

BÜLTEN İLAM

| KIŞ 2010 | YIL:4 | SAYI:10 |

NUR ÂYETİNİN TASAVVUFÎ YORUMUNDA
HZ. PEYGAMBER

HZ. MUHAMMED'İN NURU ve TASAVVUFÎ GELENEK

İBN ARABÎ'Yİ YENİDEN OKUMAK

BALKANLARDA KADERİNE TERKEDİLEN KÜLTÜREL
MİRASLARIMIZ

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN II. ABDÜLHAMİD'E
TAKDİM ETTİĞİ YEMİNLE İLGİLİ BİR RİSALE

KUR'ÂN ve TARİH

İDEOLOJİDEN İDEOLOJİLERE KAVRAMSAL BİR
ÇERÇEVE

HALİL İNALCIK'IN "ŞÂİR VE PATRON" İSİMLİ KİTABI
ve BU KİTAP HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİN TAHLİLİ

GÜNÜMÜZ İTİBARIYLA AZERBAYCAN'DA
MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE AZERBAYCAN'DA
MEVCUT RASKOLCU (AFARÖZ EDİLMİŞ) AKIMLAR

UNUTULMUŞ BİR ŞEHİR BAMYAN

BİLELİM, BİLİNELİM

ULUSLARARASI MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU



İLMİ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ

HABER-İLAM 1

DEĞERLENDİRMELER

İHVAN'DAN CÜHEYMAN'A SUUDİ ARABİSTAN
VE VEHHÂBİLİK

Değerlendirme: Nail Okuyucu 3

DOÇ. DR. ADNAN ASLAN İLE MUHAMMED
İKBAL'İN İSLÂM'DA
DİNİ TEFEKKÜRÜN YENİDEN TEŞEKKÜLLÜ
ADLI KİTABI ÜZERİNE OKUMALAR

Değerlendirme: Serhan Tanrıverdi 4

CUMHURİYET İDEOLOJİSİNİN NAKŞİBENDİLİK
TASAVVURU

Değerlendirme: Mehmet Zahit Tiryaki 5

İSLÂM METAFİZİK GELENEĞİNDE TANRI VE İNSAN

Değerlendirme: Muhammed Bedirhan 7

YAZILAR

NUR ÂYETİNİN TASAVVUFÎ YORUMUNDA
HZ. PEYGAMBER

Marcia K. Hermansen 8

HZ. MUHAMMED'İN NURU ve TASAVVUFÎ
GELENEK

Annamarie Schimmel 13

İBN ARABÎ'Yİ YENİDEN OKUMAK

Atila Ataman 23

BALKANLARDA KADERİNE TERKEDİLEN
KÜLTÜREL MİRASLARIMIZ

Salih İNCİ 34

MUSTAFA SABRÎ EFENDİ'NİN II. ABDÜLHAMİD'E
TAKDİM ETTİĞİ YEMİNLE İLGİLİ BİR RİSALE

Nail Okuyucu 38

KUR'ÂN ve TARİH

Fatih Oğuzay 41

İDEOLOJİDEN İDEOLOJİLERE KAVRAMSAL BİR
ÇERÇEVE

Eyüp Taşöz 49

HALİL İNALCIK'IN "ŞÂİR VE PATRON" İSİMLİ
KİTABI ve BU KİTAP HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLE-
RİN TAHLİLİ

Ercan Alan 54

BU FENA MÜLKÜNDE BEN

Yunus Emre 62

HİKMET

İbn Abbâd er-Rundî 66

GÜNÜMÜZ İTİBARIYLA AZERBAIJAN'DA
MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE
AZERBAIJANDA MEVCUT RASKOLCU
(AFARÖZ EDİLMİŞ) AKIMLAR

Cabir OSMANOV 69

UNUTULMUŞ BİR ŞEHİR BAMYAN

Abdullah MUHAMMEDİ 73

BİLELİM, BİLİNELİM

Yaşar Destan 75

ULUSLARARASI MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU

Yusuf Öztel 79

KİTAP RAFLARI

Ömer İbn Abdulaziz

Azad DADAYEV 85

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE ELİTLER VE DİN

Osman Ülker 86

BÜLTENİLAM

| KIŞ 2010 | YIL:4 | SAYI:10 |

Çilehane İlmî Araştırmalar Derneği Adına Sahibi:
Nevzat ÖZÇİÇEKÇİ

Yayın ve Yazı İşleri:
Muhammed BEDİRHAN

Grafik:
Sami KAYA

Baskı Cilt:
Yurt - Ofset



Yazışma Adresi:

(İLAM) İlmî Araştırmalar Merkezi
Küçükçamlica Mah. Çilehaneyolu Cad.
No: 12 Üsküdar İSTANBUL

Tel : 0216 428 39 60

Faks : 0216 327 75 83

Web : www.ilamonline.com

E-posta : ilam@ilamonline.com



HABER-İLAM

Geçtiğimiz aylarda araştırma merkezimizde çeşitli dâhilî seminerler yapıldı. İlam'da araştırmacı olarak bulunan arkadaşlarımızın da katılımlarıyla gerçekleştirilen bu seminerlerde İlam-akademi hocalarımızdan Eyüp Taşöz, Batının Son Kültür Açıklamalarında İslâm; Abdullah Yıldırım, Unkûdu'z-Zevâhir ve İlmü'l-Vaz; Mustafa Yiğitoğlu, II. Vatikan Kon-sili (1965) Sonrası İslam Batı İlişkileri; Erhan Turan, Rivayetleri Geciktirilen Hadisler; Şahin Akbulut, NLP nedir? konulu birer seminer verdi. İlam araştırma biriminden Fatih Oğuzay, Hz Peygamber Döneminde Tarım; Osman Ülker, İlk Dönem İslâm Fetihlerinin Oryantalistler Açısından Değerlendirilmesi; Yusuf Öztel, Hristiyan Kutsal Kitabı'nda Din Terimi; Muhammed Bedirhan, Osman Fazlî Atpazârî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri; Rıdvan Topçu, İslam Hukuku Açısından Batı Trakya'daki Müftülerin Yetkileri Meselesi hakkında sunumlar yaptılar. Ayrıca Yard. Doç. Dr. Halil Kurt, Lisansüstü Tez Hazırlamada Metodoloji Sorunu konulu bir seminer sunarken Dr. Murat Kaya, Kur'an'da Geçen Azametli İfadeler üzerine yapmış olduğu doktora tezini bizlere tanıttı.

Yine İlam bünyesinde her hafta düzenli olarak cumartesi günleri Doç. Dr. Adnan Aslan'ın rehberliğinde Muhammed İkbâl'in İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü isimli kitabı ile Seyyid Hüseyin Nasr'ın Bilgi ve Kutsal adlı kitabı okundu ve müzakere edildi.

Her ay yapılan kitap müzakereleri etkinliklerinin konukları ise Doç. Ekrem Demirli, Doç Dr. M. Ali Büyükkara ve Dr. Fatih M. Şeker'di. Ekrem Demirli ile İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan isimli kitabını konuştuk. Doç Dr. M. Ali Büyükkara Vehhâbîlik üzerine yapmış olduğu İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik isimli çalışmasını bizlere anlattı. Dr. Fatih M. Şeker ile Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru Şerif Mardin Örneği isimli eserini müzakere ettik.



Sömestre tatiline denk düşen günlerde ise Prof. Dr. Tahsin Görgün, Tarihseleçilik ve Modernizm; Dr. Eyüp Sait Kaya, Araştırma Usulüne Giriş; Yard. Doç. Dr. Halil Kurt, İslam Dünyası; Doç. Dr. Necdet Tosun, Tasavvuf Tarihi; Dr. Salih İnci, Yahudilik Ve Hristiyanlık konularında seminerler verdiler. Ayrıca yine bu dönemde İlam Araştırma Grubu İstanbul gezisi yaptı ve bu gezilerde Türk İslam Eserleri Müzesi ve Arkeoloji Müzesi ziyaret edildi. İlam Araştırma Grubunun sömestre tatili etkinlikleri Yalova-Armutlu'da gerçekleşen dönem değerlendirmesi programlarıyla sona erdi.

Bilimsel çalışmaların seminerlerin yanı sıra geçtiğimiz günlerde İlam Araştırma grubu bir gönül eri ile de buluştu. Vakfımızın büyüklerinden Kemâleddin Altıntaş Hocamız haftalık Perşembe toplantılarımızdan birine katılarak bizleri sohbetleriyle şereflendirdiler. İlerlemiş yaşlarına ve meşguliyetlerine rağmen bizleri kırmayıp teşrif buyurdıkları için zât-ı âlilerine hürmet ve muhabbetlerimizi arz ederiz.



Tebrik

İlam çalışanlarından A. Şahin Akbulut, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sanat Tarihi bölümüne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. Kendisini tebrik eder ve başarılarının devamını dileriz.



DEĞERLENDİRMELER



İHVAN'DAN CÜHEYMAN'A SUUDİ ARABİSTAN VE VEHHÂBİLİK

Değerlendirme: Nail Okuyucu

İslam dünyasının farklı bölgelerinde, kökleri 18. y.y.'a kadar uzanan ve belli noktalarda ortak hususiyetler taşıyan birtakım hareketler görülmüştür. Modern dönem öncesine tarihlendirilen bu hareketlere, kendilerini İslah hareketleri olarak isimlendirilen modern dönem hareketlerinden tefrik etmek için İhya/Tecdid hareketleri demek uygun olacaktır. Bu hareketler, Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (v. 1175/1762) Hindistan topraklarında başlattığı Dehlevîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (v. 1201/1787) Necd'de başlattığı Vehhâbîlik, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (v. 1250/1834) Yemen'de başlattığı Şevkânîlik, Osman b. Fûdî ile (v. 1232/1817) Nijerya'da yeni bir döneme giren Fûlânî ıslahat hareketi, Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (v. 1275/1859) Kuzey Afrika'da başlattığı Senûsîlik ve Muhammed el-Mehdî'nin (v. 1302/1885) Sudan'da başlattığı Mehdî hareketidir. Bu hareketlerin İslam tarihinden gelen bazı ortak kaynakları, merkeze aldıkları fikirler ve şahıslar olmakla birlikte doğru bir şekilde anlaşılabilmeleri için kendi dönemleri içerisinde değerlendirilmeleri isabetli olacaktır. 18 ve 19. yy.larda ortaya çıkıp gelişen bu hareketleri önemli kılan husus, İslam tarihine ve medeniyetine yönelik küllî, eleştirel bir bakış getirmeleri ve bunu İslam düşüncesinin/İslâmî ilimlerin kendi iç saiklerinden hareketle ortaya koymalarıdır. Kendilerini, modern dönemde ortaya çıkacak olan İslah hareketlerinden ayıran temel hususiyet de budur.

Mehmet Ali Büyükkara, bu hareketlerin şüphesiz en etkini olan Vehhâbîlik üzerine yazdığı “İhvan'dan Cüheyman'a

Suudî Arabistan ve Vehhâbîlik” isimli eserinin müzakeresi için geçtiğimiz ay İlam'da idi. Yazar bu kitabında, Selefi yönelimli bir hareket olarak Necd'de ortaya çıkan Vehhâbîliğin ve onunla ortak bir geçmişi paylaşan Suudî devletin tarihini ortaya koymaktadır. Vehhâbî-Suudî birlikteliği, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Muhammed b. Suud ile 1744 yılında Riyad yakınındaki Dir'iyye kasabasında bey'atleşmesi ile doğmuştur. Bu bey'atleşmede İbn Suud, İbn Abdülvehhâb'ı himayesine almış ve davasını yayması için kendisine destek vereceği sözünü vermiştir. İbn Abdülvehhâb ise İbn Suud'un himayesinin gereklerini yerine getireceğini, zafer elde edilene kadar cihat edileceğini ve zafer elde edildikten sonra da Dir'iyye'den ayrılmayarak bu kutsal ittifakı sürdüreceğine dair kendisine söz vermiştir. Bu sözleşme neticesinde kendilerinin davet ve cihat olarak isimlendirdikleri dinî-siyasî hareketi başlatmışlar ve civar kabilelerden başlayarak görüşlerini askerî yollara da başvurarak yaymaya çalışmışlardır. Söz konusu bey'atle başlayan I. Suud devleti, Osmanlı ordusunun 1818'de Dir'iyye'yi işgal etmesi ile sona ermiştir. II. Suud devleti, Dir'iyye işgalinden sağ kurtulan Türki b. Abdullah b. Muhammed b. Suud'un 1820'deki faaliyetleri ile başlatılmakta olup Osmanlı tarafı Reşid Oğulları tarafından 1891'de sona erdirilmiştir. III. Suud devleti ise bugün ki Suudi Arabistan Krallığı olup 1902'de Suudilerin Necd'e tekrar dönüşü ile kurulmuştur. Üçüncü devletin kurucusu Abdülaziz b. Abdurrahman'dır (v. 1953). Bu devletin bayrağındaki hurma ağacı mülkü, iç içe geçmiş iki kılıç, Vehhâbî din anlayışı ile siyasî güç olan Suudî ailesinin ittifakını temsil etmektedir.

Siyasî-askerî bir gücün desteği ile yayılma imkânı bulan Vehhâbî hareketinin tarihinde İhvan teşkilatının çok önemli bir yeri vardır. Bu teşkilat, bedevî Arapların yerleşik hayata geçirildikleri *hicre* denen mekânlarda ilk olarak ortaya çıkmıştır. İlk İhvan hicresi



olan Erteviyye 1902’de kurulmuş olup kısa sürede çok sayıda hicre kurulmuş ve buralarda ciddi bir nüfus birikmiştir. Kasabavarî yerleşimler olan hicrelerde bedevî Araplara Vehhâbî öğretisine göre din eğitimi verilmiş ve Suud ailesinin gerekli gördüğü askerî faaliyetlerde hicre sakinleri gönüllü mücahitler olarak görev almışlardır. Kendilerine katılmayanları müşrik olarak gören bu insanların kontrolü zamanla zorlaşmış ve Suudî devletin isteği dışında faaliyetlere girişmişlerdir. Kendileriyle bir türlü başa çıkamayan İbn Suud sonunda onları tasfiye etmiş ve 1930’da isyancı İhvan hareketini durdurmuştur.

İhvan ortadan kaldırılmakla birlikte Vehhâbî âlimlerin etkisi devlette yine devam etmiş ve Suudî idarecileri bu âlimleri her zaman dikkate almak durumunda olmuşlardır. Ancak zaman zaman ihtilafa düştüklerinde son söz hep Suudî idarecilerinin olmuştur. Bugün de Vehhâbî âlimlerinin ülkede ciddi bir etkinliği söz konusudur ve devlet bunu görmezden gelme imkânına sahip değildir. İhvan hareketinin tasfiyesinden sonra Vehhâbî öğretiye bağlı bazı insanlar, itaatkar ulemanın tavrından rahatsız olmuş ve yeni bir hareket başlatmışlardır. Cüheyman el-Uteybî’nin önderliğindeki bu hareket, devlet tarafından gözetlenip kontrol edilse de 1400. Hicri yılın ilk günü olan 20 Kasım 1979’da Mescid-i Haram baskınına mani olunamamıştır. Büyükkara’nın mesihî bir hareket olarak değerlendirdiği Cüheyman hareketi Suud devletine yönelik toplu bir isyanın başlatıcısı olmayıp Kâbe baskını ile sınırlı kalmıştır.

Suudî devletin farklı krallar döneminde yaşadığı dönüşümlere ve petrol ile birlikte gelen refahın ülkede ne gibi değişikliklere sebep olduğuna da yer yer değinen yazar, kitabının sonuna Vehhâbî anlayışını yansıtan bazı örnek metinleri de ilave etmiştir. Hem anlatılan konuların önemi hem de yapılan değerlendirmelerin güncel değeri açısından kitap önemli bir boşluğu doldurmaktadır.



**DOÇ. DR. ADNAN ASLAN
İLE MUHAMMED İKBAL’İN
İSLÂM’DA DİNİ TEFEKKÜRÜN
YENİDEN TEŞEKKÜLLÜ ADLI
KİTABI ÜZERİNE OKUMALAR**

Değerlendirme: Serhan Tanrıverdi

İLAM (ilmi araştırmalar merkezi) 2009 -2010 eğitim döneminde araştırmacı bursiyer olarak İslâm ve din bilimleri alanlarında bünyesine kattığı mastır ve doktora öğrencilerinin modern zamanlarda ortaya çıkan dini, ilmi ve sosyal problemler hakkında birikimlerinin artması amacıyla düzenlendiği müzakere okuma gruplarından biri de İSAM (İslâmî araştırmalar merkezi)’dan Doç. Dr. Adnan Aslan’ın rehberliğinde Muhammed İkbâl’in *İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekküllü* adlı kitabı üzerine yapılan okumalar/müzakereler şeklinde gerçekleşti. Bu kitap “İslâm düşüncesi üzerine okumalar” çalışmasının müzakere ettiği ilk kitaptı. Daha sonraki süreçte yine çağımızın önemli İslâm düşünürlerinden Seyyid Hüseyin Nasr’ın *Bilgi ve Kutsal* adlı kitabı okunmaya devam edildi. Her cumartesi sabah İLAM’da bir araya gelen araştırmacılar takip edilen kitabın önceden belirlenmiş bölümlerini okumuş olarak gelerek iki saate yaklaşan müzakere sürecinde geniş bir perspektifte kitabı ve etrafında gelişen eski, yeni pek çok tartışmalara değinerek keyifli bir o kadar da yetiştirici özgün düşünceleri tatma imkânı buldu.



İslâm düşüncesi üzerine okumalar yapan grubumuzun kitap seçimi konusunda Doç. Dr. Adnan Aslan hocamızın tavsiyeleri ile Muhammed İkbâl ve klasikler arasında yer alan kitabının seçilmesi de önemliydi. Bilindiği üzere Pakistan’da doğan ve orada temel İslâmî eğitimini tamamlayan Muhammed İkbâl (d.1873-ö.1938) sonrasında 1905’de Londra’daki Chambrich Üniversitesi’nin felsefe ve iktisat bölümünden mezun olmuştur. Londra’da üç sene kadar kalan İkbâl, burada Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi’nde hocalık yaparken, Londra’da ilgi görmesine sebep olacak çeşitli İslâmî konularda bir dizi konferans verdi. Yine Londra’da kaldığı müddet içinde hukuk okuyan İkbâl, savcılık diplomasını aldıktan sonra Almanya’ya giderek Münih Üniversitesi’nde felsefe dalında doktora yaptı. Uzun bir dönem Avrupa’da ilmî ve akademik camiaların, üniversitelerin içerisinde bulunan İkbâl, batı düşüncesi ve felsefesini yakından tanıma imkânı bulmuştur. Bu süreçte İslâm ve batı dünyasını mukayese etmiş, doğu ve batı düşünceleri üzerine geniş bir müktesebat elde etmiştir. Ülkesine döndüğünde Müslüman Hintli mücahitler için yazdığı şiirleri Hindistan’daki Müslümanların İngiliz sömürsüne karşı çıkmalarında ve Pakistan’ın kuruluşunda büyük etkisi olmuştur. Sofî Huri tarafından Türkçeye tercüme edilen İslâm düşüncesi üzerine derin okumalar getiren *İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekküllü* adlı kitabı ile Türkiye’de tanınmış, kabul görmüş önemli bir İslâm âlimidir.

Kitap okuma sürecinde Muhammed İkbâl’in kişiliği, ıslahatçılığı, tecdit imkânları ve dayandığı klasik ve modern temeller, batı ve geleneksel İslâm düşüncesi karşısındaki tutumu gibi konulara değinilmiştir. Bunun dışında ana hatlarıyla İslâm düşüncesinin gelişimi ve günümüzdeki durumu, modern batı düşüncesi karşısında İslâm düşüncesinin ve dünyasının yeri, konumu, alternatif düşünce üretebilme potansiyelleri, modern batı düşüncesinin yaslandığı felsefi ve on-

tolojik temeller olmak üzere pek çok dini, sosyokültürel ve güncel meseleler üzerinde katılımcılar fikir sahibi olma ve düşüncelerini paylaşma imkânı buldu. Bu okuma grubu ile İLAM araştırmacılarının İslâm düşüncesinin modern dönemlerdeki gelişimi/ etkileşimi hakkında bilgi ve kanaat sahibi olmaları sağlanmaktadır.



CUMHURİYET İDEOLOJİSİNİN NAKŞİBENDİLİK TASAVVURU

Değerlendirme: M. Zahit Tiryaki

Şerif Mardin, düşünceleriyle, yazdıklarıyla, konuştuklarıyla, söyleminin gücü ve yaygınlığı itibarıyla Çağdaş Türk Düşüncesinin etkili ve üretken isimlerinden birisidir. Fatih M. Şeker, Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru – Şerif Mardin Örneği başlıklı kitabında Şerif Mardin’in Nakşibendilik hakkındaki iddialarını Nakşibendiliğin kendi tarihine ve kendi metinlerine uzanarak incelemekte, bu iddialar ekseninde oluşan söylemin etki ve yaygınlık gücüne eşdeğer bir doğruluk ve tutarlılığa sahip olup olmadığını soruşturmaktadır. Yazarın tespitlerinden hareketle Şerif Mardin’in kimisi teknik hatalar da diyebileceğimiz eksikliklerden kimisi ise muhtevaya ilişkin bilgi ve yorum eksikliklerinden kaynaklanan iki grup hatası bulunduğunu söyleyebiliriz.



Şerif Mardin her şeyden önce kaynakları tek taraflı olarak kullanmakta, kendisinin savunduğu/savunacağı fikirleri tahkim etmeye matuf bir kasd-ı mahsusla yapıldığı izlenimi uyandıran tercihlerde bulunmaktadır. Bu tavrın bir neticesi olarak da daha çok söylemek istediklerine odaklanmakta ve iddialarını temellendirme noktasında gerekli gayret ve ciddiyeti göstermemektedir. Şerif Mardin'in iddialarının geçerliliği noktasında ciddi problemler doğuran bu tavrı besleyen bir diğer amil ise çoğunlukla ikinci el kaynakların kullanılıyor olmasıdır. Bu ikincil kaynakların da daha çok batıda ya da batı etkisinde yapılan çalışmalar olması nedeniyle batı merkezli bir çözümleme tekniğinin Şerif Mardin'in yorumlarına renk veren hakim unsur olduğu görülmektedir. Meselenin Batı'yla irtibatı noktasında önem arz eden bir diğer önemli husus, Şerif Mardin'in muhatap kitesinin durumuna göre farklı zaman ve zeminlerde farklı söylemler kullanmasıdır.

Şerif Mardin'in yazarın tenkidine konu olan ikinci tür hataları ise muhtevaya ilişkin bilgi ve yorum eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Şerif Mardin, kendi ifadeleriyle resmi din ile halk dini buna bağlı olarak da ulema ile tarikatlar arasında -kimi zaman bu görüşle tutarlılık arz etmeyen fikirler ile- sürse de- derin bir ayrışma varsaymakta, bunları birbirinin alternatifi olarak görmektedir. Şerif Mardin bu derin ayrışmayı Türklerin Müslüman olmalarının başlangıcına kadar geri çekmekte ve bu dönüşümü heterodoks unsurların baskın olduğu bir süreç

olarak dikkate almaktadır. Şerif Mardin'in bu fikri aynı zamanda Osmanlı'nın oluşumunda kitabi İslam'ın rolünü de hafifletmektedir. Hâlbuki tarihsel veriler hem kitabi İslam'ın iddia edildiği kadar etkisiz olmadığını hem de ne başlangıçta ne de sonraki tarihsel süreçte bu iki unsurun birbirini mutlak olarak dışlamayan, bunun aksine birlikte varlıklarını muhafaza ederek devam eden bir karaktere sahip olduklarını göstermektedir. Benzer bilgi eksiklikleri, Şerif Mardin'in Nakşibendilik ve siyaset ilişkisini yorumlarken yaptığı ulema-devlet, şeriat-kanun ilişkilerinin tarihine ilişkin yorumlarda da ortaya çıkmaktadır.

Şerif Mardin Nakşibendilik'teki şeriat vurgusuna dikkat kesilirken tarikatın tarihsel geleneğindeki tasavvufi neşveyi ve mistik muhtevayı da göz ardı etmektedir. Mardin'in incelediği Nakşibendilik tasavvufi ve mistik unsurlardan arındırılmış ve organize edilmiş bir siyasi teşkilat mahiyetinde olup, tarikatın daha çok sosyal ve işlevsel boyutuna vurgu yapmaktadır. Bu vurguda Şerif Mardin'in Nakşibendiliğin kadim tarihinden ziyade Müceddidiyye ve Hâlidîyye koluyla ilgili olması kadar yine kendisinin sıkça vurguladığı Osmanlı Devleti'nin din, şeriat, ulema vb. pek çok şeye olduğu gibi tasavvufa ve tarikatlara da tamamen pragmatik gayelerle baktığı fikrinin de etkili olduğu göze çarpmaktadır.

Şerif Mardin daha çok siyaset bağlamında düşünmek istediği Nakşibendiliği Arabistan ve Hindistan merkezli son dönem İslamcı akımlarıyla irtibatlandırmaktadır. Burada da Şerif Mardin'in hem modern İslam düşüncesinin siyasi merkezini yanlış coğrafyada konumlandığına hem de söz konusu düşüncenin tasavvufi irtibatının mahiyetine ilişkin yanlış tespitler yaptığına işaret edilmelidir. Şerif Mardin'in özellikle hem tarihte hem de son dönem Nakşibendiliğinde daha çok aktivist bir karakter görmesi de gerçekte mutabakat arz etmemektedir. Zira



bu tavır siyasi aktivitenin ötesinde ruhani boyuta daha çok ihtimam gösteren, mistik muhtevası baskın tasavvuf yorumlarını ve temsilcilerini görmezden gelmektedir.

Netice itibariyle Şerif Mardin'in, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden süreçte İslam'ın Türk toplumsal hayatında oynadığı önemli rolü idrak edip çağdaşı pek çok sosyal bilimcinin dar görüşlü ve katı din tenkitçisi/din inkârcısı pozitivist temayüllerine itibar etmemekle kazandığı kendine özgü olumlu vasıfları bulunmaktadır. Bu olumlu vasıfların Şerif Mardin'e çağdaş Türk düşüncesi sahasında hem dünya hem de Türkiye ölçeğinde akademik anlamda muteber bir mevkii kazandırdığı açıktır. Fakat, düşüncesinin ana istikametini siyasi merkezin dinle ilgili bilgi ve görüşlerini artırmak/geliştirmek ve böylece ehlileştirilmiş, mevcut yapı için tehlike arz etmeyen bir Müslümanlık biçimini terviç yoluyla sistemi tahkim etmek olarak belirleyerek bu olumlu vasıflarını zedeleyen Şerif Mardin'in hakikatle ilişkisi bakımından kazandığı/kazanacağı mevkisinin muteber olup olmadığı sorusu da aynı açıklıkla önümüzde durmaktadır.



İSLÂM METAFİZİĞİNDE TANRI VE İNSAN

Değerlendirme: Muhammed Bedirhan

Her ay İLAM bünyesinde gerçekleştiren yazarlarla buluşma etkinliğimizin

Aralık ayındaki konuğu İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan isimli eserin müellifi Doç. Dr. Ekrem Demirli'ydi. Demirli ile İslam tasavvuf geleneğini, bu geleneğin iki önemli ismi olan İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin metafizik sistemlerinde insanın yerini konuştuk. Bilindiği üzere bu iki isim İslâm tasavvuf geleneğinin nazarî kaynaklarını oluşturan iki büyük muhakkiktir ve sistemleri insanın kendisini bilmesiyle Allah'ı bilmek arasında kurulan irtibatın yorumlanmasına dayanır. Bu açıdan Demirli'yle yapmış olduğumuz bu buluşmanın ana konusu insandı.

Konuşmasında insanın kendini bilmesinin anlamı üzerinde duran Demirli, âlem ile yaratıcı arasındaki ilişkiye ve bu ilişki bağlamında insanın varlıktaki yerine dikkat çekti. Ayrıca İslâm tasavvuf geleneğinin ihmal edilen nazarî boyutunun önemini de vurgulayan Demirli, geleneğin nasıl bir teorik zeminde ele alınması gerektiğini işaret etti. Tasavvufun nazarî geleneği daha çok 13. y.y. ile 15. y.y.'da Konya, Kayseri, Malatya, Şam, Bursa gibi şehirlerde yaşamış entelektüel sûfîlerin ve bunların takipçilerinin bilgi ve varlık görüşleri çerçevesinde oluşmuştur. Bahsi geçen bu sûfîlerin oluşturduğu ekol tasavvufî yöntemi esas alan nazariyatçı bir ekoldür ve bu ekolün öncüsü Şeyh-i Ekber lakabıyla anılan İbnü'l-Arabî ile Şeyh-i Kebîr lakabıyla tanınan Sadreddin Konevî'dir. Bu iki sûfî kendilerinden önceki sûfîlerin çoğunlukla amelî yönden ele aldıkları tasavvufun ontolojik ve epistemolojik bir yapı ortaya koymuşlardır. Özellikle de Sadreddin Konevî tasavvufu ilm-i ilâhî yani metafizik şeklinde müdevven bir ilim haline getirmiştir. Bu tasavvuf açısından tam bir dönüm noktasıdır denilebilir. Tasavvuf bu noktadan sonra artık şairane bir takım sözler ve tahayyüller üretme töhmetinden kurtulup diğer İslâmî ilimler gibi müdevven bir ilim hüviyetine girmiş hatta bu ilimlere ilkelerini veren en yüce ilim olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

**NUR ÂYETİNİN
TASAVVUFÎ YORUMUNDA
HZ. PEYGAMBER**





Marcia K. Hermansen

Tercüme: Ömer Çolakoglu

(Önceki sayıdan devam)

NAZARİYAT

Cümle mevcûdâtın hayat kaynağı olan nuru temsil etmesinin yanı sıra, Nur âyeti aynı zamanda mâneviyat âlemindeki zıtlık ve denge mefhumlarına işaret eden unsurları hâvidir. Bunlar, âyetin “*Ne Doğu’ya ne de Batı’ya ait*” kısmındaki remizlerde mücessem hâlde anlatılmaktadır. Bu bağlamda tasavvufî tefsirler; *Cemâl ve Celâl, Lütuf ve Kahır, Beyaz ve siyah nur, Vücûd ve Şuhûd* arasındaki zâhirî farklılıklardan bahseder.

Doğu ve Batı ezeli ve ebediyi veya dünya ve âhireti temsil ediyor olarak da düşünülebilir. Lahîcî’de Doğu, ruhları Batı ise bedenleri temsil etmektedir. Zâhiren birbiriyle zıt olanların hakîkatteki birliği ve dengesi mefhumu “*Nur üstüne nur*”u *kesbî*, kulun gayretiyle kazanılabilen ve *vehbî*, bizzat Hakk’ın lutfu olan nurlar olduğunu söyleyen Kuşeyrî tarafından da beyan edilmiştir.

Kuşeyrî şöyle devam eder: “ ‘*Ne Doğu’ya ne de Batı’ya ait*’ ifâdesi korkunun (havf) ümitten (recâ) mücerret olmadığını ve arada bir denge olması gerektiğini beyan buyurur.”

Bu fikir sonra daha da neşet ederek tasavvufî kavramlar olan “hâller ve makamlar” ve bunların arasında hep bir dengeyi zinde tutma gerekliliği ile bağdaştırılmıştır. Bu hâl ve makamları kısaca şöyle sıralayabiliriz: Heybet / Üns, Kabz / Bast, Mahv / Sahv, Fenâ / Bekâ

Kuşeyrî “*Ne Doğu’ya ait, ne de Batı’ya ait*” ile ilgili bir hadîs-i şerîf’i zikretmektedir: “*Hakikat bütün mâlâyânî bağları aşar. Bu, gariplerin özelliğidir. Diğer bir deyişle hakikat, tıpkı nurun karanlığa galebe çalması gibi, bü-*

tün bağlara galebe eder. Çünkü İslâm garip gelmiştir ve garip gidecektir.” Kuşeyrî, nurun; akıl, fehim, ilim, yakîn, tevhid, marifet nurlarını temsil ettiği seviyeleri anlatırken, mânevî kemâle giden yolları da tasvir etmektedir.

Mişkât’ü-l Envâr’ının sonuç bölümünde Gazzalî, içinde bu âyetin beş ana sembolünü ruhun beş makamı olarak anlatıldığı ve remizlere mebni olan son derece karmaşık bir sistemi ifşa etmektedir: Niş, ruh-i hayvânî (hissî); Cam fânus ruh-i nebâtî (hayalî); Kandil, ruh-i insânî; Ağaç, ruh-i sır (muhakeme edici / insicamsız); Yağ ise ruh-i sirr’-sır’dır (Nebevî).

Gazzalî bunu şöyle açıklar: “*Nur, renklerin ardındaki şekildir. Kendisine feraset ve basiret nuru ihsan olunmuşlar, nazar ettikleri her şeyde Allah’ın tecellisini görürler.*” Kimisi nesneleri Allah ile görürken kimisi de o nesneler vasıtasıyla ve o nesnelerden Allah’ı görür. Bu zümrelere Fussilet sûresinin 53. âyetine telmih vardır. Birinci zümre “*Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?*” kısmında, ikinci zümre de “*Varlığımızın delillerini, âfâkta ve enfüste onlara göstereceğiz*” kısmında anlatılmaktadır.

Birinci zümre Allah’ı doğrudan keşif ve sezgi ile bilmekte, ikinci zümre ise O’nu her an ayrı bir şe’nde müşahade etmektedir. Dolayısıyla birinci zümre velîler, ikinci zümre ise “*ilimde derinleşmiş olanlar*”dır.

Gülşen-i Râz’ın Nur âyetinin remizlerinden istifade eden Farsça şerhi İbnü’l Arabî’nin öğretisinin şiirsel bir hâlini şöyle aksettirir:

Men u to ârız-ı zât-ı vücûdîm

Muşebbehâ-i mişkât-ı vücûdîm

Hameh yek nûrdân eşbâh u ervâh

Geh ez âyine peydah, geh ez misbâh

(Bunlar tek bir varlığın geçici sûretlerinden başka bir şey değildir;

Varlık nurlarının in’ikâs edeceği senin ve benim beden kafeslerimizdir,

Ruhlar ve bedenler bu nur için tek bir kap hâline kondular,



Ki bu kap bazen aynada bazen de kandilin ta kendisinde bulunur.)

Bu şerh şunu da ifade eder ki: Mutlak varlık misbâh, yani kandildir ve dünya ise bu kandilin içinde saklı olduğu duvardaki niş, yani mişkâttır. Rûhun bedenle bağlantısı ve bedendeki akışı; her türlü ayrı ve maddî varlıkta var olan Mutlak Hakikat'ın tecelli etmesi ve akışı da "Nur âyeti"nde tarif edilmektedir.

Necmüddîn Dâye insanı âlem-i ervâh ile âlem-i şuhud arasındaki köprü ve denge olarak tasvir etmektedir. Nur âyetinin bir tefsirinde, mânevî merkezleri, *letâif*, kendisinde cem etmiş olan ilk insan Âdem (a.s.) babamızdan bahseder ki bu letâifler âyetteki remizlerle uyum içindedir. Bundan dolayı insan cam fânustur, niş bedendir, kandil sırdır, yağ da zeytin ağacı olan "Ruhumdan..." alınmış insan ruhudur; fitil ise hafidir.

Amel-i Kur'âniyye

Tezkiye-i nefis veya zikir olarak Kur'ân'dan belli âyetler okumak birçok sağlam hadis ile ortaya konmuş bir sünnet-i seniyyedir. Şebisterî'ye göre kâinatın esrarı Kur'ân'daki sûrelerde kodlanmıştır, zirâ "Her âlem Kur'ân'ın belli bir sûresi gibidir."

Âz-ü her âlemi çün sûre-i hâs,

Yeki zî-ü Fâtiha v-ündigâr İhlâs

Bu dizelere ve Lahîcî'nin şerhine göre, bu nüzûl eden varlık mertebeleri Fâtiha ve İhlâs sûresindeki âlemlerin arasındadır. Fâtiha'nın *Bismillah*'ı *akl-ı Küll*'ü ve Mutlak Birliği (Ehadiyyet) temsil eder. Nur âyeti *nefs-i küll*'ü temsil eder ki o mevhum varlık sahibi olanların âlemini aydınlatan *misbâh-ı vâhidiyyet*'tir. Arş âyeti üçüncü seviyeyi temsil eder ki dış göğe remizdir. Âyetü'l-Kürsî ise sekizinci göğe işaret ederken *Seb'u'l-Mesânî* olan Fâtiha da yedi göğe denktir.

Nur âyetinin sembolleri bazen de ferâiz (farzlar), nevâfil (nafîleler), zikir ve ubûdiyet (kulluk makamı) gibi mefhumlara işaret eder şeklinde şerh edilmiştir. Ubudiyet bahsinde

Aynül Kudât Hemedânî, Üveys Karanî'nin şöyle dediğini nakleder: "Kulluk kemâle erince kulun aldığı lezzet Allah'ın aldığı gibi olur." Bunun üzerine ona şöyle sordular, "Kulluk nedir?" Üveys de dedi ki: "Bir kul olduğun hâlde âzad olduğun zamandır."

Hususen Nur âyetinde, zikre ve Kur'ân tilavet etmenin kalp aynasını cilalamak sûretiyle nefsin nurunu artıran bir kaynak olduğuna dair işaretler buluyoruz. Buna şu hadis-i şerifte de işaret vardır: "Her şeyin bir cilâsı vardır ve kalbin cilâsı da Kur'ân tilavet etmektir" veya diğer bir rivayette "Kalbin cilâsı zikrullahtır."

Necmeddin Kübrâ da der ki; "Hakîkatin kendilerine kendilerinden gösterilmesiyle seçilmişlerin esmâ-i İlâhî'nin nurlarını ve O'nun Zâtını müşahede etmedeki nasiplerine gelince Allah Teâlâ insan nefsinin, zâtını müşahede edip esmâsını da cem edebilecek kabiliyette yaratmıştır, meğer ki nefis iki engelden; ahlâk-ı zemîme ve alçak, aşağı hasletlerden temizlenmiş ola. Onun cilası kelime-i tevhiddir." "Lâ ilâhe" "Tanrı yoktur" diyerek O'ndan gayrısını nefy ile inkâr etmek Allah hariç her şeyin üstünü örterken "illallah" "Allah'tan gayrı" diyerek teyit ve tasdik etmenin içinde de Cemâl ve Celâl nuru vardır; böylece Allah'ın nuru ile görürüz. Beden duvardaki niş olur, kalp cam fânus olur, sır kandil olur ve cam fânus da mübarek bir zeytin ağacından alevlendirilen parlak bir yıldız gibi olur. Buna mâneviyat ağacı derler (rûhaniyet) ki ne Doğu'dan (kadîme ezeliyye), ne de Batı'dan (geçicilik, fânîlik) olan, yokluğun zâtının (ayn) yokluğundaki varlık semâsında batan ağaçtır. "Yağı neredeyse" insan ruhudur. "Ateş ona dokunmasa bile" aklın nuruyla tutuşacaktır. Bu, İlâhî nurun, İlâhî Azametinin ve O'nun Kudretinin nurudur. Yani, yokluğun nuru, yokluğun dışındaki aklın nuruna tecelli edene kadar geçici yaratılışın (*hudus*) etkisiyle muttasıf olmuş akıllar ile algıların; Cenâb-ı Kibriyâ'nın buyurduğu gibi: "Nur üstüne nur."

"Allah dilediğini nuruna hidayet eder."



Yani, dilediği kişinin sır kandilinin nuruyla, zamansızlık nuruyla ve pür-nur olan kalbin nuruyla, beden hücreleri de dâhil; bunların şua-ları birleşir, öyle ki duyular ve insan dünyası nurla parlar, böylece dünya Rabbinin nuruyla “Onun kulağı, gözü ve dili olurum.” ve “Benimle iştir, Benimle görür ve Benimle konuşur.” makamında münevver hâle gelir (aşrakat). Burada, aklın hususen bir beşerî özellik olduğuna işaret vardır ve Allah’ın nuruyla cem olması mümkün değildir. Çünkü akıl ilâhî hidayete muhatap olan bir ikram ve ihsandır. Kullar bunu kendi gayretleriyle devşiremezler; Allah’ın dilediğine ihsan ettiği bir lutfudur.

Diğer bir eseri olan *Fevâihu’l-Cemâl*’de Kübrâ Hazretleri şöyle diyor: “Urûc ve nüzûl eden nurlar vardır. Urûc eden nurlar kalbin nurlarıdır; nüzûl eden nurlar ise arşın nurlarıdır. Yarattılmış varlık arş ve kalp arasında bir perdedir. Perde yırtılıp da kalpte arşa doğru bir kapı açıldığında nur nura urûc eder ve nur nura nüzûl eder ve “nur üstüne nur” olur.

Necmeddin Kübrâ Hazretleri’nin halifelerinden olan ve Râzî denmekle de maruf olan Necmeddin Dâye’nin *Mirsâdü’l-İbâd*’ında zikrin nurları hakkında daha tafsilatlı bilgi bulunabilir. Dâye “Nurlar ve Seviyelerini Müşahedelerin Açıklanması” başlıklı bölümde şöyle demektedir: “Allah Teâlâ dedi ki: “Kalp (gözün) gördüğünü yalanlamadı. Şimdi siz gördüğünüz şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? And olsun ki O, bir başka inişte daha görmüştü.” (Necm, 11-13) Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki: “İhsan, Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmendir.” Kalp aynası “Lâ ilâhe illallah” cılasıyla yavaş yavaş parlamaya ve ondaki beşerî vasıfların karanlığı ve içgüdüsel tabiatın pası silinmeye başlayınca gayb âleminin nurlarını sırasıyla kandil, mum, meş’ale ve ateş gibi alıp yansıtmaya başlar. Bundan sonra, daha yüksek nurlar tecelli eder, önce küçük ve büyük yıldızlar gibi daha sonra da ay ve en sonunda güneş gibi. Sonra da belli bir konumdan mücerret olan nurlar tecelli etmeye başlar. Bil ki bu nurların kaynakları farklıdır: sâlikin mânevîyatı, şeyhin sâhib-i velâyet bir mürşid-i kâmil olması,

Efendimiz’in risâleti, peygamberlerin ervâh-ı kudsiyyeleri, veliler, şeyhler, huzur, zikir, “Lâ ilâhe illallah” ve diğer zikir çeşitleri, Kur’ân-ı Kerîm, İslâm, îmân ve ibadet ve taatın muhtelif şekilleri. Hepsinin farklı bir nuru vardır ve her bir kaynaktan o kaynağa has belli bir nur zuhûr eder ve her bir nurun kendine has bir tadı ve rengi vardır. Kandil, mum ve benzeri şekillerde zuhûr eden nurlara gelince; bunlar da şeyhin velâyetinden veya Sirâc-ı Münîr (aydınlatici kandil) olan bizzat Efendimiz’in risâletinden veya Kur’ânî ilimlerden yahut da îmânın nurundan zuhûr eden nurlardır. Bu kandil veya mum hakîkatte kalptir. Daha yüksek nurlar, kalbin mücellâlık (parlatılmışlık) seviyesine göre kalp semâsında tecelli eden ruhâniyetin nurundan gelirler. Kalp aynası bir yıldız kadar parlak hâle gelince, ruhun nuru bir yıldız kadar parlaklık verir. Hz. İbrâhim’i bir düşün. Zâhirî ve bâtinî dünyada güneşi, ayı veya yıldızları mı gördü? Cevap şu ki: Hakîkatte bir fark yoktur. Kalp aynası bir kez saf hâle geldiğinde, bazen kişi hayal vasıtasıyla kalp âleminde gelen gayb âleminde bir görüntü müşahade eder. Bazen de öyle olur ki bu görüntüyü zâhirî dünyada bizzat duyularıyla hisseder. Allah’ın nurlarıyla bağlantısı olan ve o nurlara mahal olan bir şey güneş, ay ve yıldızlar gibi olur ki onlar Allah’ın nurlarını yansıtırlar, çünkü “Allah göklerin ve yerin nurudur.” Hakîkatte, nuru inikas ettiren huzur-i İlâhî’yi ve nuru algılayan kalptir. “Bu benim Rabbindir.” âyetinin sırrı Allah’ın varlığını Hakka’l-Yakîn bilmekle zuhûra gelince gayb ve şuhud, zâhir ve bâtin bir olur.”

HZ. PEYGAMBER’İN BU SEMBOLİZMDEKİ ROLÜ

Son olarak, hususen Hz. Peygamber (s.a.s.)’in rolüne değinerek Nur âyetinin tefsirlerinde ortaya çıkan bazı konuları gözden geçirmek istiyorum. Bu âyetteki kandil sembolü tabîi olarak Hz. Peygamber’in ismini çağırıştırıyor (Ahzab sûresi 46. âyette geçen *sirâc-ı münîr* ifadesi). İmam Gazzalî *Sirâc-ı Münîr*’i nurun (îmânın veya tenvîr olmanın) tutuşturulduğu kaynak olan peygamberî ruh olarak nite-



ler. Canlı bir örnek olarak, Hz. Peygamber'in sadrının yarılp kalbinin yıkanması olayı nurun parlayıp yayılmasını mümkün kılan alev fikriyle âşikâre bağlantılıdır. Gerçekten de bazı müfessirler tıpkı “Şüphesiz Allah'ın, göğsünü (sadrını) İslâm'a açtığı kişi Rabbinden gelen bir nur üzeredir.” âyetindeki ifadede olduğu gibi nişteki kandili Hz. Peygamber'in sadrına teşbih etmişlerdir.

Hâlihazırda bahsedilmiş olduğu gibi “nur üstüne nur” ifadesi, “*Şüphesiz Allah'tan size apaçık bir nur ve bir Kitap gelmiştir.*” âyetinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in bir hi-dayet nuru, *Nûru'l-Hüdâ* olduğunu hatırlatır.

Nur-i Muhammedî mefhumu İslâm'da en erken kullanılmaya başlanmış ifadelerdendir. Nitekim Ebû Abdurrahman es-Sülemî *Hakayiku't-Tefsîr*'inde şöyle yazar: Allah (c.c.), Muhammed'i yaratmayı murad ettiğinde kendi nûrundan bir nur ayırdı. Bu nur celâl perdesine varınca Allah'ın karşısında secdeye vardı. Allah onun secdesinden zâhiren ve bâtinen şeffaf olan kristal cam gibi dev bir sütun yarattı.

Şâir Muhammed İkbâl bu nura atfen şunu yazmıştır:

Yâ zî nûr-i Mustafa u râ bahâ est

Yâ henüz ender telâş-i Mustafa est

(Kişi ya nur-i Muhammedî ile parlıyordur veya onu arıyordur.)

Tasavvufî tefsîrleri iyi tetkik etmiş biri olan Hristiyan Âlim Paul Nywia ilk dönem Kur'ân tefsirleriyle sonradan taazzuv eden tasavvufî gelenekten intişar etmiş olan eserler arasında pek de büyük bir fark olmadığı yorumunu yapar. Aradaki fark şu ki: Sonradan gelen mutasavvıflar “canlı Kur'ân” olan Efendimizle olan kendi şahsî râbitalarından sâdır olan feyzi de tefsirlerine katmışlardır.

“Bu âyetin Hz. Peygamber(s.a.v.)'i merkez alan sembolik tefsirleri Zât-ı Seniyyelerini nümûne-i imtisâl olarak niteleme yolunda önemli bir adım olmakla birlikte aynı zamanda erken dönem geleneğindeki remze dayalı

ve tasavvufî bir tefsirin varlığını da beyân eder. Mukâtil'den Harraz'a ne bir bozulma ne de sonradan sokulan bir şey vardır, sadece, Mukâtil için tefsir sahası şuurun dış yüzeyidir ve örnek olucu tabiatı da henüz yaşanmamıştı ve daha ziyade ‘hayale mebni’ idi.”

Sözlerimi Hallâc'ın *Kitâb'ü-tTavâsîn*'inden alınmış ve nur âyetinin tefsiri olarak alınabilecek olan birkaç alıntıyla bitirmek istiyorum.

MÎRÂC'IN TÂ-SÎN'İ

Gayb'ın nûrundan bir kandil

Zuhûr etti ve yaklaştı

Kandil tekâmül edip her yanı tenvir etti

Bir kamer ki diğer kamerleri gölgede bırakan,

Bir takımyıldız ki gizli semâda...

Allah mesleğinin odağından dolayı “ümî” dedi ona

Ve “mübarek” dedi o nâmütenâhi kutluluğundan

“Mekkî” dedi ki Hakk'tan hiç olmadı cüdâ

Allah sadrını şerh eyledi ve makâmâtını âlî,

Emirlerini dinlenir kılıp kamerini milletlerin içinde

En parlak kıldı

O asaletin Efendisinin nurundan daha parlak, yokluk karanlığını aydınlatan başka bir ezeli nur yoktur.

Kelâmühû nebevî, ilmuhû alevî

İbâretühû Arabî, kâbiletühû lâ meşriki ve lâ magribi

Kelâmı nebevî, ilmi âlî,

Lisânı Arapça ve kavmi de “ne Doğu'dan ne de Batı'dan”dır.

HZ. MUHAMMED'İN NURU
ve
TASAVVUFÎ GELENEK





Annamarie Schimmel

Tercüme: Ekrem Demirli

İlk kez Sehl et-Tüsteri ve Hallac tarafından işlenmiş, Sâlebî gibi yazarlarca etkili ifadelerde övülmüş ve İbnü'l-Arabî'nin teorisinde sistematik hale getirilmiş olan Hz. Peygamber'in zatının yaratılış öncesi olduğu inancı, sonraki sûfilîğe sirâyet etmiştir. On dokuzuncu asırda Hindistanlı bir Nakşibendî "Sevgili" hakkındaki sayısız yazılarından birisinde şöyle der: "Muhammed'in zatının çekirdeği, mevcudiyetin olmadığı mertebede gizlenmiş ve görülmüyordu. Gerçek Varlık ve Hakîkî Sevgili'nin (yani, Allah) güneşi onun üzerine tecellî ettiğinde ve "âlemlere rahmet olan" bu çekirdek Rahmet yağmuru erince, başını var olmayışın arzından kaldırmış, yeryüzü ve Arş, Doğu ve Batı arasında bulunan Allah'ın dışındaki her şey, kendi başını Muhammedî zât'ın kutsal rahminden çıkartmış ve hayat ve hareket kazanmıştır. Bu nedenle Allah "Levlâke", "Senin uğruna" demiştir.

Muhammed olmasaydı, kimse var olmayacaktı

Ve iki cihan da mevcut olmayacaktı"¹

İbnü'l-Arabî sonrası sûfilikte Hz. Peygamber'in ezeli var oluşu, "el-Haîkatü'l-Muhammediyye" diye isimlendirilmiş, o bütün nebevi etkinliklerin pınarı sayılmıştır. Çünkü Hakikat-i Muhammediyye –sıklıkla "Muhammedî arketip" diye tercüme edilen bir terim- kendisini ilk kez Âdem'de, ardından tam ifadesini bir kez daha tarihsel Hz. Muhammed'de buluncaya kadar diğer

bütün peygamberlerde taayyün ettirmiştir, bu sayede Hz. Muhammed deyim yerindeyse yaratılışın Alfa'sı ve Omega'sı haline gelmiştir. Hz. Muhammed, ezeli nurun en kuşatıcı ve mükemmel zuhûrudur ve onunla zuhûr dairesi tamamlanmıştır, çünkü o Peygamberler'in Mührü'dür. Arap geleneğinde İbnü'l-Fârız (öl. 1235) Taiyye'sinde bu tarz düşünceleri ilk ifade eden kimseler arasındadır.

Onların arasında [önceki peygamberler] bulunan herkes kavmini

Muhammed'in yardımı sayesinde Hakk'a davet etmiş ve bu nedenle de Muhammed'in takipçisi olmuştur.²

Bu görüşler sonraki şiirlerde sürekli tekrarlanmıştır. Fars geleneğinde ise, epiklerine yazdığı uzun girişlerinde bu olağanüstü gelişmeden söz etmeyi seven kişi özellikle Câmî idi. Onun ifadesine göre yaşamış herhangi bir peygamberin mesajı Hz. Muhammed'in kapsamlı mesajından bir parçaydı:

Onun nuru Âdem'in alnında gözükmüş

Bu nedenle melekler başlarını secdeye koymuşlardı

Nûh, tufanın tehlikelerinde

Küçük gemisinde yardımı ondan görmüş

Onun iyiliğinin kokusu İbrahim'e ulaşmış

Ve Nemrud'un odunundan onun gülü çiçeklenmiş

Yûsuf onun karşısında zerafet sarayında

[Sadece] bir köle idi, on yedi dirhemlik

Onun yüzü Mûsâ'nın ateşini aydınlattı

Onun dudağı İlsâ'ya ölüyü nasıl dirilteceğini öğretti.³

2 Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 253-54; İbnü'l-Fârız, *Taiyye*, satır 616. Ayrıca bkz. Andrae, *Die person Muhammads*, s. 353.

3 Camî, "Salamân u Absâl", *Heft Evreng içinde*, s. 452.

1 Miskin, "Şân-i mahbûb", *Lezzât-i Miskin*, c. 2, s. 91-93.

Bu gibi satırlar sonraki sûfilerin artık tasavvuf yolunda nihai makam kabul edilmiş olan Hakikat-i Muhammediyye ile birleşmek için neden çaba sarf ettiklerini anlamamıza yardımcı olur. Bu maksada giden yollarında onlar yükselir ve neticede bütün önceki peygamberlerin makamlarını geçerler. Böylelikle sûfî bir keresinde Mûsâ'nın makamına, başka bir kez İbrahim'in veya Nûh'un makamına ulaşır, tufanı tecrübe ettiğini hissedebilir ve o veya başka birisini bu makamlardan birisinde kalabilir; çünkü, belki de sadece bir kaçı yaratılışın ilk prensibi -ki o Hz. Muhammed'in arketipidir- birleşme lûtfuna erecektir. Hakikat-i Muhammediyye'ye doğru yükselen bu yolu anlatmış bazı sûfî önderlerin rivâyetleri elimizdedir ve özellikle tasavvuf tarikatları öncülerince yazılmış şiirler, makamlardaki terakkilere atıflarla doludur.⁴

Evet, benim sevgide yetişmem Âdem'den önce idi

Ben Ahmed'in nuruyla birlikte yücelerde idim

der, on üçüncü asır Mısır'ında bir tarikatın pîri olan İbrahim ed-Dessûkî.⁵

“Peygamber'in kuşatıcı tabiatı”, et-tabîatü'l-cem'iyye'nin ve “Muhammedî Makam” Makam-ı Muhammedî'nin vârisi olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'nin tesiri altında bu tarz şiir gittikçe yaygınlaşmıştır. İbnü'l-Arabî, otuz üç yaşında iken (1197-98'de) Yüce Topluluk, Mele-i a'la'nın huzurunda vakur bir tayinle Makam-ı Muhammedî'ye vâris olmuştur ve “velilerin mührü”, Hz. Muhammed'in kalbi üzerindeki son veli olmuştur.⁶ Bu iddia düşüncelerini daha cüretli dile getirmesine yol açmış-

tır, fakat İbnü'l-Arabî “Muhammed (s.a.s.) bizim yolumuzu hazırlayandır” demiş olsa da, genç çağdaşı ve Mevlânâ Rûmî'nin büyük ilham kaynağı Şems-i Tebrizî'nin hiç kimsenin “gerçekte ona uymadığına” dikkat çekmiş olması kayda değerdir -ki bu günümüze değin tasavvuf karşıtı pek çok müslümanca tekrarlanmış bir suçlamadır.⁷

İbnü'l-Arabî'nin sisteminde Hz. Muhammed kuşatıcı figür, “en kutsal, yüce lûtf akışıyla beslenmiş kimse”, el-fezû'l-akdesi'l-a'la diye görünür. O, ilâhî sıfat ve isimlerin anlamlarının yansımış olduğu insân-ı kâmil'dir.⁸ Hakikat-i Muhammediyye ile birleşme mertebesine ulaşmış kimselerin kendilerine “kuşatıcı” bir tabiat bahşedildiği iddiaları veya el-Câmî', toplayan kişi unvanıyla ayırt edilmiş olmaları buradan ortaya çıkmıştır (Mir Derd'in peygamberlerin makamları boyunca gerçekleştirdiği yükselişi hakkındaki ifadelerinde yazdığı gibi).⁹ Bu teorilerde Hz. Peygamber, kendisinde makro-kozmosun yansıdığı veya onu temsil eden mikro-kozmos konumunu deruhte eder —o gerçekten de Allah'ın bizzat kendisini takdir etmek için yarattığı bir aynadır. Onun kalbi, İbnü'l-Arabî'nin şâkirdi Kâşânî'nin tefsirinde Sûre, 7:54'te işaret ettiği gibi, İlâhî Arş'a denktir: Kur'an'ın “Arş üzerinde” anlamındaki ifadesi, bütün sıfatlarıyla birlikte kendisini O'nda izhar etmesiyle “Muhammed'in kalbinin Arş'ı üzerinde” demektir.¹⁰

İnsân-ı kâmil, yetkin insan olarak Hz. Muhammed adeta ilâhî âlem ile yaratılmış âlem arasındaki kesişme yeridir. O, deyim

4 Eflakî'ye göre, Menakibu'l-arifin, s. 614, bölüm 4, para. 3, Rûmî şuna dikkat çekmiştir: “Zahir bilginler Peygamber hakkında hikayeler, ahbar, bilirlir; Mevlânâ Şemseddin Peygamberlerin sırlarını, bilir ve ben ise Peygamberlerin nurlarının, tecellî mazharıyım”

5 A. S. Hüseyin, el-Âdâbü's-sûfî, s. 230 vd.

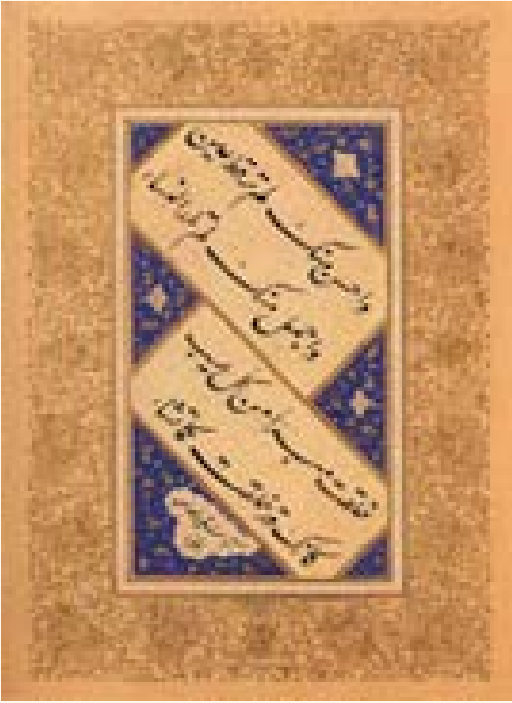
6 Deladriere, La Profession de Foi d'Ibn 'Arabi, Introduction, s. 16-18.

7 Eflakî, Menakibu'l-arifin, s. 676, bölüm. 4, para. 77.

8 Deladriere, La Profession de Foi d'Ibn 'Arabi, s. 49. Ayrıca bkz. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, bölüm 2, Muhammed'in “biricik tabiatı”, ferdiyyet. Bkz. S. Q. A. Hüseyin, The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi, s. 58.

9 Derd, İlmu'l-kitab, s. 505; metnin tam çevirisi için bkz. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 377-78.

10 Gâtje, Koran und Koranexegese, s. 306, İbn Arabi yorumcularının tefsirine göre Kâşânî. Ayrıca bkz. Eflakî, Menakibu'l-arifin, s. 665, bölüm, 4, para. 67.



yerindeyse, Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki berzah, kıstaktır. Hz. Peygamber'in aracı bir ilke olarak bu rolü, İbnü'l-Arabî ekolüne göre, kelime-i şahadetteki Muhammed rasûlullah [Muhammed Allah'ın elçisi] ifadesinde pekala bulunur: Muhammed, "zuhûr etmiş ilke", resul, elçi "izhar eden ilke," Allah ise "Bizatihi İlke'dir. Bu konumda Hz. Peygamber ikili bir nitelik sergiler: düşünme ve alıcılık. Çünkü o ilâhî ilhamın kabı olsa bile, yine de ilâhî iradenin bu dünyada gerçekleşmesinde etkindir.¹¹ Hz. Peygamber yaratılışın ilk ilkesi olarak görülebilir ve bu nedenle de bazı felsefî temayüllü sûfilerce Evrensel Akıl ile özdeşleştirilmiştir; bazen şiirsel ifadelerde kendisiyle karşılaştırıldığında Evrensel Akıl bile bebek olarak tasvir edilmiştir. Hz. Peygamber yaratılmış ilk şey olduğu gibi, aynı zamanda bedende gözükecek son peygamberdir de.¹² Bu ikili rolde, o bütün ilâhî isimleri kendisinde taşır. Halbuki sıradan bir insan

sadece tek bir ismin mazharı olabilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Veda haccı esnasında vahyedilmiş olan Sûre, 5:5'teki ifade, Peygamberin bu üstün rütbesini ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır: "*Bugün sizin için dininizi tamamladım ve size olan nimetimi ikmal ettim, din olarak da sizin için İslam'dan razı oldum.*" Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.), Peygamberlerin Mührü, nebevi mesajın kemâlidir ve bir mühür olması itibarıyla "aritmetik bir serinin bütün sayıları temsil etmesi gibi..." seleflerinin bütün yetkinlikleri onda birleşir: "Onlar esasta kendisiyle birdir ve ona bahşedilmiş değerlere ortaklırlar."¹³

Sûfilerce nesirde, daha sonra da şiirde ifade edilmiş ezeli Muhammed'in betimlemeleri, muhteşem abartılarla ve parlak şiirsel güzelliklerle doludur. Bunlar kendisini sadece "vahiy gelen bir insan" diye gören Hz. Peygamber'in makul anlatımlarından oldukça farklıdır. Nefis bir örnek, en çok müntesibi olan sûfî tarikatı Kadiriyye'nin pîri on ikinci asırda yaşamış Abdülkadir Geylani'nin yazılarında bulunabilir (İbnü'l-Arabî'nin doğumundan bir yıl sonra vefat etmiştir):

Peygamber bütün üstün özelliklerle övülmüş; ona bütün kelimeler ihsan edilmiştir. Onun soylu tabiatı sayesinde bütün varlık çadırının dayanakları sağlamca yerleşmiştir; o, meleğin kitabının kelimesinin sırrı, "göklerin ve yerin yaratılış" harflerinin anlamıdır; yaratılmış şeylerin gelişmesini Yazan Kalem'dir. O, dünyanın gözünde bir şâkirt, varoluşun mührünü yapan ustadır. O, vahiy memesinden emen ve ezeli sırrı taşıyan kimsedir; o sonsuzluk dilinin tercümanıdır. O şeref sancağını taşır ve hamd dizginlerini tutar; o, peygamberliğin boyundaki baş inci ve peygamberlerin tacındaki cevherdir. O, sebep olmaya göre ilk, varoluştaki sonuncudur. O kederin perdesini parçalamak, zoru kolay yapmak, kalplerin

11 Schuon, Le Soufisme, s. 113.

12 Rûmî, Divan, No. 1793. Krş. Nizami'nin meşhur mısraı "Mahzenü'l-esrar" Külliyyat-ı Hamse, s. 2):

Akl daha toprakken Ahmed peygamberdi

İki cihan da onun dizginlerine bağlıdır

13 Rûmî, Mesnevî, c. 7, şerh, s. 87.

kaymasını önlemek, ruhun mutsuzluğunu teselli etmek, nefislerin aynasını parlatmak, kalplerin karanlığını aydınlatmak, kalben fakir olanları zenginleştirmek ve nefislerin prangalarını çözmek için en büyük namus ile gönderilmiştir.¹⁴

H. Muhammed, böylelikle, Levîâke hadisinin de tasvir ettiği gibi yaratılışın biricik gayesi haline gelmiştir; üstelik sadece onun vasıtasıyla dünya varlık kazanabilir ve yine sadece onun sayesinde ilâhî inâyet kendisine ulaşabilir.

S. H. Nasr Muhammed'in tarihsel portresine böylesine yabancı gözüken bu gibi betimlemelerin tam bir mantıksal tutarlılıkla Peygamber'e duyulan saygıdan kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Her ne kadar Muhammed'e Kur'an'da "*Ben de sizler gibi bir insanım*" demesi hatırlatılmış olsa da, dindar Müslümanlar hemen şunu eklemiştirler: "Doğru, fakat taşlar arasındaki bir yakut gibi."¹⁵ Dış görünüş itibarıyla Muhammed onlara benziyordu, fakat içsel olarak zaman içinde ışınları gittikçe görülür hale gelmiş olan İlâhî nuru taşımaktaydı. Bu noktada S. H. Nasr, benzer bir çizgide görüş belirtmiş pek çok müslüman sûfî ve şairle hemfikir. On dokuzuncu asırda Delhi'de yazan Galip Hz. Peygamber'i, namaz tespihinde diğerlerinden farklı dizilmiş uzun boncuk olmasına rağmen yine de tespihin bir iç parçasının teşkil eden imame diye isimlendirirken,¹⁶ Hz. Peygamberi "taşlar arasındaki yakut"a benzetişte açıklanmış duygunun aynısını ifade etmiştir.

Bu benzetmeyi Batılı okuyucu için daha anlaşılır kılmak için, doğu folkloruna göre yakutun sabırla güneş ışınlarını alarak sıra-

dan taşlardan meydana geldiğini eklemek gerekir: Yakut, adeta, taşla dönüşmüş güneş ışınıdır. Böylelikle bir insan olarak Hz. Peygamber ile paralel olarak, ilâhî nur için şeffaf yaratılmış kimse daha anlamlı hale gelebilir.

Hallac'ın –bilinebildiği kadarıyla ilk kez- Peygamber'in ikili tabiatı düşüncesini dile getirmiş olduğunu da unutmamak gerekir: Peygamberliğin sirac'ı, lambası olarak o, ezelidir; fakat elçi olarak rolü (risalet) yeryüzünde görülmesiyle başlar.¹⁷

Kimi sûfîlerin irfânında Hz. Muhammed bazen "mutâ'" "itaat edilen" diye tezahür eder. Bu unvan, Kur'an'ın Hz. Peygambere itaatle ilgili emirlerinden ve Sûre, 81:21'den kolaylıkla çıkartılabilmektedir. Sa'dî'ye göre, O "rasûlun mutâ'un", "itaat edilmiş peygamber"dir ve Câmî Onu insanlar için "mutâ' (itaat edilen)", Allah karşısında ise "mutî' (itaat eden)" diye isimlendirir.¹⁸

Gazalî'nin derûnî eseri Mişkâtü'l-envâr'da (Nurların Nişi)—tekrar Kur'an'ın Nûr âyetine göre Hz. Muhammed'in konumuna îma- mutâ' bir çeşit İlk Akıl, âlemi doğruya ulaştırmanın emanet edildiği varlık diye görülür –"evrenin nizamının ve hareketinin kendisine dayandığı kozmik bir güç." Allah ile mutâ' arasındaki ilişki, nurun idrak edilemez özü ile güneş ışığı arasındaki ilişkiye benzer.¹⁹ Gazalî'nin teorileri, başka bir bağlamda ödünsüzce savaştığı bir İslam yorumunun belirtisi –batınî veya teosofik yorum- diye gözükmeleri itibarıyla, eserinin ilk yorumcularını şaşkınlığa düşürmüştür. Bununla beraber Hz. Peygamber'e saygının tarihi bağlamında, onun yorumu sûfîler arasında gün be gün yaygın hale gelen duyguyla pekala uyumludur.

14 Andrae, Die person Muhammeds, s. 338-39, Shattanaufî'nin Bahjat al-asrar'ından aktarıyor, s. 36. Namus Grekçedeki nomos'tur, fakat burada meleki veya ruhsal bir güç olarak kullanılmıştır. Bkz.EI, 1. ed., c. 3, s.v. namus.

15 Nasr, Ideals and Realities of Islam [İslam İdealler ve Gerçekler], s. 88.

16 Galib, Külliyyat-i Farsi, na't No. 3, satır 52.

17 Hallac, Kitabu't-tavâsîn, şerh, s. 160, Sülemî'nin Tefsirine dayanarak.

18 Camî, "İskendername", Heft Evreng içinde, s. 915.

19 Gairdner, Gazalî'nin "Mişkâtü'l-envâr", çeviri ve incelemeler. Ayrıca bkz Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, s. 111; Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi, s. 106; Andrae, Die person Muhammeds, s. 335-



Hız. Muhammed, bir bireyin olduğu kadar evrenin de prototipi, “insanlığın gözünde bir şâkirt”, Allah’ın, sayesinde bilinmek ve sevmek için Kendisini izhar etmesinin vasıtası olarak gerekli insân-ı kâmil —bütün bu fikirler İbnü’l-Arabî’nin ardından takipçileri tarafından din bilimsel olarak işlenmiştir. Bu takipçiler arasında insân-ı kâmil hakkındaki teorileri nedeniyle önemli bir yer tutan on dördüncü asırda yaşamış Abdülkerim el-Cîlî vardır. Cîlî’nin Hız. Peygamber için yazdığı kaside veciz bir şekilde en uygun teorileri içerir:

Ey çevrenin merkezi! Ey hakîkatin en iç zemini!

Ey zorunluluk ve imkânın mihveri!

Ey var oluşun bütün dairesinin gözü! Ey Kur’ân’ın ve Furkân’ın işareti!

Ey kâmil kişi, Kerem sahibi Allah’ın büyüklüğüyle güzelleşmiş en kamilden daha kamil olanı!

Sen en harikulade şeylerin kutbusun. Kemâl Feleği, kendi yalnızlığında, senin üzerinde döner

Sen mütealsin, ne içkinsin, ne de sana ait şeyler bilinir ne bilinmez

Gerçek varlık ve yokluk senindir; ulvi de süfli de senin iki elbisendir

*Sen hem nur ve hem de onun zıddısın; sadede serseme dönmüş kimseye karanlıksın.*²⁰

Âlemin hareket ettirici ilkesi olarak Hız. Muhammed’in rolüne inanç, Arapça, daha çok da Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış ve Hız. Peygamber’in övgüsüne adanmış pek çok etkili kasidenin esasını teşkil eder. Bu inanç aynı zamanda Hız. Muhammed’in doğumunun ve onun göksel yolculuğunun popüler betimlemelerine de yansımıştır. Hız. Muhammed’e daha ihtişamlı isimler ve unvanlar verme ve yaygın mübalağalarla onu

övmede zaman zaman şairler din bilimcileri geçmiş görünür. İbnü’l-Arabî’nin tasavvufi “Muhammed görüşü”nü sistematik hale getirmesinden epey önce yazılmış Senâî ve Attâr’ın mısraları, bu fikirlerin çok daha önceki bir ortamda var olduklarını kanıtlar. Öğretileri genellikle kabul görmüş ve hızla gelişen sûfi tarikatlarında propaganda edilmiş İbnü’l-Arabî’den sonra ise, bu görüşler sûfilüğün bütün katmalarına nüfuz etmiş ve Fas’tan Hindistan’a kadar Hız. Peygamber’in şerefine söylenmiş kasidelerde daha içtenlikle tezahür etmiştir.²¹

Sonraki sûfi şairlere göre Hız. Peygamber yaratılmış hayatın gecesi ile İlâhî nurun günü arasında duran bir fecir diye tezahür eder. Bir insanın söz konusu nuru tecrübe edebileceği vasıta ve İlâhî Gün’ün başlangıcını oluşturan kimse, Peygamberdir. On sekizinci asırda Sind’de bir Nakşibendî sûfisi şöyle der:

Dostun hakîkati muhteşemdir

[Yani, Hakîkat-ı Muhammediyye’]

Kimse onu Rab diye isimlendiremez

Fakat yaratılmış da denemez

Fecre benzer:

*O geceyi ve gündüzü birleştirir.*²²

Hız. Peygamber’in bu rolü farklı imgelerle de yorumlanabilir: Peygamberlerin Mühürü olarak Hız. Muhammed bu dünya için yüzük için taş ne ise odur. Çünkü taş, hükümdarın hazinesinin sandıklarını mühürlediği mührü taşır. İbnü’l-Arabî’nin Peygamber anlayışıyla ilgili eseri *Fusûsu’l-Hikem*’i yazmasının adından İslami literatürde asırlarca yer tutmuş kalbe “mühür” olduğuyula ilgili pek çok ima, başlığında mühür imgesinin açık olduğu bu eserden az çok esinleşmiş olmalıdır.

21 Bu gelişme hakkında bkz. Schaefer, “Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen”.

22 Gurbaxshani, Lunvariye celal, s. 96.

20 Nicholson’ın *Studies in Islamic Mysticism*’inde çevrilmiştir, s. 86-87.



Hız. Muhammed'in rolünün gizemci yorumlanışında, Kur'an'ın ona göndermeleri sürekli yeni anlamlarla uzlaştırılmıştır ve bu göndermelerin içerikleri genellikle oldukça cüretkar imgelerde ifade edilmiştir—bu ifadeler, Sûre, 54: 1, “Saat yaklaştı ve Ay yarıldı” âyeti veya Sûre, 93 “Aydınlık sabaha yemin olsun ki” veya Hız. Peygamberin gece yolculuğuna (Sûre, 17: 1) veya müşâhedesine imasıyla Sûre, 53 “Yıldızla yemin olsun ki” âyeti olabilir. Kur'an'ın kısa bir sûresi olan 108. el-Kevser Sûresi, sûfilerle birlikte gözde olmuştur. Pek çok sûfi bu sureyi Allah'ın Peygamberine tam ihsanının en güzel ifadesi saymıştır. K-s-r kökünden gelen ve “bol, bereketli” anlamındaki kevser, Cennetdeki kutsal bir pınar adı diye yorumlanmıştır; fakat o aynı zamanda Hız. Peygamber'e özgü kapsamlı inâyetin simgesidir de. Buna karşın onun düşmanları ve hasımları “ebter”, “soyu kesik” olanlardır. Bu surenin oldukça geç yorumlarından tipik bir örnek, bir Nakşibendi sûfisi Abdürrahim Girhorî tarafından on sekizinci asırda Sind'de yazılmıştır. Onun Sûre, 108 üzerindeki Sindi dilindeki uzun manzum tefsiri kuşkusuz kendisi gibi bir Nakşibendi olan Câmî'nin muhteşem mısraından etkilenmiştir.²³ Fakat Girhorî Herat'ın üstadından daha da ileri gider ve Peygamber'i övgü sadesindeki muhteşem diğer ifadeleri arasında Allah'a şöyle söyler:

Bu kadar ihsanı sadece sana verdim

Sen pınarın sâkîsisin: şimdi de onu dağıtmak için taşı, Ey yiğit kişi!

Kudret anahtarlarını senin eline koydum, ey dost!

Yerin ve göğün ilimleri Ahmed için bir ihsandır

Felsefe taşını sana verdim, Âdem'in iksirini, Ey dost!

İsâ'ya, bu iksirden belli bir miktar ihsan (verilmiştir)

Ki onunla ölü dirilmiş, sağır işitir olmuştur

Gören gözler için; cüzam hastaları şifalarını bulmuştur

Tevrat'ta bulunan her şey bu deryadan alınmış bir yudumdur

Yûsuf'un bütün güzelliği bu ihsanın bir alametidir

Senin sevginden sadece küçük bir miktar, Ey Ahmed, Züleyha'ya ulaşmıştır

Cennet bu deryanın bir kısmıdır, sanki o deryanın buzu gibidir

Cehennem senin kapında bir dilenci gibi niyaz eder

Senin iznin olmadan inançsızları yakmaya gücü yoktur

Cennet senin mükemmel zuhurundur, sadece bir sevgi bakışı;

Senin öfkeli bakışın, Ey temiz kişi, Cehennemdir

²³ Daudpota, Kalam-i Girhorî; bkz. Schimmel, “Sindhi Translations and Commentaries of the Quran”.



Gök, yeryüzü, asuman, Arş, insanlar, cinler ve melekler

Yaşarlar, ey Sevgilim, daima sana bağımlı

En Sevgili! İnsanlık senin nurun sayesinde kıymetli olmuştur

Senin düşünmen sayesinde, Sevgilim, tohumculuklar ve çiçekler yeşerir.²⁴

Hız. Muhammed'in ezeli mertebesi ve evren tarihindeki merkezi yeriyle ilgili bu gibi ulvi fikirlerin özellikle halk düzeyinde olmak üzere tuhaf mitolojik imgelerde tahrif olması tabii ki mümkündü ve Farsça "Heme ost", "Her şey odur" anlamındaki rahat ifade, bilgisiz ozanları Hız. Muhammed'i olabildiğince yoğun övme isteklerinde "heretik" denebilecek ifadelere sevk etmiştir. Daha makul din bilimciler ve bilim adamları, yine de, bu tehlikenin sürekli farkında idi. Vakıa, bir Urdu şair cüretle:

Bizim veya âlemin önderinin mertebesini insan nasıl bilebilir ki?

Allah'a ulaşmak istersen, Muhammed'i Allah diye bil.²⁵

²⁴ Bütün bu fikirler tabii ki yeni değildir; yenilik Sindi dilinde kullanılmamıştır. Söz gelişi bkz. Camî, Divan, s. 195, gazel No. 157:

Ey nurlu kişi! "Sabah Güneşine Yemin olsun" (Sure 93:1) senin alınıdır,

"Geceye yemin olsun ki!" (Sure 92:1) senin renkli perçemindir;

Tâ-hâ (Sure 20) senin öykünden bir yapraktır,

Yâ-sîn (Sure 36) elbisendeki bir kenardır,

Cennet senin cömert lütfunun neticesidir;

Cehennem ise öfkenin alevinden bir kıvılcım.

Sindi geleneğinde, Kemal Fakir (öl. 1927) tarafından yazılmış çağdaş bir Siharfî açık bir şekilde aynı düşünceleri dile getirir: sadece peygamberler Hız. Muhammed'in şakirtleri olarak gözükmek, Tevrat ve İncil de onun açıklamaları olarak görülür; Baloch, Tih akaryun, c. 1, s. 294- 303.

²⁵ Enamul Haq, Sufiism in Bengal, s. 94 n. 2. Aralık 1982'de, İstanbul'daki bir şeyhi sıkça ziyaret eden bir Türk kadın gururla şeyhin müritlerinin Hız. Muhammed'in gerçekte Allah ile aynı olduğunu iddia ettiklerini anlatmıştı-aklı kısa bir müslüman kadın olarak bu gibi insanlarla nasıl ilişkili kurabilirdi?

derken, onlar nasıl bu tehlikenin farkında olmazlardı ki?

Muhtemelen İbnü'l-Arabî'nin en sadık takipçilerinin bile böyle bir ifade karşısında tüyleri ürperirdi, çünkü "Rabb rab olarak kalır, kul da kuldur."

Hız. Muhammed'i içeren yaratılış hikayesinin bu tarz mitolojik süslemelerinin özellikle Hindistan muhitlerinde bilinmediği görülür. "Muhammed'in Nûr"u hakkındaki ifadelerini daha önce aktardığımız Ortaçağ Bengal şairi Şeyh Çand, ezeli Muhammed'in bedeninden dünyanın yaratılışını Vedalar mitolojisini anımsatan oldukça somut bir terminolojide betimler:

Yedi gök Muhammed'in bedeninin yedi parçasından yaratılmıştır

Birinci gök damakta, ikinci gök alında

Üçüncü gök burun deliklerinde

Dördüncü gök üst dudakta

Beşincisi, bilirsin ki, boğazda

Altıncısı yanakta

Yedincisi göbekte.²⁶

Cîlî'nin klasik sisteminde melekler Hız. Muhammed'in ruhsal güçlerinden yaratılmışlardır (İsrafil onun kalbinden, Azrail onun müfekkiresinden vs.)²⁷ Fakat Şeyh Çand okurlarına meleklerin Peygamber'in ezeli bedeninden meydana geldiklerini anlatır:

Farista [melek, Farsçada ferişte] İsrafil burnundan yaratılmıştır

Ve Azrail kulağından

Ağzından Zibril [Cebrail] meydana gelmiştir

²⁶ Qazi Abdal Mannan, "Sufi Literature in Bengal", s. II. Bu düşünce, bazıları gnostik Adam Qadmon mitlerinin etkilerini görmeyi yeğleseler de, Veda geleneğindeki Purusa saktâ'ı andırır. Fakat Bengal'de Hindistan etkileri Yakın Doğu mitolojisinden daha olasıdır.

²⁷ Bkz. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, s. 115-16.



Gözlerinden Mikail fırlamıştır

Her bir melekle 70,000 kez meydana gelmiştir

Her birisinden ve her meleğin saçından başka bir melek doğmuştur

300 milyon beden saçından 300 milyon melek meydana gelmiştir

Böylelikle Nur Muhammed'den yaratılış meydana gelmiştir.

Ve, yazarın belirttiğine göre, Allah'ın emriyle bu âlem Muhammed'in şakirdi haline gelmiştir.

Hz. Peygamber'in biricik konumunun ışığında, onun isminin yardım ve başarı sağlamak için sayısız duada ve hatta büyüsel ifadelerde kullanılmış olması şaşırtıcı değildir. İyi bir örnek, münacat-ı Kün fe-yekün, "Ol ve olu verir Yakarışı" diye isimlendirilmiş uzun bir Farsça duadır. Bu münacatta sadece bütün peygamberlerin, sahabelerin, imamların ve velilerin isimleri zikredilmiştir, "Muhammed'in şerefine" tarzındaki genellikle kafiyeli mısralarda veya ses tekrarlarıyla yapılmış kırklı yakarışlar da iyi bir örnektir; söz gelişi:

Muhammed'in ahlakının şerefi üstüne yemin olsun, khu, ve Muhammed'in saç lülelerine, gesu

Muhammed'in kalbinin şerefine, dil, ve Muhammed'in toprağına, gil

Muhammed'in güzelliğinin şerefine, cemal, ve Muhammed'in kemali şerefine, kemal

Muhammed'in zevkinin şerefine, zavk, ve Muhammed'in özleminin şerefine, şevk

Muhammed'in yolu şerefi üstüne, tarikat ve Muhammed'in kanununun şerefine, şeriat

Muhammed'in tacı şerefi üstüne, taj, ve Muhammed'in göksel yolculuğu şerefine, sefer

Muhammed'in zaferinin şerefi üstüne, za-

fer, Muhammed'in aracılığı şerefine, şefaât, ve Muhammed'in cesareti üstüne, şecaat.²⁸

"Hastalıkları uzaklaştırmak" niyetiyle okunan başka bir ilâhî, benzer kalıpları kullanır: kelime-i şهادeti şu ifade takip eder:

Dermanı veya ilacı olmayan ne bir hastalık, ne de acı vardır

Allah'ın Elçisi Muhammed'in şerefi üstüne yemin olsun

Ardından Hz. Peygamber'in sahabesinin ismi gelir, sonra aynı başlangıç nakaratı tekrarlanır. Böylelikle bütün sahabelerin ve halifelerin (veya benzer ilâhîlerde Peygamber'den ortaçağın önder velilerine kadar sûfî tarikatların mensuplarının isimleri) isimleri sayılır. Muhammed övgüsü, yine de, bütün bu ilâhîlerin odak noktasıdır.²⁹ Bunlar da dindarların peygamberlik zincirindeki ilk ve son Peygamber'in gücüne olan sarsılmaz inançlarını ve güvenlerini kanıtlar.

Hz. Peygamberin İslam tasavvuf geleneğinde, özellikle de popüler-on üçüncü asır sonrası sûfilikteki bu merkezi konumuna rağmen pek çok dış eleştirinin peygamberin ümmetinin dini hayatında oynadığı bu üstün rolün nadiren farkında olması şaşırtıcıdır. Bu durum Hindistan'daki Müslüman şiirin bazı Hindu yorumcuları örneğinden anlaşılır. Bir gurup Hindunun müslüman velilerin ateşli takipçileri olmasına ve hatta Urduca ve Sindice Hz. Peygamber'e övgü şiirleri yazmış olmalarına rağmen, pek çoğunun

28 S. B. Buhari, Cevahiru'l-evliya, s. 474-91; "By the Honor of Muhammed" yemini s. 485-86'de yer alır. Fakat daha erken tarihte, Kadı İyaz Şifa'sında (c. 1, s. 137, Andrae tarafından aktarılmıştır, Die person Muhammeds, s. 274) şunu iddia etmiştir: "Âdem Cennette bi-hakki Muhammed, Muhammed'in hatırı için bağışlanma dilemiştir".

29 Örnekler Miskin'in Lezzât-ı Miskin'de, c. 3, s. 65-74. Aşağıdaki paragraflarda, aynı kalıpları araya Hz. Peygamberin yakarışları sokularak büyük tasavvuf tarikatlarının liderlerinin isimleriyle yer alır.



Hız. Peygamber'e gösterilen tasavvufî saygının derinliğini kestiremedikleri görülür. İyi bir örnek Sindi sûfî-şair Şah Abdüllatif hakkındaki kapsamlı eserini 1889'da yayınlamış olan Lîlaram Watanmal'dır. Watanma, oldukça küçümser bir edayla şöyle yazmaktadır:

Şah Latif de Risale'sinin pek çok yerinde dinleyicisine Muhammed'i bir peygamber, hatta daha fazla bir şey olarak sevmenin zorunluluğunu vurgulamıştır. Peygamberi övmek için yazılmış kısmen bayağı dille bazı mısraların şairimize ait olmadığı doğrudur. Fakat, şairimizin Peygamber'e duyduğu eksiksiz sevgiyi ifade ettiği pek çok sahih mısra bulunduğu da inkar edilemez.... Ortodoks Muhammedîler kendisine Tanrı'nın baş peygamberi olarak inanmış olmalıdırlar. Fakat sûfiler, panteist doktrinleriyle tutarlı bir şekilde, Peygamber Muhammed'in sadece bir kurtuluş vasıtası olduğunu söyleyemez. ... Önce peygamberlerine inanıp, ardından da derece derece daha yükseğe, daha yükseğe yükselmelerine müsaade etmekle Şah Latif'in takipçilerinin zihinlerini yavaşça ve tedricen daha yüksek bir sûfilîğe yönlendirmek istediği söylenebilir.”³⁰

Sûfilîği az çok panteist, Vedaların monist mistisizminin biraz İslamileşmiş versiyonu diye açıklamaya çalışmış Watanmal, Sindi ve Pencabi sûfî şiirin bütün Hindu yorumcuları gibi, zahiri İslâm'ı biliyor olmalıdır, fakat, bunca asırdır türlü imgelerde ve sembollerde ifade edilmiş ve gerçekten de İslâm'ın geniş muhitlerindeki dini tecrübe için belirleyici olması itibarıyla, bir şefaataçı ve bir “nur sütunu”, insân-ı kâmil ve Peygamberlerin ilki ve sonuncusu olarak Hız. Muhammed'in merkezi rolünden büsbütün habersizdi.

Bununla beraber önemli bir gerçeği akıldan tutmak gerekir: Hız. Muhammed nurani yüksekliklere yüceltilmiş ve belirli bir

yönde Hristiyan din biliminde İlsâ'nın rolüyle karşılaştırılabilecek dereceye ulaşmış olsa bile, yine de bir insân-ı kâmil olarak “abduhu”, “Allah'ın kulu” ve yarattığı olarak kalır—yaratıkları arasında Tanrı'nın en sevgilisi, hiç kuşkusuz. Bazı şairler kasidelerinde normal sınırları aşmış gözükseler de, Hristiyan anlamıyla bedenlenme İslâmî gelenekte kesinlikle imkansızdı.

Asırlarca İslâm Ortodoksluğu, anlaşılır bir şekilde, pek çok kimseye abartılı ve İslâm'ın temel ruhuyla çelişir gözükken Hız. Peygambere gösterilen tasavvufî saygının gelişiminden rahatsızlık duymuşlardır. Onlar haklı olarak İslâm'ın merkez noktasının Hız. Peygamber'in şahsı değil, peygamber vasıtasıyla vahyedilmiş ve Kur'ân'da bulunan Allah'ın kelamı olduğuna dikkat çekmişlerdi. Yine de Hız. Peygambere duyulan coşkun sevgi, ona güven ve saygı, şiir yazımında ve halk dindarlığında belirleyici bir etken idi ve Müslümanlara hassas, tutkulu duygularını adayabildikleri beşeri bir obje sunmuştu. Hız. Peygamber'in beşer yönü ve ezeli İlâhî Zât'tan daha ulaşılabilir gözükken onunla insan insana karşılaşma imkanı, Müslümanları mutlulukla doldurmuştur. Belki de öncelikle Yaratan, İdare Eden ve Hakim Tanrı ile insan arasındaki sevecen karşılaşmanın mümkün görülmediği bir anlayışta dindar muhayyilenin bütün tasavvufî azametiyle yaratıkların sevgide, umutta kendisine yönelebildikleri ve ardından da yeni, renkli ve coşkun ifadelerde dile getirmiş oldukları bir şahıs olarak kalmış Peygamber saygısına yönelmiş olması sonraki İslam tasavvufunun “Gnostik” eğiliminin mantıksal sonucu idi.*

* Yazarın *And Muhammad is His Messenger* isimli eserinden bir bölümdür.

İBN ARABÎ'Yİ YENİDEN OKUMAK





Atila Ataman

Ahmed Midhat Efendi “Biz Müslümanlara felsefe beğendirmek zordur,” demişti¹. Böyle bir ifade bugün kolayca Müslümanların o meşhur düşünce tembelliğinden ve dinî fanatizminden şikâyet eden bir yakınma sanılabilir. İçlerinde biraz cerbeze gösterenleri aceleyle katlediveren (Hallac, Suhreverdi, Nesimî, vs.) Müslüman toplumlar ilk atılım yıllarında bir taraftan ganimet yığıp kitleleri kılıç zoruyla dinlerine katarken bir taraftan da Yunan felsefe ve bilimine ilgi göstermiş, ama Gazalî isimli bir mollanın ortaya çıkmasının ardından artık bunu bile yapmayarak sürekli kendi kendini tekrar edip onaylayan bir zihnî miskinliğin, etkileri hala sürmekte olan bir düşünme üşengeçliğinin içine gömülmüştür, dolayısıyla da onlara felsefe beğendirmek zordur... En azından, Ahmed Midhat’la çok yakın bir dostluğu bulunan Beşir Fuad rahatlıkla bunu iddia edebilirdi.

Beşir Fuad’ın hak vereceğini düşündüğüm cümlelerin olguyla pek fazla alakası olmadığını, en doğru sayılabileceği noktalar da bile gerçeğin ancak çarpıtılmış ve kısmî bir görüntüsünü sunabildiğini uzun uzadıya anlatmayı denemeyeceğim, çünkü ondokuzuncu yüzyıl oryantalizminden kalma bu tür yorumların bugün ancak popüler önyargılar olarak yaşadığını ve okuryazarlar tarafından ciddiye alınmadığını varsayıyorum. Örneğin Hallac ya da Suhreverdi gibi idam edilen sufi ve düşünürlere bakıldığında, idamın arkasında daima başka politik gerekçeler bulunduğu kolaylıkla görülebilir. Bu tür politik gerekçelerin yokluğundaysa, Hallac ya da Suhreverdi gibi dine dair tartışmalı yorumlar ileri süren değil, açıkça dine karşı çıkan Ma’arrî gibi biri Müslüman bir toplumun ortasında ra-

hatça yaşayabilmiş ve şiirleri rağbet de bulmuştu. Ya da Gazalî’nin filozofları din dairesinin dışında saymasına gerekçe oluşturan üç meselede kimi zaman Fahreddin Razî’nin kimi zaman Hocazade’nin Gazalî’ye karşı çıkarak filozofların görüşünü onayladığını tesbit etmek mümkündür. Kısacası, Ahmed Midhat’ın bahsettiği kolay kolay felsefe beğenmemeli hali anti-entelektüalist ve cahilce bir bağnazlığın değil, tam tersine, felsefe adına getirilen yeni önerilerin daha güdük bir bilgi ve daha anlamsız bir dünya kavrayışı sunmakta oluşunun sonucuydu. Öyle ki Beşir Fuad kolayca felsefe beğenip bu coğrafyanın ilk kararlı ve yöntemli pozitivist haline gelirken, *Metelib ve Mezahib*’in bir dipnotunda Hegel felsefesini değerlendiren Elmalılı Hamdi onda “vahdet-i vücud” anlayışının yetersiz bir parçasından başka bir şey görmez. Burada Elmalılı Hamdi’nin yorumunu tartışmayacağım (Hegel’i Batı düşünce tarihi bağlamında ele almak gerekir ve o zaman eserinin vahdet-i vücudun daha çocuksu ve yüzeysel bir versiyonundan daha fazlasını temsil ettiği fark edilebilecektir, ama yine de belki –bu özel bağlam dışında– Hegel’in en derin olduğu yer tam da Elmalılı Hamdi’nin onu sûfilerle kıyaslayabilmiş olduğu yerdir), fakat eski birikime sırt çeviren ve kolayca felsefe beğenir hale gelen Beşir Fuad’ın Hegel’inkinden çok daha sığ bir öğretinin militan savunuculuğunu benimserken Elmalılı Hamdi’nin Hegel’i kendi klasik formasyonunun terimleri içinde değerlendirmeye meyledip pek de önemseyememiş olmasının altını çizmek gerekiyor, çünkü işte tam da bu zıtlık Müslümanların niçin zor felsefe beğendiğini açıklamaktadır.

Modern Batı’yla karşılaşma ve modern dünyanın bir parçası haline gelme sürecinin iyi bilinen sancıları içinde (ki Ahmed Midhat’ın alıntılıadığımız cümlesinin telaffuz edilme nedeni de bu sürecin sancılarında başka bir şey değildir) Müslüman okuryazarların genellikle Elmalılı Hamdi’ninkiden çok Beşir Fuad’inkine

1 Aktaran: Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 2006, s. 416.



benzeyen bir psikoloji ve tavra sahip olduğunu iddia etmek zor olmazdı. Sadece son onyıllarda bile birçok kişi “postmodern” olarak tanınan düşünürlere özel bir ilgi gösterdi, çünkü pozitivizmin ve çeşitli ideolojilerin tehditkar reddedişlerine karşı postmodernizmin herhalde dindarlığa bir nefes alma alanı açacağını düşünüyorlardı. Post-modernizmin sadece Aydınlanma’yı ya da pozitivizmi değil, ama mutlak bir gerçekliğin mutlak bir bilgisine ilişkin her türlü iddiayı sorguladığını çok fazla dikkate almamak tercih ediliyordu. Ya da Popper’ın bilim felsefesi iyiydi, çünkü yanlışlanabilir olmayan iddiaların bilimsel sayılamayacağını öğretiyordu ve böylece geri çekilen bilim dinî duygunun rakibi olarak sunulamayacaktı. Bazı analitik dil felsefeleri kabul edilerek dinî önermelerin alanıyla bilimsel önermelerin alanının mutlak ilgisizliği de savunulmuştu. Ama bu durumda dinin artık bir bilgi değil de bulanık ve ne idüğü belirsiz bir duygudan ibaret hale geleceği ve “Allah birdir” ya da “Allah üçtür” önermeleri veya “İdam cezası bazı hallerde doğrudur” ya da “İdam cezası hiçbir halde doğru değildir” önermeleri arasında “bilgi”ye dayandığını iddia eden hiçbir tercih yapılamayacağı, çünkü “bilgi” kavramının artık pek de bilinmeye değmeyecek şeylerin düzeyine indirgendiği fark edilmemişti. Bu örnekleri sayfalarca uzatmak ve siyaset ya da ekonomi gibi daha pratik alanlara doğru genişletmek pekala mümkün, ama Mevdudî, Seyyid Kutb ya da Ali Şeriatî gibi samimiyetinden ve birer kişilik olarak değerinden kuşku duyulamayacak sayısız insanın bütün mesaisini ve hayatını kıymetsiz hale getirebilmiş bu tür karışıklıkları sadece hatırlamak bile fazlasıyla cansıkıcı olacaktır. Sonuçta, bugün hala ya doğa bilimlerindeki birtakım kuramları ayetlere delil getirmekle ya da beş yüzyıl önce Galileo’nun ifade ettiği fikri tam tersi bir amaçla kullanarak vahyin fizik öğretmeye değil, hidayet etmeye yaradığını tekrarlamakla uğraşabildiğimiz ortadadır.

–Eskilerse âyetleri kuramlara delil getiriyor ve bunun taşıdığı metodolojik sorunların ve kesinsizliğin de gayet iyi farkında oldukları için, Galileo’nun itiraz ettiği çağdaşlarının aksine, başka kuramlara başka ayetleri delil getirmeye devam ediyorlardı.

Bu aşık bunalımı aşmak adına yapılması gereken ilk şeyin klasik birikimin mümkün olduğu kadar derinlemesine anlaşılması ve yeniden değerlendirilmesi olduğu açıktır. (Ne var ki bu ilklilik mantikî bir sıralama açısından geçerlidir ve olgusal bir kronolojiyle çakışması zorunlu değildir, yani müslüman toplumların önce kendi birikimlerini daha doğru ve kapsamlı anlayıp sonra da mevcut dünyada daha anlamlı bir yer işgal etmesi gerekmez, belki de önce bütün bu kafa karışıklıklarıyla beraber daha anlamlı bir konuma kavuşup sonra birikimlerini daha iyi algılayabilir hale gelirler). Hal-i hazırda, benim görebildiğim kadarıyla, İslâm öğretisine ve düşünce birikimine dair en önemli bütünsel değerlendirmeler Fazlurrahmân, Muhammed Abid Cabirî ve Seyyid Hüseyin Nasr’ın eserleri tarafından temsil edilmekte ve çok farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Fazlurrahmân fıkıh ve benzeri dinî ilimlerin klasik birikimine karşı sorgulayıcı ve eleştirel bir tavır takınır ve modern düşünceyle mümkün olduğu kadar geniş bir temas içinde olmaya çalışırken Seyyid Hüseyin Nasr klasik dinî ilimlerin eleştirel bir değerlendirmesine de modern düşünceyle temas kurmaya da öncelikli bir yer vermez. Ya da tasavvuf Muhammed Abid Cabirî açısından *Corpus Hermeticum*’dan uzun bir alıntıyla açıklanıp geçilebilecek bir şeyken Seyyid Hüseyin Nasr tarafından bütün İslâm geleneğinin merkezine yerleştirilir, ilh... Ama herhalükarda, her üç düşünür tarafından da ilk olarak ilgilenilenin (Dücane Cündioğlu’nun ifadesiyle) *vaz’-ı cedid değil keşf-i kadim* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ve öyle anlaşıyor ki Seyyid Hüseyin Nasr’a göre *keşf-i kadimin* ardından bir *vaz’-ı cedid*, tam da Ahmed Midhat’ın Müslümanların kolay fel-



sefe beğenmediğini söylemesi gibi, çok anlamlı görülemeyecek ve gereksizleşecekken Rahman ya da Cabirî'ye göre *keşf-i kadim* ancak *vaz'-ı cedidin* zorunlu temeli olarak anlamlıdır. Aslında üç düşünürün kesin olarak birleştiği nokta, herhalde, klasik birikimin yeniden değerlendirilmesinin zorunluluğu tesbitinden çok öteye geçmiyor.

Burada Rahman ve Cabirî tarafından da kültürel belirleyiciliği ve tarihsel önemi reddedilmeyen, Nasr tarafındansa İslâm'ın hem geçmiş geleneğinin hem de muhtemel geleceğinin kalbi olarak gösterilen tasavvufun sık sık Şeyh-i Ekber ("en büyük şeyh") ünvanıyla anılmış temsilcisi Muhyiddin İbn Arabî üzerine modern dönemde kaleme alınmış araştırmaların belli başlılarına işaret etmeyi amaçlıyorum. İbn Arabî'nin eserinin sûfiler arasında gördüğü rağbet iyi bilinmektedir ve zaten Şeyh-i Ekber lakabı da bunu ifade eder. Dolayısıyla onun eseri hakkında bizzat öğrencisi Sadreddin Konevî'yle başlayıp Emir Abdülkadir Cezayirî'ye, Ahmed Avni Konuk'a, hatta Humeynî'ye kadar uzanan klasik bir yorum geleneği zaten mevcuttur ve hacimli bir kütüphane oluşturmaktadır. Ancak burada klasik üslup ve geleneksel bir süreklilik içerisinde telif edilmiş bu literatüre değil, modern akademi içinde ve onun üslubu ve yöntemleriyle yazılmış metinlere değineceğim. Çünkü geleneksel süreklilik içindeki okuma ve yorumlamanın bugün aynı üslupla tekrar edilmesi ancak Daryush Shayegan'ın bir şizofreni durumu olarak teşhis ettiği tavrın benimsenmesiyle mümkün olabilir. (Ve mesela Şerif Mardin'e göre, Bediüzzaman Said Nursî'nin eserinin bütün önemi o dönemki okurlarına böyle bir şizofreni içinden çıkma ve geleneksel zihin haritalarıyla modern bir dünyada da yön bulabilir ve hareket edebilir hale gelme olanağı vermesindedir).

Aslında, ilk anda kültürel bir yenilginin sonucu ve kabullenilmesinden başka hiçbir şey değilmiş gibi duran bu yeni ve köken

olarak yabancı bir üslup benimseme zorunluluğu, sadece İbn Arabî araştırmalarının tarihindeki temel eserlere göz atıldığında bile görülebileceği gibi, bu yeni dili ve onun içinde ifade edilmesi mümkün olan ya da olmayan fikirleri dönüştürme imkânını da sunmaktadır. Örneğin tasavvufun bugün kullandığımız anlamda "akademik" (ve dolayısıyla da Humboldt'un ve başkalarının ardından modern dünyanın bir ürünü olarak oluşmuş) araştırmanın bir konusu olarak ortaya çıkışının tarihi Friedrich Tholuck'un *Sûfismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* eserinin yayınlandığı 1821 yılı olarak gösterilebilir². Bu metin, sadece başlığının bile ("Tasavvuf ya da İran'ın Panteist Teosofisi") anlattığı üzere, Batı dünyasında hakim olan ve konunun anlamlı bir kavrayışını edinmeyi olanaksız kılacak her türlü yanlışı barındırmaktadır: Tasavvuf için kullanılan "teosofi" kavramı, her ne kadar daha sonra çeşitli spiritüalist akımlar tarafından da benimsenmişse bile, asıl itibarıyla nötr ve zararsız bir kavramdır ve "hikmet-i ilahî"den daha bulanık bir şey ifade etmez. Ama "panteizm" kavramı fazlasıyla indirgeyici ve tasavvuf öğretisini tanımlayabilecek genişlikten tamamen mahrumdur. Tasavvufu daha az geniş ve daha az derin bir öğreti olarak tasarlayanların bu "panteizm" kelimesinde bir sorun görmeyebileceğini kabul ettiğimiz zaman dahi, sözkonusu panteizmin özel olarak İran'a izafe edilmesi bir sorun olarak kalacaktır. Tholuck'un İran'a yönelik vurgusu sadece o devirde Batılıların tasavvufu öncelikle Fars şiiri üzerinden tanımasıyla ilgili değildir. Ama tasavvufun Sâmi ruhunun kısır monoteizmine karşı coşkun Hint-Avrupa yaratıcılığının, yani Araplara karşı İranlıların bir isyanı olarak değerlendirilmesini, olgusal olarak birkaç

2 F. Tholuck, *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Berlin, 1821. Genel olarak tasavvuf hakkındaki akademik araştırmaların tarihi üzerine daha detaylı bir tanıtım için, bk. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara, 2001, s. 312 vd.; A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, Oxford, 1942, s. 84 vd.



cümlede hemen çürütülebilecek olmasına rağmen çok revaçta olan saçma ve ırkçı bir fikri yansıtır.

İbn Arabî araştırmalarının serüveni de genel olarak tasavvufun serüveninden daha şanslı başlamayacaktır. Nyberg 1919'ta İbn Arabî'nin *Ukletu'l-Müstevfız, Et-Tedbiratu'l-İlahiyye ve İnşau'd-Devair* isimli risalelerini yüzelli küsur sayfalık bir girişle bastığında³ konuyu Tholuck'a kıyasla çok daha yakından bilmekte ve iyi kavramaktadır gerçi. Ama Asin Palacios'un *Hıristiyanlaşmış İslâm* başlıklı kitabında İbn Arabî hakkında da, İslâm ve tasavvuf hakkında da her türlü tuhafılık mevcuttur⁴. Aslında Asin Palacios bir akademisyen olarak çalışkan ve insan olarak da etkileyici bir figürdür. Dante'nin kullandığı İslâmî kavram ve fikirler üzerine bugün hala tartışılan ve bazı açılardan dikkate alınan görüşler ileri sürmüştüğü gibi İbn Arabî'nin isminin nisbeten daha geniş bir akademik ilginin konusuna dönüşmesi de onun eserinin ardından ya da en azından onunla eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. (Hatta akademisyenlerle, allamelerle ya da dindar hıristiyanlarla fazla alışverişi olmayacağı düşünülebilecek biri, *Le Chien Andalou* ve *Belle de Jour*'un yönetmeni Bunuel bile otobiyografisinde Asin Palacios'u ilgi çekici, saygı uyandıran ve bilgin bir kişi olarak anacaktır). Ama bütün bunlara rağmen, tasavvufu Hint-Avrupa ruhunun, Platon felsefesinin, gnostisizmin ya da herhangi başka bir şeyin basit bir uzantısına indirgeme eğilimi onda da tam olarak mevcuttur ve kendi namına hıristiyanlık etkisini önermektedir.

Oryantalistlerin nisbeten daha ciddiye alınır bir İbn Arabî monografisine kavuşması için Afifi'nin 1939'da *Muhyiddin İbn Arabî'nin Mistik Felsefesi* üzerine yayımla-

yacağı eseri beklemek gerekmiştir⁵. Bu eser belki Philon gibi bir dizi isimle İbn Arabî arasındaki akrabalığı fazla abartmaktadır, ama hiç değilse Platoncu filozofların ya da hıristiyan mistiklerin Arapça ya da Farsça basit bir tekrarından ibaret yüzeysel bir tasavvuf anlayışı önermekte değildir. Üstelik Asin Palacios ve Ebu'l-Ala Afifi'nin çalışmalarının tamamlandığı bu yıllarda sadece üniversitelerin İslâmiyât bölümleri daha gelişmiş hale gelmekle kalmamış, ama yirminci yüzyılın ilk yarısındaki en egzantrik düşünür ve sûfilerden birinin, René Guénon'un eserlerinden birçoğu da yayınlanmıştır ve onun izini takip edenler İbn Arabî yorumculuğu literatürüne yepyeni bir ivme kazandıracaktır.

Guénon'un belli başlı görüşleri, eğer aşırı derecede kabalaştırmaktan kaçınılmayacak olursa, şöyle özetlenebilir: Modern dünya kelimenin en tam ve en mutlak anlamında bir sapmadır, modern felsefe ve bilim kendi kendinin farkında olmayan bir cehalet (eski tabirle cehl-i mürekkeb) ve şaşkınlıktır, modern sanatsa çirkinlikten ibarettir. Bunun karşındaysa, bütün geleneksel öğretilerde farklı biçimlerde ama daima aynı içerikle dile getirilmiş hakikat (ki *advaita vedanta*, tasavvuf ya da taoizm gibi farklı öğretiler onun farklı vechelerini farklı tarzlarda ya da farklı mükemmellik derecelerinde ortaya koymuştur) bulunmaktadır. Geleneksel toplumlar şu veya bu şekilde ve şu veya bu derecede bu hakikate uygun olarak örgütlenmiştir ve dolayısıyla metafizik anlamda gelenek (hakikati idrak etmiş kişilerin insanötesi bir kaynaktan gelen ve düzenli bir silsile şeklinde tarih içinde aktarılan öğretisi) ve sosyolojik anlamda gelenek (örfler) birbirleriyle -tıpkı vahyedilmiş şariat örneğinde zaten birbirlerine bağlı oldukları gibi- ilişkisiz değildir ve birbirleri-

3 H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabi*, Leyde, 1919.

4 Asin Palacios, *El Islam Cristianizado*, 1931.

5 E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939; *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, ikinci baskı, İstanbul, 1999.



ni destekler. İşte bu temel çerçeve içinde, Guénon dinler tarihi, mitoloji, ezoterizm ve felsefe başlığı altına yerleştirilebilecek bütün temel konularda devrinin genel eğilimleri ve akademisiyle hiç uzlaşmayacak, ama Ananda Coomaraswamy ya da Mircea Eliade gibi dikkatli okuyucuları tarafından fazlasıyla önemsenmiş ve yer yer de genel okuyucu ve akademi tarafından daha rahat değerlendirilebilecekleri bir üslupla yeniden ifade edilmiş zengin bir yorumlar külliyatı sunmaktadır.

Guénon geleneğin hala görünür olan en eski şeklini temsil ettiğini (ve üstelik Batılı okurları tarafından İslâm'a kıyasla daha önyargısız algılanabileceğini) düşündüğü hinduizme ve geleneğin nihaî şeklini temsil ettiğini düşündüğü İslâm'a özel bir önem vermektedir ve geleneksel bir toplumda yaşamak adına Fransa'yı terk ederek Mısır'a yerleşmiş, orada da vefat etmiştir. Eserinin alımlanışı üzerine pekçok şey söylemek ve onu kimi zaman rahatsızlık, kimi zaman küçümseme ve kimi zaman da hayranlıkla anmış birçok isme işaret etmek mümkün. Ben Umberto Eco'nun temkinli alaycılığını ya da Cemil Meriç'in afallamış hayranlığını da içerecek uzun bir liste sunmak yerine Abdülhalim Mahmud'un Muhasibî üzerine yazdığı monografinin girişini hatırlatmakla yetineceğim: A. Mahmud, Muhasibî'nin devrindeki düşünce akımları olarak bizzat Muhasibî'nin temsil ettiği maneviyat ağırlıklı din anlayışını, İbn Hanbel'in temsil ettiği selefi ve muhafazakarlık ağırlıklı din anlayışını ve Mu'tezile'nin "akılcılık" olarak tanımladığı din anlayışını saydıktan sonra bunların aslında insan mizacının farklı görünümlerine denk geldiğini ve dolayısıyla da her devirde bir karşılıkları bulunduğunu söyler ve o esnada da bu üç eğilimden akılcılığın Muhammed Abduh, selefililiğin Cemaleddin Afganî ve maneviyatı merkeze alan tavrına Şeyh Abdülvahid Yahya tarafından temsil edilmekte olduğunu belirtir. Abdülvahid Yahya'nın René Guénon'un

İslâm'ı kabul ettikten sonra aldığı isim olduğunu bildiğimize göre, galiba, Abdülhalim Mahmud'un Guénon'u büyük Müslüman düşünürler ve arifler arasında saydığını iddia etmemek için hiçbir sebep bulunmamaktadır.

Guénon'un okuru onun oryantalist kavramları aynen izleyerek tarihdışı bir Doğu ve Batı zıtlığı önerip modern ve geleneksel ayrımını kimi zaman karikatüre vardırıldığını ya da modern düşüncenin eksiksiz bir bütün olarak tamamını ve her açıdan mahkum ederken abartılı bir tepkisellik gösterdiğini rahatlıkla düşünebilir, ama bu çeşit haklı eleştirilerin ardından bile eserinin değeri ve etkileyciliği ortadan kaybolmayacaktır. Ve Seyyid Hüseyin Nasr üzerindeki bariz, Toshihiko Izutsu gibi isimler üzerindeki dolaylı ya da itiraf edilmemiş etkisi bir tarafa bırakıldığında bile, Guénon'un tasavvufa ve dolayısıyla da onun yetkin bir temsilcisi olarak İbn Arabî'ye verdiği değer sayesinde İbn Arabî araştırmaları birçok önemli çalışmayla zenginleşmiştir. Guénon'un doğrudan öğrencisi olan Michel Valsan ömrünü İbn Arabî üzerine çalışmakla geçirmiş ve Charles-André Gilis ya da Michel Chodkiewicz gibi velut isimleri İbn Arabî'nin eserine "inisiye" etmiş, Titus Burckhardt'sa tamamen Guénon'dan mülhem bir yaklaşımı temsil eden *İbn Arabî'ye Göre İslâm Astrolojisinin Manevî Anahtarı* isimli küçük fakat kıymetli eserini kaleme almıştır⁶.

Guénon'un tek bir kişi olarak yarattığı doğurgan etkiyle bir ölçüde kıyaslanabilecek yegane eser herhalde Henry Corbin'in olabilir. Corbin genel İslâm düşünce tarihini Yunanca eserlerin tercüme edilmesiyle başlayıp İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğuyla sona eren, yani kendi içinde bir bütün ve süreklilik olarak değil de Batı dü-

6 T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn Arabî*, Paris, 1950. Mehmet Temelli tarafından tercüme edilmiş ve Burckhardt'ın bir diğer eseriyle mücellet olarak basılmıştır: *Astroloji ve Simya*, İstanbul, 1999.

şünce tarihine olan etkisinden ibaret arızî bir uğrak olarak ele alan Avrupa-merkezli paradigmanın ilk kararlı reddini sunmasının ötesinde, aynı zamanda *İbn Arabî’de Yaratıcı Muhayyile* başlıklı bir çalışmanın da yazarıdır⁷. Onun alem-i misal karşılığında kullandığı *mundus imaginalis* kavramı sadece daha sonraki tasavvuf araştırmacıları tarafından dikkate alınmakla (ve kimi zaman da abartılı bir şekilde vurgulanmış olduğu belirtilerek eleştirilmekle) kalmamış, ama Antoine Faivre gibi başka kültürlerle ait “ezoterizm”leri araştıran yazarlar tarafından da merkezî bir önemde görülmüştür.

Toshihiko Izutsu da *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sûfism and Taoism* başlıklı eserinde⁸ taoizm ve İbn Arabî’yi karşılaştırma amacını açıklarken Corbin’in farklı ezoterik öğretiler arasında sezmiş olduğu “tarihötesi diyalog”a atıf yapacaktır. Çalışmasının ilk bölümünde *Fusûs*’ta sunulduğu şekliyle İbn Arabî’nin ontolojisinin düzenli bir özeti (İbn Arabî külliyyatının geri kalanına birkaç istisna haricinde hiç değinmeden ve klasik yorumculuk geleneğinden de sadece Kaşanî ve Balî Efendi’nin *Fusûs* şerhlerine yaptığı birkaç göndermeyle yararlanarak) oluşturan Izutsu, ikinci bölümde de aynı türden bir özeti bazı taoist metinler için hazırlar ve şu sonuca ulaşır ki birbiriyle tesbit edilebilir hiçbir tarihsel ilişkisi bulunmayan bu farklı öğretiler temelde aynı ya da çok benzer bir bilgi kuramı ve varlık anlayışı önermektedir. Yeterince temkinli bir akademik üslup içinde ortaya konulan bu olgunun Guénon gibi insanötesi bir kaynağa mı yoksa Jung gibi insan doğasının en derin özüne mi bağlanacağı (ya da bu ikisinin son tahlilde aynı kapıya çıkıp

çıkmayacağı) üzerine aceleci bir görüş bildirmekle ilgilenmeyen Izutsu, bunun yerine, Corbin’in “tarihötesi diyalog” ifadesini hatırlatacak ve bu sayede “Doğu metafiziklerinin üstdili”ni belirlemenin mümkün ve anlamlı hale geldiğini belirtecektir. Izutsu’nun eseri sadece böyle bir amaç tanımlamış ve bu yönde bir mesai vermiş olması itibarıyla bile dikkat çekici olurdu, ama aynı zamanda İbn Arabî ontolojisinin bugün de tasavvuf kültürüne önceden aşinalığı olmayan okura ilk elde tavsiye edilebilecek bir değerlendirmesini sunmakta ve bu açıdan ayrıca değer kazanmaktadır. Gerçi Izutsu’yu okumakla yetinecek biri İbn Arabî’nin öğretisinin fazlasıyla sistemli bir felsefe görünümü taşıdığı izlenimini edinebilir ve bu eser bu nedenle eleştiri konusu da olmuştur, ama ne mutlu ki Chodkiewicz’in çalışmalarına ve Chittick’in hazırladığı antolojilere bakmayı da ihmal etmeyecek okur bu tuzaktan rahatlıkla kurtulabilme imkanına sahiptir.

Böylece, Guénon’un bütün modernliği ve onun bütün bilim ve felsefesini kuran paradigmaları uzlaşmaz bir üslupla reddeden ve Corbin’in de en azından bunları ciddi şekilde sorgulayan ve alternatiflerini değerlendirmeye çalışan eserlerinin ardından gerek genel olarak tasavvufu değerlendirme tarzı gerek İbn Arabî’ye ilişkin bakış açısı ve onun üzerine yapılan çalışmalar, en azından belli insanlar nazarında, önemli bir biçimde zemin değiştirmiş ve Nyberg, Asin Palacios ve hatta kısmen Afîfî’ninki gibi çalışmalar sadece kullandıkları olgusal malzeme bakımından değil, ama merkeze aldıkları ya da önerdikleri bakış açıları itibarıyla da bir çeşit antikadan ibaret hale gelmiştir.

Bakış açısındaki bu fazlasıyla kökten dönüşüm İbn Arabî’ye ilişkin olgusal bilgiye gerçek bir derinlik kazandıran çalışmalar tarafından da ayrıca destekleniyordu. Daha önce Afîfî *Fusûs*’un bir tahkiki neşrini hazırlamış, ama tıpkı Nyberg’in *Kleinere Schriften*’deki tahkiki için neredeyse

7 H. Corbin, *Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Paris, 1977.

8 T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966-1967, I-II. Her iki cilt de Ahmet Yüksel Özemre tarafından tercüme edilmiş ve İbn Arabî’yi ele alan ilk cilt *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar* (İstanbul, 1998) adıyla yayınlanmıştır.



tesadüfî bir nüsha seçimi yapmış olması gibi, o da *Fusûs*'un Konevî tarafından istinsah edilmiş ve Türkiye'de bulunan nüshası ya da Konevî'nin silsilesindeki *Fusûs* şarihlerinin önerdikleri metinler yerine Mısır kütüphanelerindeki nüshaları kullanmıştı. Aslında Nyberg ve Afîfî'nin bugün tekrarlanırsa pek mazur görülemeyecek bu tercihleri, o tarihte ellerinin altındaki ulaşım ve erişim imkanları düşünüldüğünde anlaşılır olmakta ve mesailerinin değerini hiçbir şekilde azaltmamaktadır. Ama Osman Yahya'nın 1964'te yayınlanan *İbn Arabî'nin Eserlerinin Tarihi ve Tasnifi* başlıklı iki ciltlik çalışmasına⁹ bakıldığında, bu çeşit zorluklardan da tozlu raflar arasında geçirilen saatlerden de yılmamış olağanüstü bir azmin abidesiyle karşılaşılacaktır. Osman Yahya ulaşabildiği bütün kütüphanelerde İbn Arabî'ye ait olan ya da ona atfedilen yazmaları gözden geçirmiş, matbu nüshaları ve çevirileri değerlendirmiş ve sonuçta da İbn Arabî külliyyatı üzerine çalışmak isteyen herkesin daima müracaat etme ihtiyacı hissedeceği temel bir başvuru kaynağı ortaya koymuştur. Yine Osman Yahya *Futûhât*'ın bir tahkikli neşrine girişecek, ama 1972'de başladığı yayın birçok sene boyunca devam ettikten sonra tamamlanmamış olarak kalacaktır.

Izutsu aracılığıyla (sadece bir yönü itibarıyla da olsa) fikirlerinin genel okura yönelik nisbeten çok düzgün bir özetine kavuşan İbn Arabî, Osman Yahya aracılığıyla da olağandışı hacimdeki külliyyatının kullanışlı bir bibliyografyasına sahip olur. 1981'deyse klasik tasavvufî birikimle ve özel olarak da İbn Arabî'yle ister okur olarak ister uzmanlaşmış bir araştırmacı olarak ilgilenen, konu hakkında anlamlı bir fikir sahibi olmayı isteyecek istisnasız herkesin muhakkak elinin altında bulundurmaya arzu edeceği bir diğer temel başvuru eseri, Suad Hakim'in İbn Arabî'nin kavramsal *lexiconunu* ortaya koyduğu hacimli *El-Mu'cemu's-Sufî*'si ya-

ynlanmıştır¹⁰. Osman Yahya'nın ardından, Suad Hakim de titiz ve çalışkan bir akademisyenlik ve etkileyici bir tutkunluğun biraraya gelmesiyle ancak mümkün olabilecek vazgeçilmez bir çalışma ortaya koymuştur.

Öğretinin görece düzgün bir sunumunu, kapsamlı bir bibliyografyayı ve kapsamlı bir sözlüğü artık Batı kökenli, ama tasavvufu sadece akademik bir araştırma alanı olarak görmeyip konularına karşı içten ve hayatî bir muhabbetle dolu bir dizi ismin çok değerli eserleri takip edecektir. Michel Valsan'ın öğrencisi olan Michel Chodkiewicz 1986'da *Hâtemu'l-Evliya: İbn Arabî'ye Göre Nübüvvet ve Velayet*'i, 1992'deyse *Sahilsiz Bir Umman*'ı yayımlar¹¹. İlk çalışma İbn Arabî'nin merkezî bir yer verdiği nübüvvet ve velayet kavramlarını ve hakikatin tarihsel açılımıyla peygamberler tarihini birbiriyle mezceden görüşlerini ele almakta ve *Risaletu'l-Envar* üzerine bir şerhle sona ermekte, ikinci çalışmada İbn Arabî'nin anladığı şekliyle şeriat kavramı, işarî tefsir, ve Kur'an metninin genel olarak salikin kat ettiği menzillerle ve özel olarak da İbn Arabî'nin eseriyle olan ilişkisi incelenmektedir. Michel Chodkiewicz'in kızı olan Claude Addas ise 1989'da İbn Arabî'nin biyografisini konu alan çalışmasını yayımlar¹². İbn Arabî'nin hayatının o zamana kadar düzgün bir biçimde tasnif edilmemiş olgusal kronolojisini sunan bu eser, ayrıca, ancak yazarının konusuna duyduğu derin muhabbet ve bağlılık sayesinde olanaklı kılınabilecek bir sıcaklık da taşımakta ve İslâm tarihinin en tanınmış çehrelerinden biri olan İbn Arabî'nin, tasavvuf tarihi boyunca bu denli etkili olmuş eserlerin ardındaki insanın bir hayat hikayesi vasıtasıyla anlaşılabilmesi mümkün oldu-

9 Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, Dimaşk, 1964, I-II.

10 Suad el-Hakim, *El-Mu'cemu's-Sufî*, Beyrut, 1982; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.

11 Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1986; *Un océan sans rivage: Ibn Arabî, le Livre et la loi*, Paris, 1992; *Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul, 2003.

12 Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris, 1989; *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, dördüncü baskı, İstanbul, 2009.



ğu kadar anlaşılabilmesini sağlamaktadır. Addas'ın biyografisi bugün hala konu hakkındaki temel eser olmayı sürdürmektedir ve daha sonra yayınlanan bazı çalışmalar içerik bakımından Addas'ın metnin kısmî özetleri niteliğindedir.

Yine 1989'da William Chittick *The Sûfî Path of Knowledge*'ı yayınlı¹³. *Futûhât*'tan seçilmiş metinlerin açıklamalı bir çevirisi olan bu kitabı 1998'de yayınladığı ve yine açıklamalı bir *Futûhât* antolojisi olan *The Self-Disclosure of God* izleyecektir¹⁴. Belirli bir temanın (bilgi ya da kozmoloji) etrafında örülmüş *Futûhât* alıntıları ve bunlar arasındaki ilişkiyi göstermek üzere de Chittick'in yorumlarını içeren bu çalışmalar, öyle sanıyorum ki, *Futûhât* metninin tamamına ve orijinaline erişimi olan okurlar için bile yarasız sayılamaz. Aslında, Chittick'in bu güldesteleri ve Michel Chodkiewicz'in editörlüğünde hazırlanan bir diğer *Futûhat* seçkisi olan *Meccan Illuminations* Batılı okurun İbn Arabî hakkında bir fikir sahibi olmak adına Addas ve Izutsu'nun ardından hemen gözden geçirmesi gerekecek eserlerdir. Chodkiewicz'in editörlüğündeki *Futûhât* seçkisi, Chittick'ten farklı olarak İbn Arabî'nin öğretisinin bazı temaları hakkındaki *Futuhât* metinlerini birarada sunmayı değil, *Futûhat* isimli eserin tamamı hakkında okura bir fikir vermeyi hedeflemekte ve bu amaçla biraraya gelmiş çevirmenlerin ilginç listesi sayesinde İbn Arabî üzerine çalışan tasavvuf araştırmacılarının bir galerisi hüviyeti de taşımaktadır¹⁵. Aynı şekilde, 1977'de İngiltere'de kurulan İbn 'Arabi Society'nin her altı ayda bir yayınlanan dergisi *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* de araştırmaların genel manzarası hakkında bir izlenim edinilebilmesini sağlayacaktır.

Burada artık hacimli bir literatür oluşturmaya başlamış olan modern İbn Arabî araştırmalarının eksiksiz bir listesini sunmaya kalkışmadığım için ne Nasr Hamid Ebu Zeyd'inki gibi ilginç denemeleri, ne Seyyid Celaleddin Aştıyanî ya da Abdülbaki Miftah'inkiler gibi geleneksel İbn Arabî yorumculuğuyla çok sıkı bir temas içindeki eserleri ne de M. Takeshita gibi birçok akademisyen ve birçok Batılı muhtedinin şu veya bu kıymetteki çalışmalarını anacağım. Özellikle vurgulamak istediğim şey İbn Arabî'nin anlaşılması konusunda Nyberg ve Asin Palacios'tan beri kat edilmiş olan büyük mesafe ve bu süreçteki belli başlı köşetaşlarından ibarettir. Ve işte bu mesafe sayesinde bugün İbn Arabî araştırmalarının anlamlı bir olgunluk derecesine ulaşmış olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Ne Izutsu'nunki gibi arkaplanında derin bir paradigma değişikliği önerisi getiren ne de Chodkiewicz, Chittick ya da Addas'inkiler gibi yazar ve konusu arasındaki özel bir mensubiyet ilişkisinin damgasını taşıyan, ama ele aldığı konuda ciddi bir tarihsel inceleme sunan Alexander Knysh'inki gibi eserler¹⁶ artık herhalde yeni bir standart temsil etmekte ve bize yetkinlik açısından bunun aşağısında kalacak çalışmaları başarsız sayma hakkını vermektedir.

İslâm coğrafyasının başka bir köşesinde Abdülkadir Geylanî'nin vefat etmiş olduğu yıl Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğan İbn Arabî ömrünün önemli bir bölümünü seyahatlerle geçirmiş, İspanya ve Orta Anadolu arasında kalan uzun bir güzergahı, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'yi kat etmiş olduğu gibi Irak ve Hicaz'da da bulunmuş (zaten *Et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye* isimli eserinin başlığı Musul'daki zamanlarına, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye* başlığıysa Mekke'deki zamanlarına işaret eder), ve en sonunda Şam'da vefat etmiştir. Bu denli geniş bir coğrafyada gezmiş

13 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York, 1989.

14 *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology*, New York, 1998.

15 *Les Illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations*, ed. M. Chodkiewicz, Paris, 1988.

16 Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, 1999.



ve bu kadar çok sayıda şehirde bulunmuş olmasının dolaysız bir sonucu olarak Mürsiye, Konya ya da Şam tasavvuf tarihinin bu büyük arifinin hatırasıyla övünme hakkına sahiptir. Üstelik pekala iddia edilebilir ki İslâm coğrafyasının Fas'tan Endonezya'ya kadar her yöresinin önemli alim, sufi ya da düşünürlerinden bir kısmı İbn Arabî'nin eseriyle özel bir ilişki içerisinde olagelmıştır ve dolayısıyla İbn Arabî isminin kendine mahsus bir tını kazanmayacağı çok az müslüman beldesi bulunabilir. Bütün bunlara rağmen, ben Anadolu'nun (o zamanki ifadeyle Rum'un) Şeyh-i Ekber İbn Arabî'yle özel bir ilişkisi olduğunu iddia etmekten kendimi alamayacağım. Bunu göstermek adına, başka pekçok veri arasından, İbn Arabî'nin en etkili öğrencisi Sadreddin Konevî'nin Konya'da yaşamış olmasını, Osmanlı ilim geleneği açısından özel bir değeri bulunan Davud Kayserî ve Molla Fenarî gibi isimlerin Konevî'nin silsilesine mensubiyetini ya da *Fusûs* ve *Futûhât*'ın "imam" nüshalarının Türkiye kütüphanelerinde bulunmakta oluşunu hatırlatabilirim. Aynı zamanda, çok büyük ihtimalle, modern-öncesi dönemde (ki bu coğrafya açısından modern tarih onaltıncı yüzyılda başlamamakta, "modern-öncesi" birçok açıdan belki ondokuzuncu yüzyılın önemli bir bölümüne kadar sürmektedir) İbn Arabî'den en çok tercüme yapılan dil Türkiye Türkçesiydi. Sadece şu an Türkiye'de ve Türkçe konuştuğum için değil, ama bu nedenle de Türkiye'deki İbn Arabî çalışmaları çok kısaca özetlenmeyi hak ediyorlar.

Konuya ilişkin akademik nitelikli ilk monografiyi kaleme alan¹⁷ Nihat Keklik, aynı zamanda, Sadreddin Konevî üzerine de çalışacak ve yine öncü kabul edilebilecek bir çalışma yayımlayacaktır¹⁸. Nihat Keklik aynı zamanda, verimli bir yanlış anlama neticesinde, aslında işrakî filozoflardan birine

ait bir eseri de İbn Arabî'nin olduğu zannıyla yayınlamış ve muhtemelen bu yüzden, sadece Latin alfabesini tanıyan okurlar için uzun zaman boyunca *Futûhât* metnine bir aşinalık kazanabilmelerinin yegane güvenirilir kaynağı olmuş bir *Futûhât* seçkisi hazırlamıştır¹⁹. 1987'de Mustafa Tahrallı ve Selçuk Eraydın tarafından Avni Konuk'un *Fusûs* şerhinin ilk cildi yayınlandığıdaysa²⁰ hem klasik şerh geleneğinin bu dikkate değer halkası sadece birkaç kişi tarafından sayfaları çevrilebilmiş ve ulaşılamayan bir metin olmaktan çıkmış, hem de yayına hazırlayanların metne ekledikleri önsöz ve makaleler sayesinde İbn Arabî okurunun bir şeyler anlamak adına aklında tutması gerekecek ilkelere ortaya konmuştur. Yine Mustafa Tahrallı, genel olarak tasavvufa ilişkin olduğu kadar özel olarak İbn Arabî üzerine de (aralarında Mahmut Erol Kılıç'ın 1995'te tamamlanan --ve hala yayınlanmamış olmasına rağmen fotokopileri aracılığıyla geniş biçimde tedavül eden-- *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* başlıklı doktora çalışması da bulunan) pekçok tezin danışmanlığını yapmış ve Türkiye'deki akademik incelemelerin kayda değer bir ivme kazanmasını sağlamıştır. Aynı dönemde Mahmut Kanık'ın tercümeleri aracılığıyla İbn Arabî'nin bazı risaleleri ve *Futûhât*'ın bazı bölümleri nisbeten geniş bir okur kitlesi edinecektir.

Burada ilahiyat fakültelerinin ya da daha doğrusu, Mustafa Tahrallı gibi hocaların yetiştirdiği araştırmacılar sayesinde ortaya çıkmış ve önemli bir üretkenliğe işaret eden çok sayıda çalışmayı anmadan geçmem mazur görülsün²¹. Sadece Nihat Keklik'le

19 *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Bir Misdak Olarak El-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, ikinci baskı, Ankara, 1990.

20 A. Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı ve Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992, I-IV. Eserin ilk cildi Dergah Yayınları tarafından yayınlanmış, daha sonraki ciltlerin yayını ve ilk cildin ikinci baskısıysa Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından gerçekleştirilmiştir.

21 Sadece bir fikir vermek adına şu metinler sayılabilir: Ali Vassı Kurt, *Endülü's te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul, 1998;

17 N. Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, İstanbul, 1966.

18 Sadreddin Konevî'nin *Felsefesinde Allah ve İnsan*, İstanbul, 1967.

beraber ayrı bir akademik başlık olarak ele alınmış ve Mustafa Tahralı ya da Mahmut Erol Kılıç gibi araştırmacılarla beraber ciddi bir hız ve derinliğe ulaşmış çalışmaların bugün de önemli ürünler vermeyi sürdürmekte olduğunu hatırlatacağım: Ekrem Demirli yalnızca Sadreddin Konevî külliyatını Türkçeye aktarmakla ve Nihat Keklik'in ardından Türkiye'deki ikinci Konevî monografisini²² kaleme almakla kalmamış, ama *Fusûsu'l-Hikem*'in yeni bir çeviri ve şerhini de hazırlamıştır²³ ve halen *Futûhât* çevirisini²⁴ yayınlamaya devam etmektedir. Şu anda onbirinci cildine ulaşmış olan bu çalışma tamamlandığı zaman, İbn Arabî'nin *Futûhât*'ı ilk kez bir bütün olarak yabancı bir dile tercüme edilmiş olacaktır.

Umarım yukarıdaki çok kısa özeti gözden geçiren okur herşeyin her zaman daha kötüye gitmediği, bazı şeylerin bazı açılardan daha iyi hale gelebildiği izlenimini edinmiştir. En azından, öyle sanıyorum ki, İbn Arabî üzerine yapılmış çalışmaların Batı dillerinde Asin Palacios'un *Hristiyanlaşmış İslâm*'ından Nasr'ın *Üç Müslüman Bilge*'sine ulaşan çizgisi böyle bir gelişmeyi ifade etmektedir. Türkiye sözkonusu olduğundaysa, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ını eline alan okur romanın Ahmet Ateş'in M.E.B. İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı İbn Arabî maddesinden alıntılanmış ve "günümüzde artık Kaf Dağı diye bir yerin mevcut olmadığını bildiğimizi" açıklayan epigrafiyla karşılacaktır. Kendi bağlamı içinde bu alıntı oldukça anlamlıdır ve herhalde romancının istediği efekti yaratmaktadır, ama ben şahsen Orhan Pamuk'un ya da başka bir okurun Ahmet Ateş'in yazdığı İbn Arabî maddesi ve Nuri Gencosman'ın

(Avni Konuk'un o tarihte tek nüsha bir yazma halindeki eserinden geniş ölçüde yararlanmış olduğu anlaşılmakla beraber) henüz bir ilk deneme sayılabilecek *Fusûs* tercümesi yerine M. Erol Kılıç'ın T.D.V. İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı İbn Arabî maddesi ve Ekrem Demirli'nin *Fusûs* tercümesine ulaşabilecek olmasını şans kabul ediyorum.

Annemarie Schimmel erken tarihli çalışmalarından birinde "önemi sık sık abartılan İbn Arabî" anlamında bir ifade kullanır, ama daha sonraki eserlerinin hiçbirinde buna benzer bir görüşle karşılaşmaz. Anlayabildiğim kadarıyla, Massignon'un coşkun Hallac'ı "ezoterizmin dilbilgisi"ni yazan İbn Arabî'ye tercih eden tavrının ve belki de Mevlana'nın metinlerinin "hararet"iyle İbn Arabî'nin metinlerinin "kavramsallık"ı arasında gereksiz bir kıyaslamanın etkisi altındaki Schimmel konuyu daha yakından inceledikçe (ki öğrenme becerisi noktasında herhalde hepimize örnek olması gerekecek sayılı insanlardandır) daha standart bir görüşü benimsemiştir. Açıkçası, Mevlana'nın coşkun şiiri ve İbn Arabî'nin "teorik spekülasyonlar"ı arasında yersiz bir kıyaslama yapmak ve bu ikisinin aynı kaynaktan geldiğini hiç hissedememek daha yukarıda andığımız ve Samî monoteizmiyle Aryan ruhunu karşı karşıya getiren görüş kadar anlamsızdır. Ve okur böyle şeyleri muhakeme yeteneğinden çok mesaisiyle saygı uyandıran Abdülbaki Gölpınarlı gibi üstatlarda görmekle belki şaşırmasın, ama Asaf Halet Çelebi gibi zihni ve hissi daha açık yazarların da benzer şeyleri tekrarladığını görünce yorum sahibinin ulaşabildiği kaynakların yetersiz ve yanıltıcı olabileceğinden kuşulanacaktır. Öyleyse, İbn Arabî'yi konu alan eserlerin niteliğindeki gelişme sadece İslâm düşünce tarihinin en belirgin isimlerinden birini ve ona yapılan birçok atfı daha iyi anlamamızı değil, ama bir bütün olarak tasavvufu ve dolayısıyla onun ait olduğu kültürü ve dini de daha berrak ve derin şekilde algılayabilmemizi sağlayacaktır.

Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul, 2007; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul, 2007.

22 Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İstanbul, 2005.

23 *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.

24 *El-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, I.

**BALKANLARDA KADERİNE
TERKEDİLEN KÜLTÜREL
MİRASLARIMIZ
(YÂDİGÂR-I SELÂNİK)**





Salih İNCİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olan Balkanların birçok ülkesinde ve hatta hemen her şehrinde imparatorluğun izlerini taşıyan sayısız kültür mirasımızla karşılaşabilirsiniz. Yaklaşık 500 yıllık Osmanlı hâkimiyeti boyunca söz konusu yerlerde başta cami, medrese, tekke, köprü, hamam olmak üzere sayısız eserler inşa edilmiştir. Ancak 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren İmparatorluğun çöküşüne paralel olarak Balkanların birçok bölgesi başka devletlerin siyasi hâkimiyetine girmeye başlayınca, bölge insanı da daha güvenli bulunduğu Anadolu'ya göç etmiş ve buralardaki eserlerde kendi kaderlerine terk edilmiştir. Bu gün maalesef birçok eserin ne sayısı ne de adı bilinmektedir. Bu bölgelerden birisi de bu gün Yunanistan sınırları içerisinde kalan Selanik şehridir. Geçtiğimiz yıllarda Akademik çalışmalarımız nedeni ile belli bir süre bu Osmanlı yadigârı şehirde kalma ve onu daha yakından tanıma imkânına sahip olduk.

Kuruluşu Makedonyalı İskender zamanına kadar (M.Ö. 315) dayanan şehir, 20.yy.'ın başlarına kadar içinde barındırdığı birçok dini topluluk nedeni ile "Balkanların Kudüsü" olarak anılmıştır. Selaniğin Türklerce fethi ise İstanbul'dan 23 yıl evvel, 1430'da, II. Murat zamanında, Anadolu Beylerbeyi Hamza Bey tarafından gerçekleşir ve şehir bu tarihten Balkan savaşlarına kadar (1912) aralıksız olarak tam 492 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalır. Selaniğin fethinden kısa bir süre sonra Katolik İspanya'nın zulmünden kaçan Yahudiler, Osmanlı Sultanının izniyle bu şehre yerleşirler. Böylece şehirde üç büyük dini topluluk birlikte yaşamaya başlar. Yahudilerin bir kısmı ihtida ederek Müslüman olsalar da onlar, tüm zamanlarda şehrin en kalabalık kitlesini oluştururlar

ve bu yönüyle Selanik tarihte Yahudilerin en kalabalık oldukları ve gettolarda yaşamadıkları tek şehirdir. 1913 sayımına göre; 158 bin nüfusun 61 bini Yahudi, 46 bini Türk ve 40 bini de Rum'dur. Şehri önce, 1923'de Yunanistan'la yapılan "nüfus mübadelesi" anlaşması gereği Türkler terk etmek zorunda kalır, ardında da 1941'de Alman Nazilerin istilasıyla birlikte şehirdeki Yahudi nüfusunun varlığı da sona erer. Bu gün 1 milyonu aşan nüfusunun tamamına yakını Yunanlılardan oluşmakta ve bu nüfus içerisinde Anadolu'dan gelen Rumlar önemli bir yer işgal etmektedir.

Selanik, tarihimizdeki birçok olaya tanıklık etmesi ile yakın tarihimizde adından sıkça söz edilen bir şehirdir. Akıllarımızda en çok kalan şey Atatürk'ün burada doğmuş olmasıdır. Daha sonra hatırimıza gelen şeyler tarihimizde "Selanikliler" olarak anılan ve Yahudilikten İslam'a dönen gruplar, Osmanlı Jön Türkleri, İttihat ve Terakki Komitesi, Hareket Ordusu, II. Abdülhamid'in şehirde geçen sürgün hayatı ve Balkan harbi neticesinde şehre veda edişimizin hazinli öyküsü. (10 Kasım 1912 Yunan veliahtı Konstantin'in ve askerleri şehri teslim alırlar ve 492 yıllık Osmanlı hâkimiyetine son verirler.) Şehirde bulduğumuz süre içerisinde buradaki Türk eserlerini -en azından ayakta kalanlarını- tanımak istedik. Konuyla ilgili Selanik'deki Türk Konsoloslüğümüze başvurduğumuzda elimize iki sayfalık bir fotokopi tutuşturuldu. Bu son derece acı verici bir olaydı, zira 492 yıllık bir tarihimiz iki sayfalık bir fotokopiye sıkıştırılmıştı. Tesadüfen *Aristoteles Üniversitesi'nin Merkez Kütüphanesi*'nde rastladığımız 1983'de Vasili Dimitriadi tarafından hazırlanan "Türkler Döneminde Selaniğin Topografyası" (*Topografia tis Thessalonikis Kata tin Epohi tis Turkokratias 1430-1912*) adlı Yunanca kitap imdadımıza yetişti.

Bu eser, bir kısmı zaman içerisinde tahrip olmuş olsa da Türkler döneminde şehirde bu-

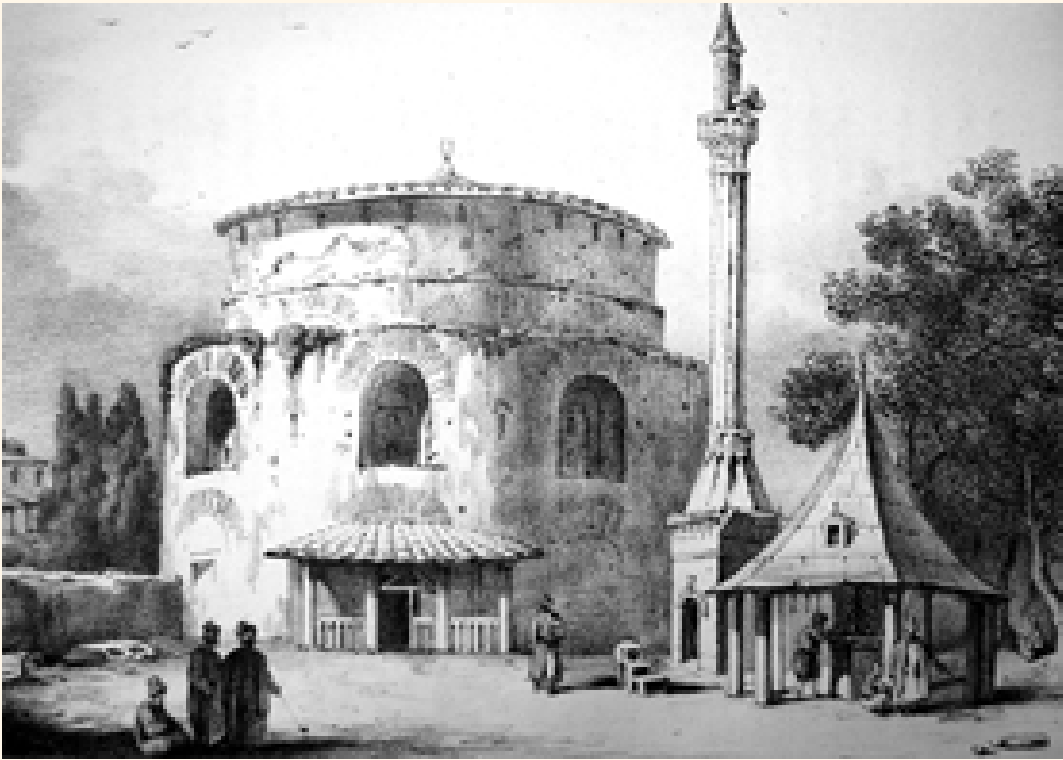


Yunan 38 Cami, 49 Mescid, 32 Tekke ve yine çok sayıda medrese, imaret ve han hakkında fotoğraflarla birlikte detaylı bilgiler vermektedir. (Bu bilgiler verilirken kaynaklarda Türk tarihçilerinin eserlerine de atıflarda bulunmaktadır.) 20. yy'ın başlarına kadar bu sayılan eserlerin çoğunun ayakta olduğu bilinmektedir. Zira bu yüzyılın başlarında şehrin denizden çekilmiş resimlerine baktığınızda değişik yerlerde yükselen onlarca camiiyi görebilirsiniz. Bu haliyle şehrin Anadolu'daki herhangi bir Türk şehrinden hiç farkının olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şehir Yunanlıların eline geçince bu eserlerin bir kısmı kiliseye çevrilmiş (bunlardan bazıları Bizans'tan kalma kiliselerdir), bir kısmı 1917'de şehirde çıkan yangında kül olmuş, kalanlar da tahrip edilmiştir. Dolayısıyla geçen 100 yıllık süre içerisinde Selanikte yapı olarak ayakta kalabilen Cami sayısı sadece ve sadece üç'tür. 492 yıl burada hüküm süren Osmanlı İmparatorluğu Bizans'tan kalma onlarca esere hiçbir zarar vermemiş ve asırlarca ayakta kalmalarına imkan sağlamıştır. Bu gün Yunanlılar şehirdeki büyük kiliseleri ile övünüp halen buralarda ayin yapabiliyorlarsa bunu Osmanlıya borçludurlar. Ancak yüzyıl yıl gibi çok kısa bir sürede içerisinde Yunan hakimiyeti döneminde onlarca camii, mescid ve tekke gibi bir çok eserden geriye kalan harap vaziyetteki üç cami'dir. Bu gün bile İstanbul'da bulunan Rum Kiliselerinin (hem de faal olarak) adedi bu gülünç rakamın kat be kat üstündedir. (Bkz. Zafer Karaca, *Osmanlı Döneminde İstanbul'daki Rum Kiliseleri*, Yapı Kredi 2006.)

Bu gün hayatta kalan camilerden en eskisi şehrin en işlek cadesi olan "İgnatia" (Eski adıyla Vardar Kapısı) üzerinde yer alan "Hamza Bey Camii"dir. 1468'de yaptırılan Camiye, Selaniği fetheden Anadolu Beylerbeyi Hamza Bey'in adı verilmiştir. Zaman içerisinde bir çok tamirat geçiren Camii'nin mülkiyeti 1977'de Yunan Kızılhaçına verilmiş, bir yıl sonra depremde

hasar gören camii onarılmamış ve iskelelerle desteklenmiştir. Etrafında dükkanlar bulunan camiye belki dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir dini mabede yapılamayacak bir saygısızlıkla 1989'a kadar bir sinema salonu (Alkazar sineması) olarak kullanılmıştır. Bazı Türklerden dinlediğimiz kadarıyla zamanında burada müstehcen filimler de oynatılmakta imiş. Her gün yolumuz üzerinde bulunan bu cami ile her karşılaştığımızda içimizde yaşadığımız tarifi imkansız duygular bizi en çok etkileyen ve yaralayan şey olmuştu. Sanki Cami bu haliyle size görünmekten utanıyor, sizde bir müslüman olarak kendinizden hicap duyuyorsunuz. Selanik 1997'de AB Kültür Başkenti olarak ilan edilince Cami restorasyonu için belli bir ödenek ayrılmış, ancak mülkiyet sorunu nedeni ile bir türlü restorasyonu gerçekleştirilememiştir. Halen çevresindeki iskelelerle ayakta durmaya çalışan camiinin minaresi de bulunmamaktadır.

Şehirde ayakta kalabilen bir diğer cami "İshak Paşa Camii (Alaca İmaret Camii)"dir. Fatih Sultan Mehmet'in sadrazamlarından İshak Paşa tarafından 1484'de yaptırılan cami biraz daha şanslı olup Yunanistan Kültür Bakanlığınca restore edilmiştir. 1986'dan beri Belediye tarafından sergi, konser vb. kültürel etkinliklerde kullanılmaktadır. Cami avlusunun çocuklar tarafından futbol sahasına çevrilmesiyle Caminin cümle kapısı, revakları ve dış duvarları büyük zarar görmekte, kaderine razı olmuş görüntüsüyle bu asırlık Cami içinizi yakan bir başka mekan olarak karşınızda durmakta. Caminin yıkılmış olan yarım minaresi de bu hazinli manzarayı tamamlamakta. Cami avlusunda dolaşırken bu mabedin yıllardır hasret kaldığı duaları ve ezanları caminin duvarlarına fısıldıyoruz. Bu tarihi mekanda gezinirken aklımızdan bir yığın sorular geçiyor; acaba bu camiide en son ezanı hangi müezzin okumuştur, hangi imam cemaatine son kez burada bir vakit namazı kıldırmıştı, caminin son cemaati kimlerdi ve acaba bunlar bu-



nun bir son olduğunun farkındalar mıydı? Şehirden ayrılacağımız son günde veda ziyareti yaparken de yine dualarla, ezanla ve tekrar kavuşmak dileğiyle vedalaşıyoruz bu ecdad yadigarı yetim mabedle.

Şehirdeki son cami ise “Yeni Cami” adıyla bilinen ve 1902’de Batı mimarisi tarzında müslüman olan Yahudiler tarafından yapılmış olan bir cami. Modern bir mimari tarzında yapılan camii bir süre Arkeoloji müzesi, daha sonra ise sergi salonu olarak kullanılmış. Eski fotoğraflarındaki minareleri saymazsak bina halen sağlam olarak ayakta durmakta. Yukarıda bahsettiğimiz üç caminin de minareleri bulunmamaktadır. Şehirde minare olarak sadece şimdi “Rotonda” (eski Hortaç Efendi Camii) olarak bilinen kilisenin avlusundaki yarım minare bulunmaktadır.

Şehirde halen Osmanlı’dan kalma başka binalar da bulunmaktadır. Bunlar; II. Abdülhamid’in şehrin içme suyunu karşılamak üzere, kentin orta yerine

yaptırdığı “Sindirvani” (Şadırvan), Bey Hamamı (1444), Paşa Hamamı (1530), Musa Baba Türbesi (16.yy), Yeni Hamam (16.yy), Bedesten (15.yy), Beyaz Kule, Yedi Kule, Tophane, Hükümet Konağı (Halen Makedonya-Trakya Bakanlığı tarafından kullanılmaktadır), Tahsin Paşa Konağı (1912’de Selanik’in son Türk Valisi), Alaattin Köşkü (II. Abdülhamid’in 1909-1912 arası sürgündeyken kaldığı konak), Selanik III. Kolordu Komutanlığı binası ile şehrin üst tarafındaki (*Anapoli*) bir çok Türk evleri ve mahalle aralarındaki çeşmeler bu güne kadar ayakta kalabilen Türk eserleri arasında sayılabilir. Yukarıda bahsettiğimiz yapılar sadece şehrin içerisindeki eserlerdir. Şehrin dışına ve yakın bölgelere doğru gittiğinizde Osmanlı’dan kalma bir çok eserle karşılaşmanız mümkündür. Veria’daki yıkık minareli Camii, Yunan mitolojilerine konu olan meşhur Olimpos Dağı eteklerinde 17. yy.’dan kalma harap vaziyetteki “Hasan Baba Tekkesi” bunlardan sadece bir kaçı.

**MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN II.
ABDÜLHAMİD'E TAKDİM ETTİĞİ
YEMİNLE İLGİLİ BİR RİSALE**



Nail Okuyucu

Osmanlı devletinin son Şeyhül İslâmlarından olan Mustafa Sabri Efendi, genç yaşında ilmiyle temayüz etmiş ve henüz 22 yaşında iken dersiâm olmuştur. 1316 (1898) yılında 30 yaşında iken, en genç üye sıfatıyla Huzur Dersleri muhatablığına tayin edilmiş ve Sultan II. Abdülhamid'in kitapçısı olmuştur. Huzur Dersleri'ne 1332 senesine kadar muhatab olarak katılmıştır.¹

Malum olduğu üzere Huzur Dersleri, Ramazan aylarında mutad olarak tertib edilir ve derslere dönemin padişahı bizzat katılır, devlet erkânı da hazır olurlardı. Bu derslerden birinde *yemin* bahsi gündeme gelir ve mukarrir makamındaki hocaefendinin açıklamaları meseleyi tam olarak bir izah edemez. Derse muhatab olarak katılan hocalar da Sultanın huzurunda mukarrir hocaefendiyi fazla sıkıştırmak istemezler. O mecliste bulunan Mustafa Sabri Efendi meseleyi açıklığa kavuşturacak izahı yapabilecek durumda iken kendisinden daha büyük hocaefendilerin yapmadıkları bir şeyi yapmaktan hayâ eder. Ancak evine döndüğünde bu durumdan rahatsız olur ve hemen dersteki meseleyi izaha kavuşturacak metni kaleme alır. Sabah olunca da ilk iş olarak bu metni bir hattata yazdırıp huzûr-ı padişaha takdim eder.

Sabri Efendi kaleme aldığı bu risaleyi sarayın baş kâtibi Tahsin Paşa'ya şu ifadelerle takdim etmiştir: “Şevketmeâb hazretlerinin huzurunda vâki olan sunûhatımı büyük hocalarımızın karşısında ifadeyi muhalif-i edeb bulduğumdan söylemekten taaccüb ettim. Fakat huzur-i padişahîdeki bu sunûhatımı gönlümden silip atmaya da razı olamadığımdan bu risaleyi yazmak cesaretinde bulundum.”

Tahsin Paşa risaleyi Sultan Abdülhamid'e takdim eder. Sultan “O genç hoca mı kaleme aldı bu risaleyi?” diyerek Mustafa Sabri Efendi'yi takdirini beyan eder. Ve Mustafa Sabri Efendi'ye Fatih Dersiâmlığının devamı yanında bir miktar altın maaşla Saray Kütüphanesinde çalışma izni verilir.

Emin Saraç Hocaefendi, Şeyhülİslâm Mustafa Sabri Efendi'den bu hadiseyi bizzat dinlemiş ve risaleye Türkiye'ye geldikten seneler sonra tevafuken rastlamıştır. Aşağıda bu risalenin çevrimyazısı sunulacaktır:

RİSALE²

Huzûr-ı müfizi'n-nûr Cenâb-ı Zıllullâhi'ye

Cenâb-ı Hakk ve Feyyâz-ı Mutlak, Emîrül-müminîn ve Halife-yi bi'l-hakk Seyyidi'l-mürselîn Padişah-ı şeriat-ı medâr ve şehinşâh-ı hakimiyyet şîâr Efendimiz Hazretlerini mâ dâme'l-melevân taht-ı muallâ-yı hilâfette dâim ve berkarâr buyursun. Amin...

Bilcümle memûrîn-i devlet-i ebed müddet-i Osmaniyelelerini rıza-yı kudsiyet ihtiva-yı hilafetpenâhileri daire-i müniciyesinde ifa-yı vazife-yi sadâkat ve ma'delete sevk edecek usûl-ı müstahsene ve meşrûadan olmak üzere mahza meşrûk-ı tecelliyat-ı hikmet ve keramet olduğu müsellemler bulunan karîha-ı münevvere-i şahanelerinin en mühim ve en mühimmâne âsâr-ı aliye ve mümtâzesinden addolunmağa layık olan “Tahlîf” usûl-ı müttahizesine dair hasbe'l-vesîle nâcizâne olduğu kadar sâdikâne bazı mûlahazât-ı dâiyânemin nazargâh-ı akdes-i hümayunlarına arz ve vaz'ı ile bir hizmet-i mûcibi'l-mefherat ibraz eylemek niyet-i halisanesinde bulunuyorum.

Şimdiye kadar icrâ-yı tahlîf için müretteb ve mukarrer olan: “Zât-ı şevketsimat hazret-i padişahiyye ve devlet-i aliyyelerine sâdikâne ifa-yı hizmet edeceğine” ibaresi kavâid-i fikihiyye nokta-i nazarından tedkik ve tahlil edildikde aksâm-ı yeminden yemin-i münakideye yani kâili yemininde bârr ve sâbit olmazsa i'tâ-yı kefaretle tahlîs-i nefis edebilmesi mümkün olan bir yemine râci olduğu görülüyor. Gerçi rızâ-yı meyâmin irtizâ-yı Zıllullâhileri dâire-i felâh bahşâsında Hüdavendigerde ifâ-yı vazîfe-i mefrûza eylemek zaten dünya ve ahirette mütecasirenin yakasına mühlik yılan gibi sarılan bir vebâl-i azîmi, bir mesûliyet-i muhakkakayı müstelzim olmak

1 Ebu'l-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 350; Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA*, XXXI, 350.

2 Bu risaleden beni haberdar eden ve kaleme alınması ile ilgili tarihi malumatı aktaran Murat Ustakurt'a teşekkür ederim.



içün kafi ise de ayrıca yemin ile de kendisini merkez-i metin sıdk ve sadâkatten sermû-yu inhiraf edememeğe mecbur eylemek mültezim-i âlî bulunduğu cihetle eşedd-i azâb-ı ilâhiye dūcâr olmağı mûcib olan yemin-i ğamûs suretinde icrası muvafık-ı maslahat olacağı vârid-i hâtır-ı kemterânemdir. Emr-i tahlîfte müretteb ve mukarrer olan ibare-i sâbika ise müstakbele ait olduğundan yemin-i ğamûs suretinde bulunamıyor. Çünkü yemin-i ğamûs fukaha-yı izâm hazerâtının tariflerine nazaran amden kizb üzerine yemin eylemektir. Hâlbuki istikbalde yapmamak fikir ve itikadında olduğu bir şeye yapacağım demek kelamın itikada mutabık olmamasından ibaret bulunduğu için Mutezile'den Nazzâm mezhebine göre buna kezib denilebilir ise de eimme-i Ehl-i Sünnet indinde bir kelamın kizbi mütekellimin itikadına değil vâkı ve nefsü'l-emrde mutabık olmasına mütevakkıftır. İstikbale ait mevâdda ise vâkı ve nefsü'l-emr henüz tayin edilemeyeceğinden velev fikir ve itikadın hilafına olarak telaffuz olunan yeminde –vâkıa mutabakat ve adem-i mutabakat nazarından- hâlifin kizbiyle hüküm olunamaz ki yemin-i ğamûsun tarifi bunun hakkında kabil-i intibak olsun. Ânın içündür ki fenn-i celîl-i fıkıhta yemin-i ğamûsun mahlûf aleyhi yalnız mazi ile hal suretlerine hasredilerek sûret-i istikbaliyyesinden asla bahs olunmuyor. O halde mer'ıyyü'l-icrâ olan yeminlerin samimiyetten ârî olduğu takdirde yemin-i ğamûs nev'inden olmaları lazım gelecek bir tarzda ircâ' ve ifrâğı için tahlîfe memur olan zât-ı istikbale delalet eden ibare-yi sâbıkaya bedel maziye veya hali müfid bir tabir olmak üzere mesela “Fikrî niyyeti zât-ı şevketsimât hazreti hilafet penâhiye ve devlet-i aliyyelerine sâdıkan e ifayı hizmetten ibaret olduğuna”³ tahlif eder yahut –hem o büyük günahı hem de kefareti müstelzim olmak için- fikir ve niyeti bundan ibaret olduğunu ibare-i kadimeye ilave ettirirse fikir ve niyetin –hatta vâkı ve nefsü'l-emrde- neden ibaret olduğu istikbale kalmaksızın hâlifin kendisince tayin etmiş olan umûr-ı mâziyye ve hâliyyeden bulunduğu ve ni-

tekim “edeceğine” kelimesine müntehi olan bir cümle ile “olduğuna” kelimesine müntehi olan bir cümle arasındaki farkın da bu hakikati muvazıhan gösterdiği gibi bu surette kâilin itikadı her ne ise vâkı ve nefsü'l-emrde onun aynı olduğundan evveline adem-i mutabakat sâniye adem-i mutabakatı istilzam ederek matlûb olduğu üzere Ehl-i Sünnetin tarif eyledikleri kizb dahi tahakkuk eder ve binâen aleyh yemin-i ğamûs nev'inden olmasında hiç şüphe kalmaz.

Tahlîfin el-hâletü hazihî merî olan sûret-i icrasıyla abd-i dâi-yi kemterlerinin istihrac eylediği ibare arasındaki farkın hülasası şimdiye kadar tahlîf bir fiil-i istikbâlî üzerine icra edildiği halde dâi-yi ahkarlarının usûlünde fiil-i mezkûrun mazi haline getirilmesi ve usûl-ü kadîmeye nazaran hâlifin itikadıyla vâkı ve nefsü'l-emr başka başka şeylerden ibaret iken usûl-ü ma'rûzayı fakîrânemde itikad-ı hâlifle nefsü'l-emrin tevhidine muvaffakiyet hâsıl olmasıdır ki bu vecihle meâl-i ibarede husûle gelen fark ve tefâvüt dakik olduğu nisbetinde şâyân-ı ehemmiyettir.

Bundan sonra yemin-i ğamûstan da tevbe ve istiğfar ile tahallus edebilmek ihtimaline gelince bu babda tevbe ve istiğfar tarik-i dalâl ve i'vicâdan nedâmet-i sahiha ile kat'iyyen tashîh-i niyet ve kesb-i salâh ve istikamet eylemekten ibaret olmakla matlûb husûle gelmiş bulunacağından bu ihtimal, usûl-i ma'rûza-ı acizânemin noksanını değil belki kifayet ve muhasenatını isbat edecek umûrdandır.

Heman Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm ve Şer'i-kavimi hürmetine mübarek yed-i müeyyede-yi hilafetpenâhilerine bir vedâ-yı ilâhiyye olan kâffe-i ibâdının hukuk ve mesâlihi için ilâ yevmi'l-kıyâm bir damân-ı bî-imtinân hıfz ve himâyet bir timsali hâlû'l-âl adl ve merhamet olmak üzere vücûd-ı nusret-i mev'ûd Zıllu'l-lahilerini üzerimizde şems-i tâbân-ü fuyûzât gibi dâim ve berkarâr buyursun. Allahümme âmin.

Huzûr-ı Hümâyûn Cenâb-ı mülûkâneleri ders-i şerîfi muhataplarından el-abdû'd-dâî ed-dâif Mustafa Sabri

3 Bu ibareye bir de “ilelebed” kaydı ilave eylemek faideden hali değildir. Mâmâfih “ibaret” kelimesinden müstefad olan hasr buna hacet de bırakmaz. Halbuki tahlîfin lafz-ı kadîmi işbu “ilelebed” kayd-ı ihtiyatının makamına kaim olmak meziyetini haiz olan ibaret kelimesinden dahi hâlidir.

KUR'ÂN ve TARİH





Fatih Oğuzay

Kur'ân'ın tarih anlayışı konulu bu çalışmamızda Kur'ân'ın yaratılıştan itibaren dünya tarihine bakışını ele alacağız. Kur'ân'ın tarihe kaynaklık edip etmemesi¹, Kur'ân kıssalarının doğruluğu,² Kur'ân'ın tarihselliği³ gibi konular burada bizim çalışmamızın sınırları dışında kalmaktadır.

Kur'ân'ın tarih algısına geçmeden önce belirtmek gerekir ki, Kur'ân, İslâmî ilimlerin kaynağını teşkil etmekle birlikte ne tarih ne coğrafya ve ne de başka bir bilim dalının kitabı olmadığı gibi herhangi bir bilim dalının yöntem veya tekniklerini ortaya koymayı amaçlayan bir yapıya da sahip değildir. Fakat bütün bunlara rağmen insanlık tarihinin iki önemli boyutu olan mekân ve zaman unsurlarının Kur'ân'da sıkça yer alması, Kur'ân'ın tarihe bakışının bilinmesini bir zaruret haline getirmektedir.⁴ Ayrıca kaynağı “haberler” ve “rivayetler” olan İslâm Tarihi ilminin ilk ve en önemli kaynağı Kur'ân'dır ve bu ilmin gerek yöntemiyle gerek muhtevasıyla ilgili ilk örnekler öz olarak yine Kur'ân'da mevcuttur. İslâm tarihi kaynaklarında yer alan temel konuların aynı zamanda Kur'ân'da zikredilen tarihi olaylar olması bu durumun en belirgin göstergesidir.⁵

Kur'ân'da Tarih Kavramı ve Zaman Algısı

“Vaktin bilinmesi” manasında Arapça bir kelime olan “tarih” teriminin Sami dilindeki “v-r-h” kökünden veya Farsça'daki “mâh rûz”dan alınarak Arapçalaştırıldığı iddia edilmektedir. Bu kökten olmak üzere tarih bir olayın vaktinin tespiti ya da tarihi seyri- nin bilinmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁶

Öncelikle ifade etmek gerekir ki tarih kavramının bu anlamıyla Kur'an-ı Kerim'de yer almadığı görülür. Kur'an-Kerim'de bir olaya tanık olma neticesinde gerçeklere uygun bilgi verme anlamında “haber”⁷ kelimesi kullanılmaktadır. Ayrıca Allah Teala'nın isimlerinden biri de “her şeyden haberdar olan” manasındaki “habîr”dir. Haber kelimesiyle aynı manada “nebee”⁸ ifadesinin de kullanıldığı görülmektedir. Geçmişte yaşanmış olayların bilgisini ihtiva eden “kıssa”⁹, henüz olmuş olanın bilgisini taşıyan “hadis”, mitoloji anlamında “usture”nin çoğulu olan “esâtir”¹⁰ kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de “mitoloji” anlamındaki “usture” daha ziyade müşriklerin vahye ve vahiyle haber verilen geçmişe ait bilgiler konusundaki yaklaşımlarını yansıtmak için kullanılmıştır. Bunlara ilave olarak kur'ân'da yer alan “Allah'ın günleri”¹¹ ifadesinin tarih manasında kullanıldığını iddia edenler de olmuştur.¹²

Kur'ân zaman birimi olarak genelde “ay” terimini tercih etmektedir. Bununla

1 Kur'ân'ın İslam öncesi Arap tarihi, Yahudi tarihi ve Hristiyanlık tarihi ile ilgili verdiği bilgiler için bk. Sıddıkî, Mazharuddîn, *Kur'ân'da Tarih Kavramı* (ter. Süleyman Kalkan) Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 75-192.

2 Bk. Ağarı, Murat, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2002.

3 Bu konuda geniş bilgi için bk. Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.

4 Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 147; Ağarı, s. 85-86.

5 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 147-

149; Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi İlk Dönem*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001, s. 40.

6 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 1; Gibb, “Tarih” İA2, c. XII, s. 777.

7 Neml 27/7; Kasas 28/29; Bk. Şulûl, Kasım, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, İnsan Yayınları, 2008, s. 18.

8 Maide 5/27; En'âm 6/34.

9 Âl-i İmran 3/62; A'râf 7/176; Yusuf 12/3; ayrıca bk. Şulûl, 343-348.

10 Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Furkan 25/5.

11 İbrahim 14/5.

12 Şulûl, s. 18.



birlikte vakit, saat, gün, mevsim, yıl, dehr, sabah, fecr, öğle, ikindi, akşam, gece, gündüz ile bazı sayısal kavramların zaman ifadesi olarak kullandığı görülmektedir.¹³ Bu ayetlerde dikkat çektiği üzere Kur'ân zaman kavramlarını kullanırken insanların bilgi ve tecrübelerini dikkate almaktadır. Kur'ân'ın kullandığı bu terimlerden bazılarını örnekleriyle zikrederim.

“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan güneşe bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır...” (A'râf 7/54)

“Gökleri ve yeri yarattığı günde Allah'ın yazısına göre Allah katında ayların sayısı on iki olup, bunlardan dördü haram aylarıdır. İşte bu doğru hesaptır....” (Tevbe 9/36)

Zaman daima bir devamlılık süreci içerisinde cereyan etmektedir. Geçmiş, bu süreç içerisindeki durumuna göre ele alınır ve insanların bilgisine sunulur. Başta insanoğlu olmak üzere tüm canlı varlıkların yaratılışları, milletlerin ve devletlerin tarih sürecindeki gelişmeleri tabiat olaylarının seyri, peygamberlerin gönderilişi ve insanların doğru yola çağrılışı tarihin devamlılık süreci içerisinde meydana gelir.¹⁴

Kur'ân'ın zaman algısı insanlarınkinden tamamen farklıdır. Zira insanlar için bin yıllık bir zaman diliminin Allah katında ancak bir gün kadar olduğu bizzat Kur'ân tarafından bildirilmektedir.¹⁵ Ancak buna karşın yeryüzünde meydana gelen tarihsel dönüşümler için belirli bir zamanın geçmesi beklenmektedir. Dünya üzerinde dikkate değer bir zaman ilerleyişinden sonra bu dönüşümler bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçek-

leşmektedir. Mesela azgınlık içerisinde olan ve Allah'tan cezalandırılmalarını isteyen bir kavim anında cezalandırılmaz onlara uzun bir müddet gibi gelen fakat ilahi manada ancak azıcık bir mühlet olarak tanımlanan bir zaman verilir. Zira toplumsal ve ahlaki nedenlerin sonuç vermeleri uzun zaman dilimlerini gerektirmektedir. Neticede görecekları karşılık onları bulacaktır.¹⁶

Kur'ân'da Tarihin Konusu

Kur'ân'da tarihin konusuna baktığımızda öncelikle onun insanın yaratılışı, devletler, milletler, peygamberler, dinler ve medeniyetler tarihi ile ilgili önemli bilgiler içerdiği göze çarpmaktadır. Kur'ân kendi öğretisinden bahsederken önceki insan toplulukları ve onların dini, siyasi, iktisadi, ahlaki ve sosyal hayatlarıyla ilgili bilgiler vermektedir. Eski toplumların yaşam tarzlarıyla ilgili detayların Kur'ân'da yer aldığı vakidir. Zira Kur'ân'da tarihin konusu, yaratılmışların efendisi ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan ve çeşitli imtihanları geçerek ahiret hayatını elde etmesi beklenen insanoğlu ve onunla alakalı olan her şeydir.¹⁷

Kur'ân'ın üzerinde durduğu tarihi olaylardan biri insanın tabiatıdır. Fiziki ve biyolojik özellikleriyle manevi yönleriyle insan tanıtılır. İhtiyaçları, sahip olduğu yetenekler ve kendisine sunulan nimetler anlatılır. İyilik ve kötülük gibi fiillerinde özgür olan insanın yapması gereken isabetli kararlar vererek ahiret saadetini elde etmesidir. Yani insan üzerinde bulunduğu dünyada düşünecek tefekkür edecek ve kendisini başarıya taşıyacak olan yolda yılmadan mücadele edecektir. Zira insan fiillerinde seçme hak-

13 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 3.

14 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 4.

15 “(Resulüm!) Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar: Allah vâdinden asla dönmaz. Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir.” (Hacc 22/47).

16 Bk. Mazharuddin Sıddîkî, s. 25–27; “*Senin, başışı bol olan Rabbin merhamet sahibidir; şayet yaptıkları yüzünden onları (hemen) muaheze edecek olsaydı, onlara azabı çarçabuk verirdi. Fakat kendilerine tanınmış belli bir süre vardır ki, artık bundan kaçıp kurtulacakları bir sığınak bulamayacaklardır. İşte su ülkeler; zulmettikleri zaman onları helâk ettik. Onları helâk etmek için de belli bir zaman tayin etmiştik.*” (Kehf 18/58–59).

17 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 42, 148.



kına sahiptir ve hür iradesiyle yaptığı her şeyin hesabını vermekle mükelleftir.¹⁸

Diğer taraftan Kur'an toplumsal bir bakış açısına da sahiptir ve toplumlar onun muhaptalarıdır. Her yönüyle örnek olacak bir toplumun yeryüzünde daima bulunmasını ister. Millet ve toplum olarak yaşamının, medeniyet oluşturma ilkelerini ortaya koyar. Tarih sahnesinde iyilerle kötüler arasındaki çatışmalar ele alınır ve iyilerin doğru yolda oldukları, Allah tarafından tasdik edildikleri bildirilirken kötülerin ise sonlarının cehennem olduğu vurgulanır.¹⁹

Kur'an'da tarihi veriler olarak zikredilen "kıssa"lar herhangi bir ırkın üstünlüğünü savunmaması veya övgüsünü yapmaması yönüyle Yahudilerin, insanın doğuştan günahsız ve hür olduğunu, fiziki ve ruhi ihtiyaçlara sahip beşeri bir vasfı bulunduğunu vurgulaması yönüyle de Hristiyanların dünya tarihi algılarından farklılık arz etmektedir.²⁰ Bu yönüyle o insanlık tarihi ile ilgili gerçek bilgiler vermesi bakımından umumi tarihin ve tarihçiliğin ilk nüvelerini içermektedir. Bu nedenle ilk defa, insanlık tarihini yaratılıştan itibaren bir bütün olarak ele alanlar Müslümanlar olmuştur. İslâm öncesinde tarih yazıcılığı ya ulusaldı ya da belirli topluluklar ve mekânlarla sınırlı kalmıştı.²¹

Kur'an-ı Kerîm dünya tarihini yaratılıştan itibaren kıyamete kadar bir bütün olarak ele alır. Geçmiş, bugünü ve geleceği ile dünya tarihi bir bütündür ve insanoğlunun

faaliyet sahasını oluşturmaktadır.²² Haber türünden olan kıssalar genelde geçmişle ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Hal ile ilgili olanlar ise Hz. Peygamber'in tebliğini yaparken gösterdiği mücadelesi, ashabın yardımları, Mekke ve Medine şehirleriyle ilişkiler ve benzeri bilgiler içeren ayetlerdir. Bazen de gelecekle ilgili bilgiler verilerek insanların, ileride karşılaşabilecekleri durumlar karşısında dikkatli olmaları, sabretmeleri ve ümitlerini yitirmemeleri tavsiye edilir. Bütün bu özelliklerine rağmen açıkça ifade etmek gerekir ki Kur'an bir vakanüvis değildir onun tarihle ilgili verdiği bilgiler ancak tasviri anlatımlar şeklindedir.²³

Kur'an yaratılıştan itibaren devamlılık içersinde cereyan eden dünya tarihinin değişim noktalarıyla ilgili bazı açıklamalar getirmektedir. Tarihsel değişimin ortaya çıkması iki farklı güç grubu arasındaki çatışmadan meydana gelmektedir. Bu gruplardan biri diğerini iktidardan uzaklaştırmayı başarır ve hâkimiyeti kendi eline geçirirse tarihsel bir dönüşüm başlatmış olur. Bu dönüşümleri sağlayan grup maddi açıdan ve sayı bakımından daha zayıf olsa bile manevi yönden üstün olandır. Zira Kur'an'a göre maddi açıdan zengin olmak, iktidarı elinde bulundurmak ya da sayıca fazla olmak gerçek manada bir üstünlük değildir.²⁴ Yaşanan bu dönüşümler insanlık tarihinin sıhhati açısından oldukça gerekli ve refah vericidir. Bu tür dönüşüm noktaları olmasa ve değişimler yaşanmasaydı insanlık temelden bozulabilir ve ıslahı mümkün olmayan sapmalar meydana gelebilirdi.²⁵ Bakara süresi 251. ayet bu durumu açıkça ifade etmektedir: "... Eğer Allah'ın insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savması olmasaydı elbette yeryüzü altüst olurdu. Lâkin Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir." (Bakara 2/251).

22 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 149.

23 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 155-156, 160.

24 Bu konuyla ilgili ayetler için bk. Sebe 34/34-35, 37; Âl-i İmrân 3/195-196; Meryem 19/73-74; Kasas 28/ 76-81.

25 Mazharuddîn Siddîkî, s. 49-60

18 Halil, İmamüddin, *İslâmın Tarih Yorumu* (ter. Ahmet Ağırakça) Risale Yayınları, İstanbul 1988, s. 131; Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 162-163; İnsanın tarihi olayların oluşumundaki rolü ve iradesinde hür olup olmaması ile ilgili açıklamalar için bk. Halil, s. 147-164.

19 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 163.

20 Tevrat ve İncil'deki tarih algısı için bk. Mazharuddîn Siddîkî, 61-74.

21 Mazharuddîn Siddîkî, s. 73-74.



Kur'an'ın Tarihe Bakışı

Kur'an'ın tarihi olaylara bakışını anlayabilmek için öncelikle şunu kabul etmemiz gerekir ki, Kur'an, tarihi süreçte meydana gelen bütün olayların Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini açıkça ifade etmektedir. Bu gerçeği göz ardı ederek insanlık tarihini ele almak mümkün değildir.²⁶

Kur'an'ın, ilk insanın yaratılışından kıyamete kadar olan dünya tarihini, öncelikle tarih ötesi bir bakışla ele aldığını söylemek gerekir. Zira ahirette Kur'an kıstaslarına göre değerlendirme yapılacaktır. Bu yönüyle Kur'an, her şeyden önce ilahi kaynaklı ve tarih üstü bir bakışa sahiptir. Geçmişin ya da çağın olayları ve bakışlarıyla sınırlı değildir. Olaylara zaman ve mekân ötesinden bakmaktadır.²⁷

Bununla birlikte dünya tarihiyle ilgili bilgiler içermesi ve kıssalar anlatması yönüyle Kur'an tarihsel bakış açısına da sahiptir. Zira o insanlık tarihine dair önemli bilgiler sunmaktadır.²⁸ Kur'an'ın tarihi olayları ele alış tarzıyla ilgili kendine has bazı üsluplar taşıdığı görülmektedir. İnsanları sürekli ak-

letmeye ve düşünmeye çağıran Kur'an tarih araştırmalarının usul ve teknikleriyle ilgili ilk örneklerini teşkil etmesi bakımından önemli bir muharrik olmuştur. Bozguncu kimselerin getirdiği haberlerin araştırılmasını emreden Hucurât sûresinin altıncı âyeti ise bu bakımdan âdeta tarih felsefesinin özünü teşkil etmektedir.²⁹

Kur'an geçmiş, hali ve geleceği bir bütün olarak ele alır. Bu üç zaman dilimi kesin çizgilerle birbirinden ayrılmazlar aksine aralarında sıkı bir ilişki mevcuttur.³⁰ Allah'ın ilminin sınırsız olması ve onun geçmişi, geleceği bilmesi Kur'an'ın sıkça vurguladığı bir durumdur. Ayrıca Kur'anî bakış geçmiş yok olup gitmiş bir zaman dilimi olarak görmez ona göre geçmiş varlığını tamamlamış ve muhasebeyi beklemek üzere âhirete intikal etmiştir.³¹

İlk insandan başlayarak insanoğlu yaşadığı olaylar, maruz kaldığı durumlar sebebi olduğu vakalarla birlikte evrensel bir tarih anlayışıyla zikredilir.³² Zîrâ İslâm da sadece Muhammed ümmetine vahyolunan bir din değildir.³³ Günümüze kadar ulaşan insan nesli ilk insan olan Hz. Âdem'den türemiştir.

29 "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz." (Hucurat 49/6).

30 Halil, s. 15.

31 Şulûl, s. 22.

32 Sıddıkî, Abdülhamid, *Tarihin Yorumu* (ter. M. Beşir Eryarsoy), Haşmet Matbaası, İstanbul, 1978, s. 144-149; örneğin yaratılışla ilgili bilgiler için bk. "*Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdınla seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insani mi halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi. Allah Adem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*" (Bakara 2/30-31).

33 Ağarı, s. 87-89.

26 Halil, s. 111.

27 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 158.

28 Ağarı, s. 92.



Bu nedenle insanlık tarihi daima bir zincirin halkaları gibi birbirleriyle ilişkilidir. Allah'a şirk koşan, sapıklığa uğrayan, zulme varan bazı topluluklar bu yaptıkları neticesinde kendi özgür iradelerini kullanarak Allah ve diğer varlıklarla olan ilişkilerinde bozgunculuk yaptıkları gerekçesiyle helak edilmişlerse de Allah Teâlâ onların yerlerine başka kavimler getirerek insanlık tarihinin akışını sağlamıştır.³⁴ Tarihin değişimi, toplumların gelişimi ya da çöküşü güçler arası çatışmalardan veya diğer sebep-sonuç ilişkilerinden ileri gelmektedir. Bu tür değişimler ya da çalkantılar insanlığın saadeti için gereklidir aksi halde düzen oldukça kökten tahriflere maruz kalacaktır.³⁵ Örneğin Hristiyanlık tahrif sürecinde ortaya koyduğu yeni ilkeleleriyle vahdet anlayışına aykırı düşmüş ve nizamın bozulmasında etkili olmuştur. Bu tarihten sonra söz konusu medeniyetin çöküşü ve yerine yenilerinin getirilmesi gerekli bir hal almıştı.³⁶

Kur'an'ın tarihe bakışı ile ilgili en önemli konulardan biri onun seçiciliğidir. Allah tarihsel süreç içerisinde toplumları ve milletleri örnek verirken açık bir şekilde doğru yolda olanların tarafında olduğunu belirtmektedir. İyi ile kötü arasındaki ayırım din ve ahlak ilkeleri ile olan münasebetlere göre anlam kazanmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın bakışı ile doğa yasaları ve ahlak yasaları iç içedir.³⁷ Kur'an, inananların tarih boyunca verdikleri haklı mücadelelerini taraflı bir bakış açısıyla ele alır ve onların bütün bu mücadeleleri sonucunda ödüllendirileceklerini, doğru yoldan sapanların ve hakkı inkâr edenlerin ise cezalandırılacaklarını bildirir. Bu cezalandırma işlemi âhirette vuku bulacağı gibi azgın kavimlerin helak edilmesi örneklerinde olduğu gibi dünyada da meydana gele-

bilmektedir. Tarih içerisinde zalimler daima kaybedenler olmuşlardır.³⁸ Kur'an tarihsel süreç içerisinde daima kötülerle iyiler arasındaki ayırımını korumuş ve doğru yolda olanların tarafında yer almıştır. Bu ayırım şu ayetlerde açıkça ifade edilmektedir:

"Allah, müminleri (şu) bulunduğunuz durumda bırakacak değildir; sonunda murdarı temizden ayıracaktır." (Âl-i İmrân 3/179).

"Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar!" (Casiye 45/21).

"Andolsun Zikir'den sonra Zebûr'da da: 'Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır' diye yazmıştık." (Enbiya 21/105);

"Çünkü Allah, (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir." (Nahl 16/128).

Bu ayetlerden de anlaşıldığı üzere dini ve ahlaki açıdan zayıf bir toplum ile inancı sağlam ve salih idealler peşinde giden bir toplum asla bir tutulmamıştır. Allah'ın tarihsel süreç içerisinde bu iki grup üzerindeki ayırımı daima açık bir şekilde vuku bulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Bedir ve Hendek savaşlarında Allah'ın, çeşitli araçlarla mümin kullarına yardım ettiği haber verilmektedir.³⁹

Kur'an bu ayırımı pekiştirmek üzere ceza yönteminin geçmişte ne şekilde işlediğini ve hangi durumlarda toplumların cezalandırıldığını örnekleriyle ortaya koyar. Gökyüzünden, yeryüzünden ve daha başka şekillerde gelen azaplar ile helak edilen kavimleri anlatır. Bütün bunların dinden sapan ve ahlaki açıdan sapıklığa düşen topluluk-

34 Halil, s. 103; Ağarı, s. 91.

35 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 157; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, s.27-37; Şulül, s. 28.

36 İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002, s. 207-208.

37 Şulül, s. 21.

38 Sıddîkî, s. 13-14.

39 *"Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz halde Allah, Bedir'de de size yardım etmişti. Öyle ise, Allah'tan sakının ki O'na şükretmiş olasınız."* Âl-i İmrân 3/123; Ayrıca bk. Enfâl 8/9-12; Tevbe 9/ 25-26.



ların başına geldiklerini vurgular. Böylece hangi topluluklara karşı olduğunu belirtmiş olur.⁴⁰ Kur'ân doğru yoldan uzaklaşanların kötü sonunu birçok âyette göstermektedir:

“De ki: “Allah’ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin huncını tattırmaya gücü yeter.”, anlasınlar diye âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz!” (En’am 6/65).

“Gerçek su ki: Halkı habersizken, Rabbin haksızlık ile ülkeleri helâk edici değildir.” (En’am 6/131).

“Halkı iyi olduğu halde Rabbin, haksızlıkla memleketleri helâk etmez.” (Hûd 11/117).⁴¹

Kur'ân, tecrübe, müşahade ve ibret metotlarını kullanarak insanoğlunun geçmi-

şi daha iyi anlamasını ve böylece hayatını gerektiği gibi sürdürmesini ister.⁴² Gerek insanlar ve toplumlar arası ilişkiler gerekse tabiat hadiseleri ile ilgili durumlar sebep-sonuç ilişkisi içersinde incelenir. Zîrâ her şey Allah’ın mutlak iradesine göre meydana gelmekle birlikte Allah her şeyin belli bir kanun çerçevesinde gerçeklemesini dilemektedir. Bu nedenledir ki hür ve irade sahibi olan insan yaptığı fiil ve davranışlardan sorumludur.⁴³

Kur'ân'da tarihi gerçekler gayet çekici ve edebi bir üslupla verilmektedir. Onun tarihi anlatma yöntemlerinden biri olan kıssa tarzı geçmişte yaşamış olan peygamberler ve kavimler hakkında tarihi bilgiler içeren anlatımlardır. Fakat bu anlatımlar asla sadece sanat gayesiyle ele alınan hikâyeler değildir. Üslup ile muhteva arasında derin bir ilişki söz konusudur ve Kur'ân'ın yaklaşık üçte birini kapsayan kıssalar ilmi gerçeklerle doludur.⁴⁴ Kur'ân'da bir kavim ya da toplumla ilgili olarak dağıntık vaziyette verilen bilgiler bir araya getirildiğinde söz konusu milletin yaşam tarzı, geçirdiği evreler ve onlara etki eden dönüm noktaları tespit edilebilmektedir.⁴⁵ Bu yönüyle Kur'ân bir taraftan dünya tarihini öğretmekte diğer taraftan da sebep-sonuç ilişkileri içersinde olayların cereyan edişini gözler önüne sererek, insanların bütün bunlardan ders almalarını ve dünya hayatının faniliğini, ahiret hayatının gerçekliğini kavramalarını ister.⁴⁶

Bu hakikati kavrayan insanlar yüksek bir düşünce seviyesine erişebilir, gerçek hakikate ulaşmada çaba sarf eder böylece top-

42 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 148.

43 Halil, s. 134; Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 151, 161.

44 Halil, s. 92; Abdülhamid Sıddıkî, s. 143.

45 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 150-151, 166; Geçmiş kavimler ve toplumlarla ilgili kıssalar için bk. Bakara 2/80-89, 94-96, 135; Âl-i İmrân 3/137-141; A'râf 7/73-75, 85-86, Neml 27/36-44; Enbiya 21/78-82.

46 Hizmetli, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, s. 154; Ağarı, s. 93.

40 Mazharuddîn Sıddıkî, s. 29-49; Halil, s. 141-142.

41 Helak edilen topluluklarla ilgili diğer ayetler için bk. A'râf 7/4-5, 94-96, 164-165; Enbiya 21/11-15; İsrâ 17/16-18; Kasas 28/58; En'am 6/ 42-44; Hûd 11/84-86, 116; Nahl 16/112.



lum gafletten ve çöküntüden uzak olur. Yani Kur'an'ın tarihe bakışı, öncelikle Allah'ın sınırsız olan ilmine delil sunmak ve gönderilen bütün peygamberlerin getirdiği mesajın hakikat olduğunu, takip edilmesi gereken yegâne yolun İslâm olduğunu ve Allah'tan başka ilah olmadığını vurgulamak amaçlıdır.⁴⁷

Kur'an tarihi olayları anlatırken olması gerekeni değil bizzat tarihte cereyan etmiş olan olayları ele alır ve onlar üzerinde gerçekçi yorumlar yapar.⁴⁸ Kur'an insanlığın tarihi akışına etki eden ana unsurları örnekleriyle ele alarak insanların bütün bunlardan ders almalarını ister. Bu bağlamda geçmiş ümmetlerin ve peygamberlerin hayat hikayeleri, mücadeleleri Kur'an'da sıkça işlenir. Bununla birlikte o tarihi olayları anlatırken toplumların geçirdikleri süreçleri ayrıntılarıyla ele almaz, onların ruhi ve fiziki gelişim aşamalarını sırasıyla tetkik etmez. Ancak onların yükseliş ve çöküşleriyle ilgili maddi ve mânevî sebepleri gözler önüne serer. Bu anlatım üslubu sayesinde dikkatli olanların gerçeği kavramasını sağlar.⁴⁹ Bu durum şu

ayette açıkça ifade edilmektedir:

“Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, durumlarını sana bildirmediğimiz kimseler de var.” (Mü'min 40/78)

Ayrıca tarihin dönüm noktalarının oluşumunda önemli bir yere sahip olan bu temel ilkelerin daimi geçerlilik arz ettiği görülmektedir. İlk topluluklardan itibaren başlayıp son peygamberin mesajında da dile getirilen temel prensipler arasında bir değişimin kabul edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Tarihin akışını etkileyen unsurlar Allah tarafından daima geçerliliği vurgulanan prensiplerdir.⁵⁰

Netice olarak ifade etmek gerekir ki gerek tarihi olaylar hakkında verdiği bilgilerle gerekse kendine has tarih üslubuyla Kur'an-ı Kerim İslâm âleminde, tarihçiliğin ortaya çıkışında ve gelişmesinde oldukça önemli bir etken olmuştur.⁵¹ Daha önce belirtildiği gibi onun evrensel tarih anlayışı sayesinde, dünya tarihini bir bütün olarak ele alan tarih eserleri ilk defa İslâm dünyasında kaleme alınmıştır. Diğer taraftan siyer ve meğâzî ilimlerinin ana kaynağı olması bakımından bu ilimlere de öncülük etmiş, onun tarihi olaylara bakış açısı ve yorumlayış tarzı İslâm tarihçilerinin metotlarının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Muhammed İkbâl göre, İbn Haldun'un tarih felsefesi tamamıyla kaynağını Kur'an'dan almaktadır.⁵²

hazırlayan sebepler hakkında detaylı bilgiler için bk. Halil, s. 253-303.

47 Halil, s. 100; bk. “...İşte âyetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat; belki düşünürler.” A'râf 7/176.

48 Şulûl, s. 20.

49 Halil, s. 99, 102; tarihi süreçte dönüm noktası olarak toplumların çöküşü ya da yükselişi ve bu dönüşümleri

50 Halil, s. 104; bk. “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (da budur). Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın.” İsra 17/77.

51 Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 17; Münevver, Muhammed, İkbâl ve Kur'an'ı Hikmet (ter. M. Ali Özkan), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 69.

52 İkbâl, s. 194-203.



**İDEOLOJİDEN İDEOLOJİLERE
KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE**



Eyüp Taşöz

I- TARİHİ GELİŞİMİ

Uzun bir tarihe sahip olan ideoloji kavramı tanımlı güç bir kavramdır tam ve kapsamlı bir tanımlı yapılamamıştır. Bu tarihsel gelişim içinde birbiri ile bağdaşmayan pek çok anlama karşılık gelecek biçimde kullanılmaktadır. İdeolojinin çeşitli anlamlarının nerelerden kaynaklandığını görebilmek için ideoloji kavramının geçirdiği bilimsel evreleri incelemek doğru bir literal refleks olacaktır.¹

“İdeoloji” kavramını ilk kullanan yazar Antoine-Louis Claude Destutt de Tracy (d. 20 Temmuz 1754 - ö. 9 Mart 1836) oldu. Bu yeni bilimin sistematize edilmesiyle ilgilenen Tracy, buna “düşünceler bilimi” anlamına gelmek üzere “ideoloji” dedi. Ona göre felsefe, bilgiyi rastlantısallıktan kurtarmıştır; ‘doğru akıl egemenliği’ni kurmuştur. Artık, bu gelişimden sonra hedef, bilginin eşitlikçi bir karakter içinde yayılmasını sağlamak olmalıdır. De Tracy ‘ideoloji’ ismini verdiği bu yeni yaklaşımla, bilgilerin oluşumunun kesin biçimlerinin gözlemlendiği teorik bir alan olarak, fikirleri yayma ve fikirlerin yayılması san’atını temellendiren; fikirlerin ‘niçin’ini değil de onların ‘nasıl’ını inceleyen bir yöntem olarak söz konusu bu yeni ‘ideoloji’ kavramsallaştırmasını kullanmıştır.²

İdeoloji, insanın düşüncesinin üretilmesi ve yayılmasının incelenmesini kalkış noktası olarak seçmekte; insanın zihinsel mekanizmasının denetlenmesi yoluyla düşünceleri değiştirip toplumsal değişimi elde etme

peşinde olmuştur. Böylece, doğru fikirlerin nasıl yayılabileceği anlaşılmış olacaktı. Dolayısıyla ideoloji teorisi, yanlış düşüncelere karşı verilecek mücadeleyi toplumsal gelişimin ana eksenini olarak kavıyordu.³

Daha sonraları İdeoloji, Hegel tarafından “görünüş” ile “gerçeği” birbirinden ayıran bir şekilde ele alındı. Tarihin her döneminde fikirler ve fikirlerin dayandığı nedenler eksiktir. Çünkü görülebilenler o dönemde tarihsel gelişimin kendilerine gösterebildikleri ile sınırlıdır, onun ötesine gidilemez. Bu nedenle “ideoloji”, bizim belli bir tarihi dönemdeki yanlış veya en azından, kısmi ve eksik şuurumuzu veya gerçekleri nasıl algıladığımızı gösterir. Gerçeği, “tam gerçeği” algılamak ise tarihin en son aşamasında, “ebedi dönemde” mümkün olabilecektir. Bir başka deyişle Hegel’e göre tarihin her döneminde ayrı bir gerçek vardır, dönemden döneme değişen “gerçek” olmayıp, bu gerçekle ilgili ideolojimizdir. Hegel’in “dünya görüşü” kavramı buraya dayanmaktadır.⁴

İdeoloji kavramını, kendi teorilerinin temel unsurlarından biri olarak kullanan bir başka filozof ise Marks’dır. Marks, Hegel’in fikirlerinden yararlandığı halde, ideolojiye tamamen başka bir açıdan bakmıştır. Olayları yaratanın fikirler değil fikirleri yaratanın olaylar olduğunu; sosyal gerçekliği olan şeyin fikirler olmadığını dolayısıyla gerçek olanın alt yapı olmasından dolayı fikirlerin üst yapı olduğunu; alt yapının üst yapıyı belirlediğini belirtti. Ferdi ve toplumsal varlığın şekillenmesinde doğal çevrenin, teknolojinin ve kurumsal yapının önemli etkileri olduğunu öne sürmüştür. Marks’a göre fertlerin sahip olduğu sosyal gerçek kavramı sadece ferdi kendi kişisel çıkarları ve kişisel yaşamı tarafından değil, fakat aynı ölçüde kendi “sınıfının çıkarları”

1 Fırat Caner, *Bir İdeoloji Olarak Murathan Mungan Şiiri*, basılmamış master tezi, Ankara, Haziran 2002, s. 17.

2 Mattelart Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul, 2005, s.100.

3 Armand, a.g.e. s.100.

4 Lütü Şimşek, *Felsefe Açısından Sosyal Bilimlerde Nitelik ve Anlam Sorunu Tartışması*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2007, s.128-129,145-148.

ve “toplumsal tarihi” tarafından belirlenir.

Dolayısıyla Hegelci düşüncede olduğu gibi sadece içinde bulunulan tarihi dönemle sınırlamakla kalmamışlar, bir adım daha ileriye giderek, o tarihi dönem içindeki “sınıf yapısı” ile daha da de sınırlamışlardır.⁵

Karl Mannheim’ın ‘İdeoloji ve Ütopya’ çalışması, ideoloji teorisi açısından öncü çalışmalardan birisidir. Hem konunun derlenip toparlanması hem de meselelere ışık tutulması bakımından temel bir kaynak sayılabilir. Epistemolojik ve epistemoloji-dışı ideoloji değerlendirmesinin izini süren ve bu eğilimlerin yürüttüğü tartışmalar doğrultusunda ideoloji teorisini belirgin bir çerçeveye oturtan, ilk olarak Karl Mannheim olmuştur. Mannheim, ideolojiyi “*dünyayı belli bir biçimde sunan, yorumlayan, değerlendiren, simgelerle yüklü içi boş ve abartılı inanış ve anlatımlar bütünü*” olarak tarif eder⁶ Mannheim’a göre ideoloji bireyin yaşadığı döneme ilişkin taşıdığı bir bakış açısidir; ancak bu bakış açısından hareketle sistemli bir gelecek tasavvuruna yöneldiği zaman bu ütopyaya dönüşür.⁷

Toplum, kendi hayatında kendi somut kuruluşu için gene kendinden kaynaklanan bir meşrulaştırmayı (haklılaştırmayı) sağlayabilmelidir. İşte bu sözünü ettiğimiz meşrulaştırmayı sağlayan bilim olarak ‘İdeoloji teorisi’, 1960-1970’li yıllarda kullanılmaya başlanmıştı dolayısıyla ideoloji ‘meşrulaştırma bilimi’ olarak algılanıyordu. Çünkü İdeoloji, somut toplumsal olanın peşindeydi⁸



ve çünkü ideoloji somut, kurucu ve geliştirici unsurların meşrulaştırılması (haklılaştırılması); bu kendince meşru kabul edilenlerin yayılması anlayışıyla aslında ismen yeni fakat anlayış ve uygulama sebebiyle insanlık tarihi kadar eski olduğunu bize düşündürmektedir.

Yinede her siyaset uzmanı ideolojinin önemli olduğunu kabul etmemiş; durumu iktidar için bir mücadeleden başka bir şey olmadığını buna dönük olarak da fikirlerin birer propaganda, oy ve taraftar kazanmak olduğunu; fikirlerin ve ideolojilerin siyaset dünyasında sadece kara gerçeklerin gizlenilmesi için kullanılan kamufülasyonlar olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla insanların fikirleri, değerleri, duyguları ve niyetleri önemsiz kabul edildiğinden onların dış dünyalarını tasarlamak gerekli ve yeterlidir.⁹

II- İDEOLOJİYE DAİR BAZI KAVRAMSAL TANIMLAR¹⁰

Eagleton, aşağıdaki tanımların bazılarının -zaten görülebileceği üzere- birbirleri ile bağdaşmaz olduğuna işaret eder. İşte belli başlı kavramsallaştırmalar şunlardır;

5 Şimşek, a.g.e. s.161-165.

6 Blackwell, *Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*, (ed. David Miller; çev. Bülent Peker – Nevzat Kırış), Ankara,1994, s.393; ‘ideoloji’ maddesi; Karl Mannheim, *Ideology and Utopya*, s. 36-74.’dan aktaran Ömer ÇAHA, “İdeoloji İle Hukuk Arasında Devlet”, www.fatih.edu.tr/~omercaha/Makaleler.

7 Aktaran: Ömer Çaha, a.g.m.

8 Oscar Negt, *Marksizm As A Science Of Legitimation*, Frankfurt,1968, s. 47 ‘den aktaran Ünsal Oskay, “Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına Yeni Yaklaşımlar”.

9 <http://tr.wikipedia.org/wiki/deoloji>

10 Bu maddeler ve değerlendirmeleri için bkz. Caner, a.g.e. s.19.



- 1) İdeoloji siyasi veya toplumsal bir doktrin oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dini, moral, estetik düşünceler bütünü.
- 2) Akıldışı, tahayyüllere dayanan, olgular yerine ilkelerden hareketle oluşturulan sistemler bütünü.
- 3) Toplumda bir zümrenin kendine has yanını ortaya koyduğu, başkalarından ayrıldığı, hatta başkalarıyla ters düştüğü ortak tasavvurların bütünüdür. Bu tasavvurlar muhtelifdir: İmajlar, semboller, inançlar, bilgi vs. Bir zümrenin mensuplarında ortak olarak bulunurlar ve bu zümreye has tasavvurlardır.
- 4) Toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci.
- 5) Belirli bir toplumsal grup, tabaka veya sınıfa ait fikirler koleksiyonu
- 6) Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış ve/veya abartılı önermelerden oluşan fikirler.
- 7) İçinde, bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarını anlamlandırdıkları ortam.
- 8) İdare edilenlerin arasında yaygın, yönlü fakat sınırlı, belirsiz fikir kümeleri.
- 9) Siyasi veya toplumsal bir doktrin meydana getiren ve bir hükümetin, bir partinin, bir sosyal sınıfın hareketlerine yön veren düşünce ve görüşler sistemi.
- 10) Sistemli bir şekilde çarpıtılan iletişim.
- 11) Özneye belirli bir konum sunan şey.
- 12) Toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri.
- 13) Söylem ve iktidar konjonktürü.
- 14) Toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç.



Bu noktada maddelerden sonra ilave edilebilecek önemli bir kavramda “İdeolojiszleştirme” kavramıdır. “İdeolojiszleştirme” ve “yeniden ideoloji yerleştirme” kuramları 1960’larda ve 1970’lerde yaygın olarak kullanılan şekliyle, burjuva (kent soylu) sosyolojisinde ideolojinin özgül yorumu anlamında “ideolojiszleştirme kuramı” olarak geçer. R. Aron, Bell, S. Lipset gibi sosyologların kavramsallaştırmalarıyla yön bulur. “İdeolojiszleştirme kuramına göre, ideoloji, bilime özünden karşı, yanlış bir bilinç olup, kendi eylemlerini haklı göstermede ve kendi toplumsal isteklerini öne sürmede bir toplumsal grupça kullanılır. İdeolojiszleştirme kuramı, kendi temsilcileri tarafından, çözülmemiş ekonomik ve toplumsal-siyasal sorunları olan teknolojik bakımdan gelişmemiş toplumun bir ürünü olarak da görülür. İdeolojiszleştirme kuramının savunucularına göre, gelişmiş kapitalist ülkeler, bir ideoloji gösteren toplumsal evreden geçerek, “ideolojik olmayan yeni bir evreye girmişlerdir. İdeolojiszleştirme kuramı, aslında, kapitalist toplumda bütün sorunların kitleler, sınıf mücadelesi vb. olmaksızın, sırf teknik yollardan çözülebileceğine ilişkin



bilimsel-teknokratik yanılısamayı dile getirir. Bu burjuva- ideolojik anlayış, “ideolojısizleştirme” kuramının bilimsel olmayıp ömrünü doldurmuş olduğunu öne sürdüğü sosyalizm ve komünizm ideolojilerine e karşı yöneltilmiştir.¹¹

Bir başka belirtilebilecek şey, fikirlerin ideoloji olması için düşünce sisteminin aynı zamanda eyleme yönelik bir özellik taşıması, başka ifade ile insandan belirli bir şekilde davranmayı istemesi gerekir. Bu şekilde, ideoloji olabilmek için düşünce sisteminin içinde değer yargısı ile ilgili bazı özellikleri taşıması gerektiği ifade edilmiş olmaktadır. İyi, haklı ve doğru ile ilgili değer yargılarının ödevler oluşturması yayılabilecek bazı unsurları barındırabilmesi, fikir sisteminin ideolojiye dönüşebilmesinin zorunlu şartlarından bazılarıdır.

Çağdaş ideolojilerin büyük çoğunluğunun batı kültürünün eseri olduğu veya batı kültürü ile ilgili olduğu bir gerçektir. Tüm çağlar boyunca tüm tarafların taşıdığı insani düşüncenin ideolojik olduğu iddiasında bulunan bütünlükçü ideoloji kavramının bu genel varyantını görmezden gelmek oldukça zordur. Endüstrileşmiş ülkelerin özelliklerine karşılık –daha liberal olmaları, gelir dağılımının nispeten daha adil olması ve sosyal statü olarak yükselmenin mümkün olabildiği- “üçüncü dünya” ülkelerinde bir “ideolojinin sonu” sorunu yoktur.

İslam toplumlarında ise sınıf çatışmalarına dayalı ideolojilerden değil de mezhep çatışmalarına dayalı ideolojilerden söz edilebilir. Mezhep, belirli bir ihtilaf ile ortaya çıktığında bir siyasi parti gibi iş görür, bir taraftarlar kitlesi oluşturur. İktidarın paralelinde bulunarak fikri yayılmasını hızlandırır veya karşısında bulunarak muhalif fikri güç

şekline de dönüşebilir.

İdeolojilerin zamanımızda tükenmesi diye bir şey yoktur. Fakat en sert ideolojilerin toplum içinde yerini bulamamış kimseler arasında rağbet gördüğü de bir gerçektir. Ayrıca dünyada olup biten kargaşa, savaşlar, işgaller, haksızlıklar devam ettiği sürece ideolojiler kendilerine hazır bir ortamı mutlaka bulacaktır.

Diğer yönleriyle ideoloji, yapısal olarak devlet anlamına gelmekte; fonksiyonel okumada ise hukuk ve eğitimle sürmektedir. Hukuk ve eğitim bir devletin ideolojisinin topluma direkt tahakküm şeklinde uygulanmasını perdeler dolaylı etki sürecine sokar.¹²

Simgesel bir okuyuş ideoloji adına karşımıza resmi törenleri çıkarmaktadır. Simgeler Mannheim’ın tanımlamasıyla baktığımızda anlam yüklüdür. Her ideolojinin kendi simgelerinin oluşumu ve simgelerin resmi törenlerde tekrar edilmesi; onların tekrar hatırlanacak düzeneklere dönüşmesi olağandır.¹³

ideoloji toplumsal düzen ve toplum hamiliği anlamında sosyal politikaları, propagandayı, kamuoyunu bize işaret etmektedir.¹⁴ Son olarak diyebiliriz ki ideoloji ile ilgili yazılanlar zorunlu olarak (bir başka makede ele alacağımız şekilde) ‘hegemonya’ kavramıyla tekrar düşünülmesi gereken unsurlardır.

12 Eyüp Taşöz, “Geleneğin Bellek Olarak Okunması”, *Entelektüel Bağlımlılığı Aşmak*, ed. Cüneyt Köksal, İstanbul 2009, S.190.

13 Blackwell Siyasi Düşünce Ansiklopedisi, ed. David Miller; çev. Bülent Peker – Nevzat Kırac, Ankara 1994, s.393; ‘İdeoloji’ maddesi; Taşöz, *İdeolojilerin Sosyal Enstrümanları*, Genç Akademi Sosyal Bilimler Atölyesi’nde sunum olarak anlatılmıştır.

14 Taşöz, *İdeolojilerin Sosyal Enstrümanları*, Genç Akademi Sosyal Bilimler Atölyesi’nde sunum olarak anlatılmıştır.

11 Seydi Yılmaz, *Şerif Mardin’e Göre Din ve İdeoloji*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s.19.

**HALİL İNALCIK'IN “ŞÂİR VE
PATRON” İSİMLİ KİTABI ve
BU KİTAP HAKKINDAKİ
ELEŞTİRİLERİN TAHLİLİ**





Ercan Alan

Halil İnalçık'ın, Doğubatı yayımları arasında çıkan “Şâir ve Patron, Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme” isimli eseri 2003 yılında ilk baskısını yapmış ve çok ses getiren bu eser 2005 yılında ikinci defa basılmıştır. Bizim incelememiz de 2005 yılındaki bu baskı esas alınmıştır.

Kitap; “Patrimonyal Devlet ve Sanat”, “Osmanlı Saray Kültürünün Gelişmesi ve Osmanlı Divan Şu‘arâsı”, “Patron ve Klasik Şiirde Sanat Anlayışı”, “Şu‘arâ Tezkiyelerinde Şair ve Patron”, “Fuzûlî ve Patronaj” ve “În‘âm Defterlerinde H.909-917 Yıllarında Bağış Alan Şairlerin Menşei ve Mesleği” isimli başlıkları taşıyan altı yazıdan oluşmaktadır. Sonunda da bir kaynakça verilmiştir.

Halil İnalçık, bu eserinde Divan şiirindeki şair, şiir ve hükümdar (patron) üçlüsü üzerinde durarak, Osmanlı’daki patrimonyal yapı ile üretilen Divan şiiri arasındaki ilişkileri incelemiştir ve ileri sürdüğü görüşlerle Divan şiiri ile ilişkili tartışmalara yeni ve farklı bir boyut kazandırmıştır. Patron, hükümdar, saray, velî-nimet, hâmi, patronaj, kültür patronajı, patrimonyal gibi kelime ve kavramların sık sık vurgulandığı bu çalışmanın ana eksenini; patrimonyal bir devlet olan Osmanlı’nın, doğu ve batıdaki diğer Ortaçağ devletleri gibi, hükümdar merkezli olması ve bu merkezin ya da merkeze bağlı unsurların bir çekim odağı gibi bilgiye, sanata, şan ve şerefe giden tüm yolları kendisine çekmesi teşkil eder. İnalçık, tüm bu iddialarını, bir tarihçi olması hasebiyle, birinci elden kaynaklar olan *şuara tezkiyelerine*, şairlerin şiirlerine ve belki de ilk defa olarak bir arşiv malzemesi olan Hicrî 909-917 tarihli bir *În‘âm Defteri*’ne dayandırarak ortaya atıyor ve edebiyat tarihi araştır-

malarında arşiv malzemesini de kullanarak aslında yeni bir çılgır da açmış oluyor. Halil İnalçık, konu hakkındaki temel düşüncesini şu cümlelerle ifade ediyor:

“Genelde, bilim adamı ve sanatçı, belli bir toplumda egemen sosyal ilişkiler ve belli bir kültür çerçevesinde sanatını ifade eder. Osmanlı toplumu gibi patrimonyal türde bir toplumda, başka deyimle, sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği bir toplumda bu gerçek daha da belirgindir.

Matbaanın geniş kitlelere okuma imkânı verdiği, böylece edebî ve ilmi eserlerin, yazarına geçimi için yeterince gelir kaynağı sağladığı dönem gelinceye kadar, bilgin ve sanatkâr, hükümdarın ve seçkin sınıfın desteğine muhtaç idi. “Sâhib-i Mülk” hükümdar, bilgin ve sanatkârın en önde gelen *veli-nimeti*, hâmisî idi. Max Weber’in belirttiği gibi, Ortaçağ’da, Doğu’da ve Batı’da, monarşilerde devlet; patrimonyal yapıda olup egemenlik gücü, mülk ve tebaa, mutlak biçimde hükümdar ailesine ait sayılırdı; ve yalnız onun lütf ve inayetine erişenler, toplumun en şerefli ve zengin tabakasını oluştururdu. Hanedanlar arasında rekabet ve üstünlük yarışı, yalnız muhteşem saraylar, hadem ve haşemde değil; ilim ve sanatın hâmilğinde de kendini gösterirdi.

Patrimonyal devlette yüksek kültür, yalnız Yüksek Saray Kültürü olarak var olmuştur. Hükümdar sarayı ve ekâbir sarayları, toplumda şeref ve itibarın, servet ve becerinin tek kaynağı ve sığınağı idi. Osmanlı’da, en yüksek mimar, sarayın mimarbaşısı, en iyi kuyumcu, sarayın kuyumcubaşısı ve en gözde şâir, padişahın ilgi ve lûtfuna lâyık görülen sultân’uş-şu‘arâ idi. Bilgin ve sanatkâr, hükümdarın prestijini, sarayın nâm u şanını yüceltmek için gerekli öğeler sayılırdı. Bilgi ve sanatın koruyucusu olan hükümdarın, hakem sıfatını hakıyla yerine getirebilmesi için kendisinin de, ilim ve sanattan payı olmak gerekirdi.



Yüksek bir estetik ve sanat felsefesine sahip Mediciler olmasa idi, Floransa'nın büyük sanatkârları elbette yetişmezdi. Divan sahibi şair hükümdarlar olmasa idi, Türk edebiyatının büyük dehâları belki ortaya çıkmazdı. O dönemde, şaheserlerin çoğu, önemli ölçüde, seçkin sınıfın iltifatı, yüksek kültür ve duygu inceliği, sanatkârı korumadaki ilgi ve heyecan ile açıklanabilir. "Kültür Patronajı", Ortaçağ İran'ı ve Orta Asya'da çok gerilere giden bir gelenektir. ...15. yüzyılda Semerkand, Herat, Tebriz, İstanbul ve Delhi'de ortak yüksek saray kültürü sayesinde sanatkâr, bir memleketten ötekine gittiği zaman aynı himâye ve anlayışı, aynı sıcak ve coşkulu karşılamayı buluyordu. Osmanlı sultanı, özellikle Orta Asya ve Azerbaycan'da Türkçe ve Farsça'ya hâkim münşîleri, şâirleri, âlimleri kendi pâyitahtına çekebilmek için büyük fedâkârlıklara hazırды. Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid, zamanın İranlı büyük şâir ve mutasavvıfı Molla Câmî'yi İstanbul'a getirmek için çok çaba harcamışlardır."¹

Yine ona göre Herat'ın, Türk-İran dünyasının en parlak medeniyet merkezi olmasındaki en büyük faktör; Abû Sa'îd Mirzâ ve Hüseyin Baykara'nın büyük birer sanat patronu olmalarıdır.²

Ona göre, Osmanlı patrimonyal saray kültürünün gelişmesinde, para ve mevki vaatleriyle celp olunan veya "sürgün" edilen sanatkârların payı büyüktür. Öyle ki yerli Osmanlı-Türk sanatkârları Arap ve Acem'e verilen bu ayrıcalıktan dolayı şikâyetlerini açıkça dile getirmekten çekinmemişlerdir.³ Bu nokta da Divan şairlerinden Lâlî'nin bir beytini hem yerli sanatçıların bir tepkisi hem de sanattaki şair ve patron ilişkisinin bir yansıması olarak gösterir:

Acem'in her biri kim Rûm'a gelir

Ya vezâret ya sancak uma gelir⁴

Öte yandan, bir yerde kendini gösteren bilgin veya sanatkârın da kendi istikbâlini, refah ve huzurunu, büyük ve zengin hükümdarların lütuf ve inayetlerinde aradığını; böylece patronajın iki yanlı işlediğini ve her iki taraf için de nam u şân kazanmanın tek yolu kabul edildiğini öne sürmektedir. Doğuda ve batıda, patrimonyal hanedan devletlerinde, servet ve nam u şân kaynağı sarayın yanı sıra hükümdara mensup toprak sahibi rical ve ekâbirdi. Avrupa'daki yükselen ve sanatçının hâmilliğini yapan burjuva sınıfının, feodal patrimonyal efendilerin yerini almaya başladığını; ancak batıdaki burjuva sınıfının yükselişi paralelinde doğuda böyle bir gelişmenin yaşanmaması ve tam aksine, merkeziyetçi devletlerin güçlenmesi, bilgin ve sanatkârların her bakımdan daha fazla saraya ve devlet ricâline bağımlı hale geldiğini savunur.⁵

Yine sanatkârın, eserini himâyesindeki patronun sanat zevkine göre verdiğini iddia eder. Muhteşem Süleyman zamanındaki sanat eserlerinin mükemmelliğini, bu padişahın yüksek sanat anlayışına bağlar ve der ki: "Sanat ve bilim eserinin kalitesini ve sanatkârın şöhretini çoğu zaman hükümdar belirler. Bir eserin "makul ve muteber" olması her şeyden önce sultanın iltifatına bağlı idi."⁶ Hatta bu durumun sadece sanatçıları için değil, genelde, Osmanlı patrimonyal toplumunda bütün sosyal ilişkilerin temeli olduğunu ve bunun da *terbiyet*, *kulluk*, *intisâb* kavramlarla ifade edildiğini belirtmektedir. Patron için şöhretini ve mevkiini yüceltmek; kul açısından ise hayatta kalmak ve ilerlemek için bu bağılılığın esas olduğunu

1 Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*, Ankara, 2005, s. 9-11.

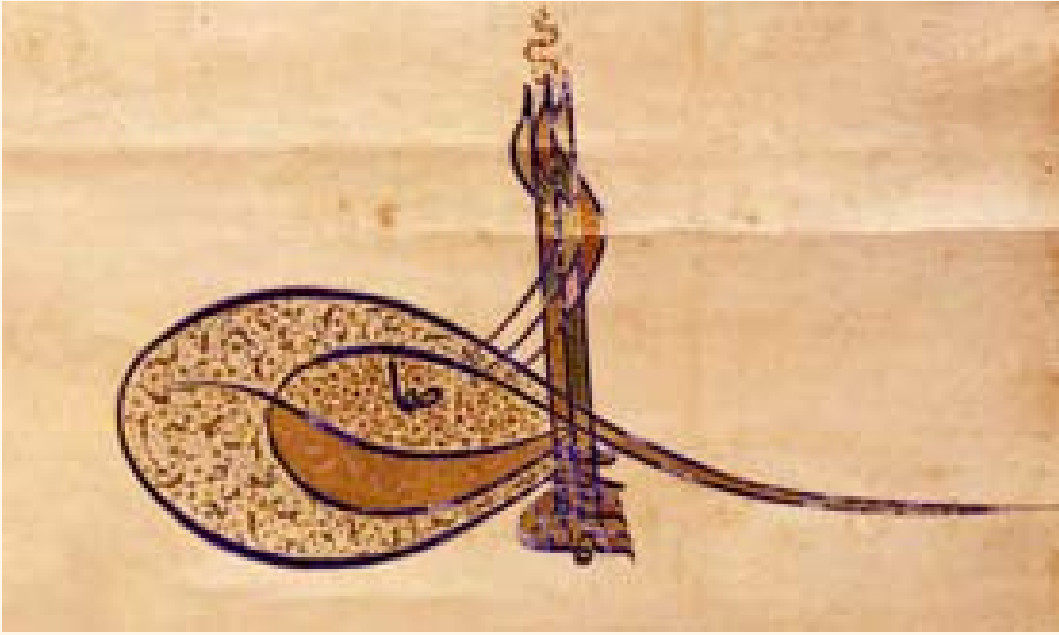
2 A.g.e., s. 11.

3 s. 13.

4 s. 13.

5 s. 14.

6 s. 15.



belirtir.⁷ Ancak her türlü nimet ve mertebenin yalnızca hükümdardan kaynaklanır olmasının, kendisine göre, olumsuz yönleri de vardır. Bu nimetlere ulaşmak isteyen kişiler arasında bir rekabetin ve hasedin oluştuğunu ve ayrıca sultana ve ekâbire “yaltaklanmanın”ın esas olduğunu belirtmekte; delil olarak da şuara tezkirelerindeki ve Osmanlı vekâynamelerindeki rekabet hikayelerini göstermektedir.

İnalcık’a göre şairlerin himâye arayışlarına en büyük delillerden biri; kaside isimli şiir türünün yaygın olmasıdır.⁸ Bu şiir türü başta Allah’ın rızasını, peygamberinin ve velilerin şefaatinin ve bu dünyada siyasî güç sahiplerinin himâye ve inâyetini kazanmak için yazılırdı. Burada en büyük iltifat padişahın musâhibi olmaktı. Hatta bazı musahiplerin devrin devlet adamlarını kıskandıracak kadar padişaha yakınlaştıklarını söyler ve Fatih zamanında onun musahibi olmuş Mevlânâ Abdülkadir’in sadrazam Mahmud Paşa’nın kıskançlığını çektiğini ya da Kanunî’nin şair Bâkî’ye olan muhabbetini ve padişahın ölümünden sonra bu şairin

başına gelenleri örnek gösterir.⁹

Bir kaside ya da başka bir eser yazana padişah; şairin mesleğine göre, değişik ihsanlarda bulunurdu. Ulemadan olanlara kadılık ve müderrislik, münşî ise kâtiplik, asker ise zeâmet, has ya da tımarına terakki yapardı. Şairlere verilen bu tip paralara *câ’ize* denirdi. Bu bağışlar, in’âm defterlerine göre, devlet hazinesinden çıkardı. Hazineden her sene padişaha, kişisel harcamaları için yüklü miktarda para ayrılırdı ve padişahlar da bu parayı bu ve benzeri şekillerde kullanırlardı. (1567-1568 mâlî yılında padişaha verilen tahsisat, 31 milyon 466.314 akçe idi.)¹⁰

Öbür yandan, ona göre, sanatçının patronun gözüne girmek için, diğerlerinden daha üstün eser ortaya koyma çabası, sanat açısından olumlu bir durumdur. Ancak sonuç, daima patronun bilgi ve sanat zevkindeki düzeye bağlıdır.¹¹

Çeşitli sebeplerden gerçek bir patron bulamayan şairler, sanata sırt çevirmiş ya da kendi köşesine çekilmiştir, der ve Bağdadlı

7 s. 16.

8 s. 23.

9 s. 24-25.

10 s. 28.

11 s. 30.



Rûhî'nin ya da Fuzûlî'nin isyan dolu şiirlerinden örnekler verir ve ayrıca Latîfî'nin tezkiresinde böyle şairlerden bahsedildiğini vurgular.¹²

Yine İnalçık, Divân edebiyatına göre şiirin tarifini, daha doğrusu bu edebiyat anlayışında şiirin ne mana ifade ettiğini şu sözlerle vurgular: “Divan şiirinde doğal coşku, lirizm değil; *tasannu*’ esastır. Saray kültürüne sahip hükümdarlarla devlet büyüklerine, çeşitli fenlerin uygulandığı sanatkârane eser hitâp eder. Bu çeşit eserler; sembolik, zihnî incelik isteyen *tasannu*’ ürünü eserlerdir. Buna karşı halka yönelen, mesela Karacaoğlan’ın şiiri gibi, realist-naturalist nitelik gösteren şiir, sanat sayılmaz.”¹³ Bu sözlerine delil olarak da şuara tezkirelerinde geçen şiir yorumlarını gösterir.¹⁴

Kitabının dördüncü bölümünde, “Patronaj ve seçkin sınıfın sanat anlayışı üzerinde en esaslı kaynağımız” diye vurguladığı şuara tezkirelerinden bahseder ve burada bazı şairlerin şiirlerinden örnekler vererek iddiasını temellendirir. Ancak onun iddiasını asıl güçlendiren nokta; bu tezkirelerde, başta padişah olmak üzere, hâimler tarafından sanatkârlara verilen para, hediye v.s.nin ayrıntısıyla anlatılması ve bu tip ihsanların “himmet, nakd, itibâr, şefkat, iltifat, ihsan” gibi kelimelerle sıkça tekrar edilmesidir. Sehî Bey, Latîfî, Âşık Çelebi, Kınalı-zâde Hasan Çelebi, İnalçık’ın incelediği tezkire yazarlarıdır. Gene bu tezkirelerden yola çıkarak şairlerin meslekleri hakkında bir çıkarım yapmış ve ulemaya karşı medrese öğrenimini yarıda bırakmış şairlerin çoğunlukta olduğunu; bunların da devlet bürokrasisinde görev almayı düşündükleri için şiir ve inşaya önem verdiklerini ve bu bağlamda medrese tahsilinin kendilerine dil ve edebiyatta genel bilgiler sağladığını yazmıştır. Bu şairlere, eğer yüksek mevkilerde bulunup

şiir yazarlar bir kenara bırakılırsa, patronun bir şiiri ödüllendirmesi, çoğu zaman evkaf-tan imaretlerde mütevellilik, evkaf katipliği gibi bir hizmete atama yoluyla gerçekleşir. *Cihet, idrâr, râtibe* terimleriyle ifade edilen dinî vazifelere ait maaş yanında, vakıf masraflarından arta kalan *ziyâde* (çoğulu *zевâvid*) den de şaire gelir tayin edilirdi.¹⁵

İnalçık, kitabında Divan edebiyatının en büyük üstadlarından Fuzûlî’ye özel bir bölüm ayırmıştır. Fuzûlî, Şia inancını benimsemiş bir şair olarak yaşadığı dönemde, 1508-1534, Osmanlı’yı “kâfir” ve Osmanlı ülkesini “kâfiristan” diye anmıştır. 1534’te birden bire bir Osmanlı tebaası durumuna geldikten sonra, beklediği itibarı göremeyince, onun sultanlar ve büyüklerden yüz çevirmesi, yalnızlığa çekilmesi anlaşılır bir şeydir.¹⁶ Ancak onun Kanunî’ye, Şehzade Bayezid’e ve devlet ricaline yazdığı mektup ve kasideleri, bir hâmi arayışı içinde olduğunun delili olarak gösterir.¹⁷ İnalçık, burada Fuzûlî’nin *Şikâyetnâme* isimli eserini inceler ve şu kanaate varır: “Şikâyetnâme, patronun lûtf ve keremine el açan her şairin, hayat trajedisini özetlemekte. Burada asil bir insanın, büyük bir sanatkârın, dünyanın küçüklüğü karşısında duyduğu hayal kırıklığı, isyan ve istihza konuşuyor. Burada, güçlü mevkilerde oturan patronların, alçaklarda yaşam kavgası veren ruh zengini fakirlerle bitmez tükenmez karşılaşması var. Öyle bir toplumda efendiden dilenmek zorunda kalan şairin çaresizliği dile getirilmekte. Şikâyetnâme, patronajın gerçek yüzünü, o dönemde yaşayan şair psikolojisini, en gerçekçi biçimde yansıtan bir belgedir.”¹⁸

Öte yandan bir şiirinde geçen ifadelerden, aslında Fuzûlî’nin elli yıldır Neced’teki Hz. Ali (r.a.)’nin türbesinde onu methetme kar-

12 s. 32-35.

13 s. 36.

14 s. 37-40.

15 s. 52-53.

16 s. 54-55.

17 s. 55.

18 s. 59.



şılığında maaş aldığını ileri sürmektedir.¹⁹

Bundan başka Nişancı Celâl-zâde Mustafa'nın, Fuzûlî'yi kolladığını söyler. Ancak daha önemlisi; Celâl-zâde'nin kasideleri sayesinde Kanunî'den büyük bağışlar almasının patronun takdirini kazananların nasıl zengin olduklarının bir kanıtı olarak ileri sürer.²⁰

Bundan başka Fuzûlî'nin şiirlerinden örnek vererek kendisinin padişahın, şehzade Bayezid'den ve Musul sancakbeyi Ahmed'den bağışlar aldığını söyler. Ayrıca Fuzûlî'nin, şura tezkirelerinde (Âşık Çelebi'nin tezkiresi) geçen kayıtlardan belli kişilerden bağış ve *râtibe* denen bir kadrolu maaş aldığını yazar.

Kitabın altıncı ve son bölümünde ise Hicrî 909-917 tarihli bir in'âm defterini yayınlamak, bu tarihler arasında devletten destek alan şairlerin isimleri, meslek ve menşelerini; hangi vesilelerle, kimlere, ne tür yardımların yapıldığını belirtmiştir.²¹

KİTAP HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLER

İnalcık'ın bu kitabı büyük bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Kitap, gazete ve dergilerde değişik çevreler tarafından incelenmiş; hakkında bazı eleştiri, destek ya da tanıtma yazısı yazılmıştır.

Esere ilk destek Prof. Dr. İlber Ortaylı'dan gelmiştir. Eseri “Bizzat şiir ve sanattan anlayan hükümdarın, devlet mülkünü yani patrimonunu elinde tutan bir patron olması, sanatçıları gönendirmesi, bütün sanat faaliyetini ve sanatçının toplum içindeki hiyerarşisinde tutacağı yerin hükümdardan elde edeceği inayete bağlı olduğunu anlatıyor.” ifadeleriyle özetliyor diyen Ortaylı, İnalcık'ın bu yöntemle, mekanizmanın dışında kalan Fuzûlî'yi sosyolojik

yönden tam yerine oturttuğunu ileri sürer. Ayrıca İnalcık'ın arşiv malzemesinden faydalanmasını da över. Yeni kuşak tarihçilerin edebiyat, edebiyat tarihçilerinin de tarih sahasında bilgisiz olmasından yakının Ortaylı için, Halil İnalcık bir istisnadır ve bir tarihçi olarak eserini edebiyat tarihinde pek görmediğimiz bir yöntemle ele almıştır.²²

Ama esere asıl olumsuz eleştiriler Divan edebiyatı sahasında uzman akademisyenlerden gelmiştir.

Prof. Dr. Muhammed Nur Doğan, Divan şairlerinin para için şiirler yazmasının hayal ürünü bir düşünce olduğunu, para için yazanlar olsa bile, bunu bütün şairlere genellenin yanlış olacağını belirtir. Çünkü ona göre şairlerin esas amacı; para kazanmak değil hüner göstermektir.²³

Prof. Dr. Atilla Şentürk de Halil İnalcık'ın iktisatçı olmasından dolayı eski şiirimize uzak olduğunu ve konuya iktisadî açıdan baktığı için de hatalı genellemeler de bulunduğunu düşünür.²⁴

Prof. Dr. İskender Pala da diğerleri gibi düşünmektedir ve konuyu daha detaylı ele alan bir makale yazmıştır. İskender Pala, eserde yanlış anlamlara yol açabilecek iki genellemeden söz eder. Birincisi; okuyucu bütün divan şairlerinin mutlaka bir devletluya kapıldığını sanabilir. İkincisi ise; şairlerin, neredeyse bütün şiirlerini mutlaka bir caize almak için yazmış olduğu fikrine kapılabilir.

İskender Pala, bu tereddütleri gidermek için, tezkirelere başvurarak, tezkirelerde adı geçen 3182 şairin çok değişik mesleklerle (108 adet) sahip olduğunu, bunlardan ilmiye sınıfına dahil olanların 1147 (% 36),

22 İlber Ortaylı, “Özgün Bir Yapıt: Şair ve Patron”, *Milliyet Gazetesi*, 01 Haziran 2003.

23 Muhammed Nur Doğan, “Divan Şairleri Para Kazanmak İçin mi Şiir Yazıyorlardı?”, *Zaman Gazetesi*, 04 Haziran 2003, s. 16.

24 Atilla Şentürk, “Divan Şairleri Para Kazanmak İçin mi Şiir Yazıyorlardı?”, *Zaman Gazetesi*, 04 Haziran 2003, s. 16.

19 s. 59.

20 s. 61-62.

21 s. 72-84.



bürokratların 892 (% 28), askeriye sınıfının 117 (% 3.7), esnaf ve serbest meslek sahibinin 117 (% 3.7), şeyh ve dervişlerin 182 (% 5.7), din adamlarının 24 (% 0.8) ve nihayet saraya mensup olanların 60 (% 1.8) ve geriye kalanların da farklı gruplara dahil olduğunu ileri sürerek bu durumda da yolu saraya hiç uğramayacak, hayatı boyunca kendisine bir hâmi edinemeyecek durumda olanların da varlığının sabitlenmiş olduğunu iddia ediyor. Ona göre padişah ve şehzadelerin de kaside yazmaları bir caize ya da iltifat için değil şiiri bir iletişim aracı olarak kullanma arzusundan kaynaklanmaktadır. Çünkü sultan bir kaside yazdığı zaman sunacağı ve karşılığında ihsan ve lutfuna mazhar olacağı kimse yoktur. Her şiirin de bir caize için yazılmadığını ifade eden Pala, buna en çarpıcı örnek olarak gazelleri gösterir. Çünkü bu şiirde sanat yönünde en değerli olanlar gazellerdir ve gazeller bir caize için yazılmaz ve kimseye sunulmaz. Ortalama bir divan incelendiğinde de kaside ve tarihlerin gazellere oranı 1/10 civarındadır. Kaldı ki kasidelerin de büyük bir kısmı caize için değil; bir iltifat ve dostluk gösterisi ve iyi niyet için yazılmıştır der.

Sonuçta İskender Pala da her şairin caize beklentisiyle yazdığı şiirlerin varlığını kabul eder; ancak bu oranın sanıldığı gibi yüksek olmadığını dolayısıyla aşırı bir genellemenin, divan şairlerini saray muhitine sıkışmış ve sanatını para için satan kimseler gibi bir ithamla karşı karşıya bırakacağını belirtir.²⁵

Bu eleştirilere Halil İnalçık cevap vermekte geç kalmamış ve şöyle demiştir: “Kitapçığım, Osmanlı patrimonyal toplumunda, Divan şairlerinin sanatlarını değerlendirmek ve bir maişet sağlamak için daima bir hami (patron) aramak zorunda kaldıklarını belirtmeye çalışıyor ve kendi dillerinden kanıtlar veriyor. Klasik şairler arasında daima bir hami arayan; fakat sonunda ümidini kesen

Fuzûlî misali, patronajın sanatkar için nasıl vazgeçilmez bir yaşam koşulu olduğunu ortaya koyuyor.” Burada İnalçık da şairlerin çoğu defa kendileri için yazdığı yürekten kopan coşkulu şiirlerin varlığını kabul ediyor. “Ama şu da unutulmasın ki; büyüklüğün işret meclislerinde hâminin beğenisini çekmek için ve bir kese caize almak için her çeşit şiir karşılıklı okunurdu. Şairler büyüklere gazellerini gönderirlerdi. Hâmiye sanat gücünü göstermek için şair her çeşit şiirini kaside, gazel v.s. takdim ederdi. Bizi eleştirenler patronaj hakkında söylediklerimizi “şiirden para kazanmak” şeklinde yorumlamışlardır.”²⁶

SONUÇ

İnalçık, bu eserinde; “şairler sadece para için şiir yazıyorlardı” demiyor; “şairler para için de şiir yazardı” demek istiyor ki bu, aslında, normal bir şeydir. Günümüzde de geçimini kalemiyle kazanan birçok şair ve yazar vardır. Burada İnalçık’ın vurguladığı nokta; şairlerin büyük bir bölümünün, geçmişlerini bu şekilde temin ettikleridir. Bu iddiasını da tarihi şartların gerçeklikleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır. Yukarıda özetini verdiğimiz patrimonyal devlet ile sanatın münasebetinin, patrimonyal devlet şartları içinde bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.

İnalçık’ı eleştirenlerin bir kısmı, şairlerin para için şiir yazmasını ya da bir hâmi arama derdinde olmasını, Divan şairleri açısından bir olumsuzluk sayarak reddediyorlar. Halbuki bir bölgede ilim ve sanat, devlet veya gücü elinde bulunduran unsurlar kendisini desteklediği zaman ileri bir aşamaya gelir. Mesela Timur zamanındaki Orta Asya ya da XV ve XVI. asır Osmanlı bilim ve sanatı buna örnek gösterilebilir. Bu açıdan ne amaçla olursa olsun, desteklenen sanatçı ve bilim adamları, genellikle, maddî kültür

25 İskender Pala, “ Şair ve Patron ”, *E Aylık Kültür ve Edebiyat Dergisi*, sayı: 54, (İstanbul, 2003), s. 43-44.

26 Halil İnalçık, “ Şair ve Patron Hakkında ”, *Zaman Gazetesi*, 13 Haziran 2003, s. 16.

unsurların gelişmesini sağlamışlardır. Tarihi bir meseleyi günümüz şartları içinde değil, doğup geliştiği dönem ve şartlar içinde ele almak gerekir. Himâyenin hem saraya hem de sanatçıya itibar kazandırmanın tek yolu olduğu, o günkü şartlar içinde doğru olabilir. Ancak bu durumun olumlu ve olumsuz yanları da vardır ki İnalçık bunu da açıkça belirtmiş. Ona göre olumlu yanı; sanatın yükselmesi, sanatçı sayısının artması v.s.dir. Olumsuz yanı ise; sanatın sadece patronun beğenisine göre değerlendirilmesi ve bu sebeple sanatçıların patronun ilgisine göre eser verip kendi duygularını ikinci yansıtmayacak olmaları ve sanatçıların arasında husumete neden olduğudur. Ancak şunu belirtmek gerekir ki sanatçıların arasındaki rekabet ve en iyisini ortaya koyma arzusu edebiyatımıza çok önemli eserler kazandırmıştır. Ayrıca o dönemdeki patronlar olan padişah ve devlet adamlarının çok iyi bir eğitimden geçip, ince bir sanat zevkine sahip olmaları aslında bu olumsuz faktörlerin etkisini hafifletmiştir diyebiliriz.

İnalçık üzerine en ciddi eleştiri yazısını kaleme alan İskender Pala, şairleri mesleklerine göre sınıflamış ve sonuçta yolu saraya hiç düşmeyecek, kendisine hâmi aramayacak şairlerin varlığının bulunduğunu ortaya atmıştır. Onun verdiği listede yönetici kesim diyebileceğimiz zümreye sahip olan şair sayısı oldukça yüksektir ve İnalçık kitabında bazı sanatçıların sanatları sayesinde bu makamlara geldiklerini ya da makamlarında terakki ettiklerini iddia etmekte ve delillendirmektedir. Dolayısıyla İskender Pala'nın şairleri mesleklerine göre sınıflayıp, çok az şairin hâmi aramayacak durumda olmasını iddia etmesinin pek bir anlamı kalmıyor.

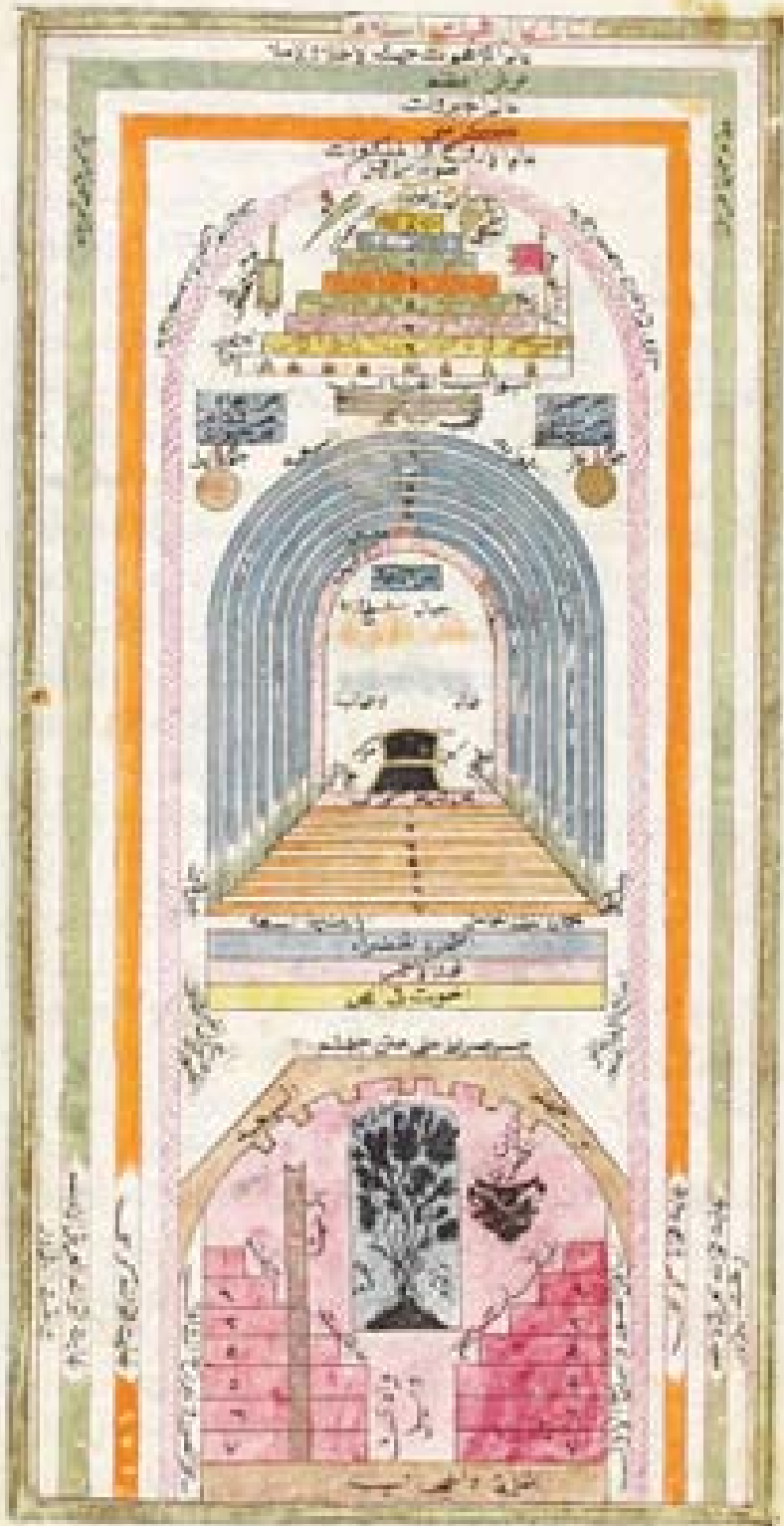
Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; iletişimin kısıtlı olduğu o dönemlerde bir hükümdarın iktidarını ilan etmesinin ve pekiştirmesinin, hatta meşrulaştırmasının bir yolu bilim ve sanat adamlarını himaye etmesidir. Avrupa'da Burjuva sınıfının yükselişiyle

beraber toplumsal dönüşümünün bir sembolü olarak sanatçıları himaye ettiğini ve bu sayede yeni ve özgün bir sanat anlayışının ortaya çıktığını biliyoruz. Doğu toplumlarında ise, İnalçık'ın da vurguladığı gibi, sanatın gelişmesi ve devamlılığı daha çok devlet desteği sayesinde olmuştur. Devlet desteği sayesinde sanat ve bilimin gelişmesi durumu, diğer imkanların artmasına rağmen, günümüz için de geçerlidir. Burada meselenin hangi şairin kaç eser karşılığı ne kadar para aldığı gibi hesaplar yerine, patronaj ne olduğu hususuna getirilmesinde fayda vardır. Bu konuda da sadece tarihçilerin ya da edebiyatçıların değil; psikoloji, sosyoloji ve iktisat gibi farklı disiplinlerdeki uzmanların da konuya müdahil olmaları gerekir ki Divan edebiyatının mahiyeti daha iyi anlaşılabilir. Bu gerçekleşirse, Osmanlı Klasik döneminin sanat ve zihniyet dünyası hakkında daha iyi fikir edinilebilir.

KAYNAKÇA

- COŞKUN, Sezai, "Edebiyat Araştırmacılığında Bir Örnek Kitap: Şair ve Patron", *Dergah*, sayı: 162, Ağustos 2003.
- DOĞAN, Muhammed Nur, "Divan Şairleri Para Kazanmak İçin mi Şiir Yazıyorlardı?", *Zaman Gazetesi*, 04 Haziran 2003,
- İNALCIK, Halil, *Şair ve Patron, Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, Ankara, 2005.
- _____, "Şair ve Patron Hakkında", *Zaman Gazetesi*, 13 Haziran 2003.
- KAHRAMANOĞLU, Kemal, "Divan Şiirinde Şair, Hükümdar ve Yabancılaşmış Ben", *Türk Edebiyatı*, sayı: 359, Eylül 2003.
- ORTAYLI, İlber, "Özgün Bir Yapıt: Şair ve Patron", *Milliyet Gazetesi*, 01 Haziran 2003.
- ÖZKAN, Ömer, "Şair ve Patron, Divan Şiirinde Patronaj", *Dergah*, sayı: 162, Ağustos 2003.
- PALA, İskender, "Şair ve Patron", *E Aylık Kültür ve Edebiyat Dergisi*, sayı: 54, İstanbul, 2003.
- ŞENTÜRK, Atilla, "Divan Şairleri Para Kazanmak İçin mi Şiir Yazıyorlardı?", *Zaman Gazetesi*, 04 Haziran 2003.
- TEKİN, Mehmet, "Şiirin Gizli Tarihi Yahut Şair ve Patron", *Virgöl*, sayı: 66, Ekim 2003.

BU FENA MÜLKÜNDE BEN





Yunus Emre

*Bu fena mülkünde ben nice nice hayran olam,
Nice bir handan olam ya nice bir giryan olam.*

*Gah feleklerde meleklerden dilekler eyleyem,
Gah arş u şems ile gerdûn olam, gerdân olam.*

*Adımı attım yedi, dört, on sekizden öte ben,
Dokuzu yolda koyup şah emrine ferman olam.*

*Dost ferah kıldı terahtan, ben teberrâ eyledim,
Suretâ insan olam, hem can olam, hem kan olam.*

*Gah bir müfti müderris, geh mümeyyiz, geh temiz,
Gah bir müdbir-ü nakıs, naks ile noksan olam.*

*Gah batn-ı hût içinde Yûnus ile söyleşem,
Geh çıkam arş üzere bin can olam, Selman olam.*

*Gah inem esfellere Şeytan ile şerler düzem,
Geh çıkam arş üstüne, seyran olam, cevlan olam.*

*Gah işitirim işitmezem aşımazam aceb,
Nice bir nisyan olam, hayvan olam, insan olam.*

*Gah ma'kûlât u mahsûsât u takrir ü beyan,
Gah meşhurat olam, geh sahibü'l-Keyvân olam.*

*Nice bir surette insan, bir sıfatta canavar,
Nice bir tilki olam, ya kurt veya aslan olam.*

*Nice bir tecrit-i tefrit-i mücerret münferit,
Ye nice cin, nice ins ü, nice bir Şeytan olam.*

*Nice bir aşk meydanında nefis atın seğirttirem,
Ya nice bir başımı top eyleyip çevgan olam.*

*Gah birlik içre birlik eyleyem ol bir ile,
Gah dönem katre olam, derya olam, umman olam.*

*Gah duzahta yanam Firavun ve Haman ile,
Gah cennete varam gılman ile Rıdvân olam.*



*Gah bir gazi olam, Efreng ile ceng eyleyem,
Gah dönem Efreng olam, nisyen ile isyan olam.*

*Gah bir mechlul olam, merdud olam, Nemrud olam,
Gah varam Cafer olam, tayyar olam, perran olam.*

*Nice bir ami olam, nami olam, cami olam,
Nice bir kami olam, nakam olam, nadan olam.*

*Gah ola odlar yakam, diller yıkam, canlar yakam,
Gah varam arşa çıkam, gah şah, gah sultan olam.*

*Kimse bu söze erişmez, min ledüündür ey aziz,
Hızır yolda kaldı, ben gerdun ile gerdan olam.*

*Ya nice bir dost ile o ben olam, ben o olam,
Ya nice ırak düşem, mahzun olam, ahzan olam.*

*Nice bir dertler ile odlara yanam yakılam,
Nice bir şakir olam, zakir olam, mihman olam.*

*Terkedem bu hak-ü badı, vara aslına yine,
Şeş cihetten ben çıkam bi-cism olam, bi-can olam.*

*Nice bir Cercis ü Bircis olam u Murrîh olam,
Nice bir Calinus u Bukrat olam, Lokman olam.*

*Bu dokuz arslan-ü yedi evren vü dört ejderha,
Bunlar ile cenk edem, Rüstem olam, destan olam,*

*Bir demi asude olam, gaflet ile hurd u ham,
Bir dem aşüfte olam, mecnun olam, hayran olam.*

*Gönlümün gencine renc ırgörmeden bir yol bulam,
Yahut deryaya girem, bi-reng-ü bi-elvan olam.*

*Ya nice bir “ben” diyem, “sen-ben” diyem utanmadan,
Ya nice deksiz olam, densiz olam, hayvan olam.*

*Çün de derler n’edeyim, demezse yanar can ü ten,
Ben dahi dürler dökem, dostu hezar-destan olam.*



*Kar olam, neykar olam, nevkar olam, esrar olam,
Gah dönem gerdar olam, güftar olam, nu'man olam.*

*Nice bir balçıkta olam, alçakta olam, hâr olam,
Gah varam gevher olam, yakut olam, mercan olam.*

*Âdemilikten çıkam, uçam melekler mülküne,
Levn olam, bilevn olam, geh kevn olam, bikan olam.*

*Gah muti olam Huda'nın emrine bin can ile,
Gah dönem asi olam, Musa olam İmran ile.*

*Gah varam Davud olam, taht-ı Süleyman'a çıkam,
Gah yine gümrah olam, hemrah olam, hicran olam.*

*Gah zindandan çıkam azad olam, abad olam,
Geh yine derban olam, mahbus olam, zindan olam.*

*Dâr olam, gerdar olam, berdar olam, Mansur olam,
Can olam, hem ten olam, hem in olam, hem an olam.*

*Gah beyaban u harab u, gah serab u, gah türab,
Gah yine mahmud olam, gah cin olam, gah can olam.*

*Gah izzette aziz ü, gah zillette zelil,
Geh varam erkân olam, rehbin olam, rühban olam.*

*Geh dönem hamuş olam, bihuş olam, sarhoş olam,
Söyleyip destan olam, hem bağ hem bostan olam.*

*Yunus'a Tapduk'tan oldu, hem Barak'dan Saltuk'a,
Bu nasip çün cuş kıldı, ben nice pinhan olam.*

*Yunus şimdi bu sözü sen âşık de âşık,
Ki sana hem sıdk olam, hem dert hem de derman olam.*

*Gah halis, gah muhlis olurum Furkan ile,
Gah Rahmanur Rahim ya Hayyu ya Mennan olam.*

*Gah dönem bir şems olam, zerremde yüz bin arş ola,
Gah yine tuğyan olam, âlemlere tufan olam.*

*Evveli Hû, âhiri Hû, ya Hû illa Hû olam,
Evvel âhir kala vü "men aleyhâ fân" olam.*

HIKMET





İbn Abbâd er-Rundî

Çeviren: Muhammed Bedirhan

İbn Atâullah dedi ki;

«Her türlü isyanın, gafletin ve şehvetin aslı nefisten râzı olmaktır. Her türlü itaatin, yakazanın ve iffetin aslı ise nefsinden râzı olmamandır.»

İbn Abbâd er-Rundî dedi ki;

Nefsten hoşnut olmak bütün kötü vasıfların aslıdır. Nefsten hoşnut olmamak ise güzel vasıfların aslıdır. Ârifler ve kalb erbâbının tamamı bunun üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu durum, nefsten râzı olma hâlinin onun ayıplarını ve kötülüklerini örtmeyi ve rezilliğini güzelliğe dönüştürmeyi gerektirmesinden dolayıdır. Nitekim denilmiştir ki;

Gece gibidir her kusurdan râzı olma hâlinin gözü

Râzı olmamak ise bunun tersidir. Çünkü kul o sırada nefsini suçlar. Kusurlarını araştırır. Tâat ve bağlılıktan zuhûr eden şeye de aldanmaz. Bu nedenle şiirin diğer yarısında şöyle denilir:

Nitekim öfke hâlinin gözü kusurları ortaya çıkarır

Nefsinden râzı olan kimse onun hâlini güzel görür ve ona güvenir. Nefsinin hâlini güzel gören ve ona güvenen kimseyi gaflet istilâ eder. Kalbin havâtırı araştırması ve riâyeti de gafletle geçip gider. O zaman şehvetin çıkırtkanları bu kul üzerine galebe

çalar. Kulda onları def edecek ve ortadan kaldıracak murâkabe ve tezkîr de bulunmaz. Sonunda bundan dolayı şehvet kula üstün gelir. Şehveti kendisine egemen olan kişi başka yolu yok mutlaka isyana düşer. Bütün bunların aslı ise nefsinden râzı olmasıdır. Nefsinden râzı olmayan kişi onun hâlini beğenmez ve ona karşı güven de beslemez. Bu vasıfta olan kimse içe doğuşlar ve kalbe ârız olan hâller konusunda dikkatli ve teyakkuz hâlinde olur. Yakaza ve dikkat sayesinde havâtırına dikkat etme ve onu gözetme huy-ları kendisinde yerleşir. Bu durumda şehvetin ateşi söner. Böylece nefs kişiye egemen olamaz ve güç yetiremez. Kul da iffet sıfatı ile vasıflanır. Kul iffet sahibi olma durumuna geldiğinde Allah'ın yasakladığı her şeyden sakınır ve bütün emirlerini de muhafaza eder. İşte bu Allah'a itaatin mânâsıdır. Bütün bunların aslı ise kulun nefsinden râzı olmamasıdır.

O hâlde kul için kendi nefsini tanımasından daha elzem bir şey düşünülemez. Bundan dolayı nefsten râzı olmamak gerekir. Kulun nefsini bilmekteki tahakkuku miktarınca kulun hâli düzelir ve makamı yükselir. Nitekim tasavvuf büyüklerinden ve imam-larından nefislerinin ayıplarını içeren ve nefislerini suçlayan ve ondan râzı olmadıklarını belirten sözler nakledilmiştir ki bunlara sayılamayacak kadar çoktur.

Bundan dolayı Ebû Hafs (r.a.) “Kim sürekli nefsini suçlamaz, her hâlükârda ona muhalefet etmez ve sair zamanlarda onu hoşlanmadığı şeylere zorlamazsa aldanır. Kim de nefsine ondaki bir şeyi güzel gö-rek bakarsa nefsini helâk eder. O hâlde akıllı bir insan nefsinden nasıl râzı olur? Hâlbuki kerîm oğlu kerîm olan Hz. Yûsuf ‘Ben nefsimi aklamam. Çünkü nefis sürekli kötülüğü emreder.’¹ demektedir.” dedi.

Yine Ebû Hafs (r.a) der ki; “Kırk seneden beri nefsim hakkındaki inancım Rabbimin

¹ Yûsuf, 53.



bana öfke nazarıyla baktığı ve amellerimi de buna delâlet ettiği şeklindedir.” Cüneyd el-Bağdâdî (r.a) der ki; “Rabbine itaatinde sana itaat etse bile nefesine güvenme!” Ebû Süleyman ed-Dârânî (r.a.) de der ki; “Nefsinden göz kırpma miktarı kadar bile râzı olmam.” Serî es-Sakatî (r.a.)’nin de şöyle söylediği rivâyet edilir: “Ben ceza korkusundan dolayı kesinlikle günde şu kadar kez karardı mı acaba diye yüzüme bakarım.” Yine Serî der ki; “İnsanların içinde öyleleri vardır ki, halkın yarısı ölse diğer yarısı bulunduğu durumdan vazgeçmez. Ben de ancak onlardan biri olduğumu sanıyorum.”

Bu mânâda bu ve benzeri sözler meşâyihden (r.a.) rivâyet olunmuştur. Şeyh Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (r.a.) de nefsin ayıpları ve bunların tedavisinin keyfiyeti hakkında hacmi küçük fakat faydası çok büyük bir eser telif etmiştir. O hâlde mürid bu esere baksın!

Ayrıca ondan önce de Ebû Abdullah el-Hâris el-Muhâsibî *en-Nesâyih* isimli bir kitap telif etmiş ve bu eserde nefsin ayıplarını, hilelerini, aldatmalarını ve şerlerini yeterli bir derleme şeklinde cem etmiş ve bu eserde hâllerini, amellerini ve nefislerini düzeltten şeyi araştırma, gözetme, dikkatli olma, sırların ve kalplerin temizliğini koruma, önemsenmeyen gûnahtan sakınma konusunda sâlih selefimizin (r.a.) tarzı üzere ders verirci bir üslupta ve kâfi bir biçimde dikkat çekmiştir. İmam Ebû Hâmid el-Gazzâlî (k.s.) de kitabında tanımayan kimsenin onu tanıması ve yüceltmesi maksadıyla el-Muhâsibî’yi layık olduğu şekilde övdükten sonra el-Muhâsibî’den bir bölüm aktarmış ve bunda el-Muhâsibî’nin lafzına ve metnine dayanmıştır. Ayrıca Gazzâlî el-Muhâsibî için şöyle söylemiştir: “El-Muhâsibî (r.a.) muâmelât ilmi konusunda ümmetin sâlih âlimidir. Nefsin ayıpları, amellerin âfetleri ve ibâdetlerin yanıltıcılığı konusunda araştırma yapanlar içinde de öncülük sahibidir. Onun sözünü kendi kastettiği vecih üzere

nakletmek uygundur.” Sonra İmam Gazzâlî şunları zikretmiştir: “O, ilim ve ibâdet bakımından zamanının biricigi, vera’ ve zühed bakımından akranlarının en seçkinidir. Efendim el-Hâc Ebu’l-Abbâs b. Âmir (r.a.) bu kitabın mütâlaasını ve doğru ve gerçek olan içeriği ile amel edilmesini şiddetle teşvik etmiştir. Sanırım günlerden bir gün onu şu sözü veya benzerini söylerken işitmişim: ‘Bu kitabın içeriği ile ancak bir velî amel edebilir.’ O hâlde mürid bâtınını ıslah etmeyi gözetmek ve makamlarında sıdk kademi üzere bulunmak konusunda efendisine karşı samimi olmak adına bu kitabın mütâlaasını vird edinsin ve Allah’tan yardım dileyerek ve O’ndan tevfiğ ve rüşd isteyerek bu kitabın içeriği ile amel etme konusunda harîs olsun! Ayrıca tasavvuf kitaplarını mütâlaa etmeyi, tasavvuf ehli ile ülfet ve tanışma yoluyla karşılıklı ahabplık kurmayı da kendisine âdet hâline getirsin! Böylece îmânının ve yakîninin nurları kuvvet bulur, dînî yükümlülükleriyle ameli konusundaki aldanişı gider. Bunun üzerine ancak farz-ı ayn ve nefsinin uyumlu olduğu yorgunluk ve hastalığa tahammül göstermek tekaddüm eder. Mürid gayesinin yüzünü örten bilgiyle nefsinin meşgul etmez. Bundan dolayı müridin antlaşmalarını ve ahitlerini ve de insanların bugün meşgul oldukları ve kendisiyle sūflerin yolundan döndükleri şeyi bırakması vâcib olur. Sonuçta bu şey onlara kötü vasıflar ve büyük yıkımlar kazandırır ki bunlar onları helâk ve bedbahtlığa götürür. Allah da onların âkıbetini kalplerinde kıyâmet gününe dek sürecek olan nifâka döndürdü ve onların üzerine davalarında yalancı olduklarını yazdı. Hâlbuki onlar bilgileri ile efendilerinin rızâsını kastediyorlardı. Sen de bu durumdan sakın, onlar da bu durumdan sakınsın!”

Sonra da şu şiiri söylemiştir:

İşittirirdin şayet diriye seslenseydin

*Ancak hayatın izi bile yok seslendiğinde
senin **

* Müellifin *Gayusu'l-Mevâhib* isimli eserinden çevrilmiştir.

**GÜNÜMÜZ İTİBARIYLA
AZERBAYCAN'DA MİSYONERLİK
FAALİYETLERİ VE AZERBAYCANDA
MEVCUT RASKOLCU
(AFARÖZ EDİLMİŞ) AKIMLAR**





Cabir OSMANOV

Misyonerlik faaliyetlerinin ilk dikkat çekici temsilcisi, kendisi havari olmayan fakat kiliselerce havari kabul edilen Pavlus'tur. Pavlus'un günümüz Hristiyanlığının oluşmasında ve yayılmasında çok önemli bir rol icra etmiş olduğu bilinmektedir.

Misyon kelimesi Fransızca "mission" (misyon) köküne bağlı bir terimdir. Misyon, devlet ve ya herhangi bir teşkilat tarafından bir kimseye verilen özel görev ve yetkidir. Dini faaliyet veya propaganda için kendisine böyle özel yetki ve görev verilen din adama veya bu konuda özel eğitim almış kişilere misyoner (missionere) denir. Nitekim Katolik kilisesine ait belgelerde, misyoner olmanın kilisenin temel bir özelliği olduğu; zira bunun, Tanrı'nın insanlığın kurtuluşu planının vazgeçilmez bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Genel referansını İncillerden alan bu faaliyet, tarihin her döneminde varlığını göstere gelmiştir. Özellikle son dönemlerde gittikçe daha faal gündem oluşturan misyonerlik, Sovyetlerin çöküşünden sonra Azerbaycan'ı da kapsama alanı içerisine almıştır. Azerbaycan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasından hemen sonra ülkede yaşanan karışıklıklar, misyonerlerin ülkeye akın etmeleri için olumlu bir zemin yaratmıştır. Rahat ortamı bulan bu misyoner kurumlar birçok projelerini başarılı bir şekilde uygulayabilmişlerdir.

Araştırmalara göre günümüzde Azerbaycan'da Yehova Şahitleri, Adventistler, Hayat sözü, Hayat verici lütf, Birlik Kilisesi, Baptistler gibi misyoner teşkilatları ve Katolik kilisesi misyonerlik faaliyetleriyle meşgul olmaktadır. Azerbaycan Stratejik Araştırmalar Merkezi'nin (AzSAM) verdiği rapora

göre, hükümet bu misyoner gurupların faaliyetini yeterince denetleyememektedir. Bunun başlıca nedenini ise şöyle açıklamaktadırlar. "Her şeyden önce, başta ABD olmak üzere birçok Avrupa ülkesi Azerbaycan'da demokrasi ve insan hakları ile alakalı hazırladıkları raporlarda, misyoner teşkilatların faaliyetlerinin sıkıştırılmaması konusunda hükümete baskı uygulamaktalar". Bundan dolayı hükümet söz konusu misyoner teşkilatlarının faaliyetlerine müdahale etmekten çekinmektedir. AzSAM'ın başkanı Hatem Cabbarlı'nın belirttiğine göre misyoner teşkilatlarının Azerbaycan'da başarılı olmalarının en önemli sebepleri şunlardır.

Yetmiş yılı aşkın komünist rejimin baskısı altında İslam dininin öğretilmemesinden dolayı din bilgisi ve kültürünün oldukça zayıflaması.

Bağımsızlık sonrası ciddi iktisadi sorunlarla karşılaşan ülkede halkın misyonerlerce sağlanan maddi destekle etki altına alınması.

Avrupa'nın demokrasi özgürlük ve insan haklarının korunması gerekçelerini öne sürerek, ülkeye baskı yapması.

Nitekim 1993 yılında neşir edilen ve Protestan misyonerlerinin adeta bir el kitabı olan "Operations World" adlı kitapta 1993 yılına kadar Azerbaycan'da iki binden fazla insanın Hristiyan olduğu belirtilmektedir. Misyoner teşkilatları Azerbaycan nüfusunun %25'ni Hristiyan yaparlarsa, otomatikman iki kuşak sonra neredeyse halkın tamamının Hristiyan olacağı hesabını yapmaktadırlar. Hatem Cabbarlı bu durum üzerinde ciddi bir biçimde düşünülmesi ve acil tedbirler alınması gerektiğini dile getirmektedir.

Azerbaycan'da Mevcut Raskolcu Akımlar

XIX. yüzyılda Rus hükümeti tarafında sapkın akımlar sayılarak Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerine yerleştirilmiş olan çeşit-



li Rus Hristiyan guruplar bulunmaktadır. Raskolcu olarak nitelendirilen akımların bazıları hali hazırda Azerbaycan'ın birçok bölgesinde yaşamlarını sürdürmekte ve inançlarını rahatlıkla yaşamaktadırlar.

A. Hilistler

Hilistler Çarlık Rusyası tarafından 1834 yılında inançlarından dolayı Azerbaycan'a sürgün olunan Hristiyan bir akımdır. Bu gurup eski inançlarını Hristiyanlığa ilave eden sapkın bir gurup olarak sürülmüştür. Onların inanç sistemlerine göre Tanrı tarafından seçilmiş kişiler yaptıkları ayinler sonucu vecde gelerek Mesih'le birleşmektedirler. Bu inançlarından dolayı onlara "Mesihçiler"de denmektedir. Hilistler diğer Hristiyan mezheplerin aksine dünyanın sonunun geldiği inancından çok yeryüzünde kurulacak Tanrı krallığı üzerinde durmaktaydılar. Birçok Hilist Sovyetler döneminde

vatanlarına dönmeyi başarmışlardır.

B. Skoplar

XVIII. yüzyılda Hilislerden ayrılmış bir Raskolcu akımdır. Skoplar'a göre inanan insanın kurtuluşu "ateşle vaftizdir". Bunun için inanan insanın cinsel organları kızgın demirle yakılmalıdır. Kadın skopların göğüslerini kestikleri de söylenmektedir. Hatta kadınlar üzerinde "beyazlaştırma" dedikleri ameliyat geçirerek çocuk doğurma yetenekleri ellerinden alınmaya çalışılmaktadır. Onlar İncil'i zahiri anlamına dayanarak yorumlarlar ve bu ayini Matta (5/28-30) ve Luka (23/29)'da yer alan pasajlara dayandırırılar.

1770'ler de ortaya çıkan bu akım, Rus Ortodoks Kilisesince sapkın olarak tanınmış ve sürülmeleri istenmiştir. Nihayetinde 1834'te Azerbaycan topraklarına Rus hükümetince sürülmüşlerdir.



C. Duhoborlar

XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıktıkları tahmin edilen Duhoborların da Raskolcu bir akım oldukları bilinmektedir. Onlar kendilerini Tanrı'ya ruhen hizmet edenler olarak tanımlarlar. Ortodoks kilisesinin aksine ikonlara tazim etmez ve kilise ayinlerine katılmazlar. Duhoborlar kendilerini mânevî Mesih cemaati üyeleri olarak tanımlarlar. Çarlık Rusyası tarafında 1841 yılında Kafkasya'ya sürülmüşlerdir. Duhoborlar insan bedeninin ruh için bir hapisane olduğuna ve ruh ile beden arasında hep mücadele olduğuna inanmaktadırlar. Yine onlara göre Hz. Âdem'in oğullarından Kabil bedeninin Habil ise ruhun sembolüdür. Söz konusu inanç biçimi ilk çağ Hristiyan akımlarda da gözükmemektedir. Nitekim tarihe Gnostikler olarak geçen bu Hristiyan akımların temel inanç biçimlerini de ruh ve madde oluşturmaktadır. Şöyle ki, Gnostik antropolojiye göre beden ya da can maddi âleme ait olduklarından tamamıyla olumsuz nitelikler taşırlarken buna karşılık, ruh ise ilâhî âleme aittir ve dolayısıyla da hayat, ışık gibi olumlu nitelikler taşırlar. Duhoborlar'a göre bedeni (kötülük) temsil eden Kabil'in çocukları, Çar ve devlet memurlarıdır. Ruhu (iyilik) temsil eden Habil'in çocukları ise inananlar olarak Duhoborlar'dır. Duhoborlar'ın bu inanç sistemlerinin hemen gerisinde Çar yönetiminin baskısı, zulmü ve haksızlığa uğramış olmalarının yattığını söyleyebiliriz. Nitekim despot rejimlere karşı çaresiz kalan halklar çareyi bir bakıma dini inanç ve düşüncelerde aramışlardır. Bunun yansıması olarak Duhoborlar, dünyada Babil Hükümrânlığı'nın mevcut olduğuna inanmışlardır. Onlara göre dünyanın sonunun yaklaştığı zaman bu hükümrânlık dağılacaktır ve iki başlı kartal (Rusya'nın devlet sembolü) mahvedilecek ve manevi krallık kurulacaktır.

D. Molokanlar

Molokanlar XVIII. yüzyıl sonlarında

Duhobaryanlar'dan ayrılarak meydana gelen bir Raskolcu akımdır. Molokanlar (maloko süt anlamına gelir) bu ismi oruç tutarken bolca süt kullandıkları için almışlardır. Dolayısıyla süt onlar için önemlidir. 1839 yılında Çarlık Rusyası tarafından Azerbaycan topraklarına sürülmüşlerdir ve günümüze kadar da bu topraklarda yaşamaktadırlar. Molokanlar'ın temel ilkeleri Kitabı Mukaddesin *Resûllerin İşleri* bölümündeki "Bütün iman edenler bir arada olup her şeyleri müşterekti; mallarını ve mülklerini satıp onların hepsini herkesin ihtiyacına göre dağıtıyorlardı. Her gün birlikte mabede devam edip evde ekmek kırarak sevinçle ve yürek sadeliğiyle yemek yiyorlardı" (2:44-46) pasajına dayanmaktadır. Onlar bundan hareketle cemaat arasındaki mülkün umumi olmasını istemekte ve bu doğrultuda davranmaya çalışmaktadırlar. Molokanlar Rus Ortodoks Kilisesine ait tüm gizemleri, haç ve ikonayı inkâr etmekte, domuz eti yememekte ve şarap içmemektedir. XVIII. yüzyılda kaleme alınan "Güneş Kitabı" dedikleri bir kutsal kitapları vardır ve bu kitaba riayet ederler.

Kaynakça

- Yıldız, Muharrem, *Dünden Bugüne Kafkasya*, Hazine Yayınları, İzmir 2006.
- Jean François Mayer, *II. Vatikan Konsil'inden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller Ve Gelişmeler*, Divan İlmî Araştırmalar, Sayı: 9, 2000/2, s. 82.
- Türkmen, Zekeriya, *XIX. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Güney Kafkasya Politikası*.
- Musayev, Elşad, *Azerbaycan'da Hristiyanlık ve Çağdaş Hristiyan Akımlar*, Doktora tezi, İstanbul 2005.
- Gündüz Şinasi, *Misyonerlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. II. Baskı, Ankara 2006
- Dini Kurumlarla İş Üzere Devlet Komitesinin BÜLTENİ, Azerbaycan Respublikası, Sayı 8, 2003.
- Kahraman, Ahmet, *Dinler ve Misyonerlik*, İstanbul. 2006

İnternet Başvuruları:

<http://www.azsam.org/modules.php?name=News&file=article&sid=126>

UNUTULMUŞ BİR ŞEHİR BAMYAN





Abdullah Muhammedi

Bamyan şehri yaklaşık olarak 6757 m² bir alana sahip olup Kabil'in kuzeybatısında yer almaktadır. Afganistan'da Bamyan, Hazaracat bölgesinin en önemli şehirlerinden biridir. Bamyan'da yaşayan nüfusun çoğunluğunu Afgan Hazaralar oluşturmakta olup çoğunlukla tarım, hayvan besiciliği ve ticaretle uğraşmaktadırlar.

Şehir, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı isimlerle anılmıştır. Çin kaynaklarında Fan Yen-na, Pamizus ve eski Farsça kaynaklarında ise Bamikan olarak bilinmektedir. Bamyan, çeşitli devletlerin hükümdarları tarafından istila edilmiştir. Bamyan hakkında bilgi veren kaynaklar arasında Çin kaynakları önemli bir yer tutmaktadır.

Bugünkü Bamyan'ı Çinli seyyahlardan Fa-Hsien milattan sonra 400'lerde ve Hsüan-tsang ise milattan sonra 630'larda ziyaret etmişlerdir. bu seyyahların, Bamyan'ı ziyaret ettikleri sıralarda bu şehir Budist dininin ve ticaretin merkezi durumundaydı. Şehirde iki dev Buda heykelinin bulunması şehrin bir zamanlar Budist dininin en önemli merkezlerinden biri olduğunu göstermektedir. Bu iki Buda heykeli Bamyan'da 4. ve 5. yüzyıllarda inşa edilmiştir. Bu heykellerden birisi 53 metre diğeri ise 40 metre civarında olmaktadır. Bamyan'ın zengin kültürü ve medeniyetiyle birlikte coğrafi bakımından da önemli bir yerde bulunmaktadır. Eski çağlarda Bamyan Orta Asya ve Hindistan arasında en yakın bağlantı yolu durumundaydı. Söz konusu olan Buda heykelleri 2001 yılında Taliban rejimi tarafından İslam dinin bu tür heykellere karşı olduğu gerekçeyle dinamitlerle patlatılmıştır.

Çinli seyyahlardan biri olan Hsüan-tsang, Bamyan'daki Buda heykellerini yakından görmüştür. Hsüan-tsang Bamyan hakkında görüşlerini şöyle ifade etmektedir; şehrin kuzeydoğusunda muazzam bir dağ mevcuttur. Bu dağın inişinde taştan yapılmış bir Buda heykeli inşa edilmiştir. Bu heykellerin her tarafından altın renkleri göz kamaştırıyor. Bu heykeller, göz ka-

maştıran ve değerli süs taşlarıyla süslenmiştir. Dağın doğusunda bir tane kadın manastırı mevcuttur. Bu manastır önceki hükümdar tarafından inşa edilmiştir. Kadın manastırının doğusunda ayakta duran ve taştan yapılmış bir tane Buda heykeli mevcuttur. Bu heykelin uzunluğu 100 fite kadar ulaşmaktadır.

Bamyan 7. yüzyıla kadar Hanlar tarafından yönetilmekteydi. Hanlar 8. yüzyılda İslam'ı kabul etmişlerdir. Gurlu hükümdarlarından biri olan İzzettin'in en büyük oğlu Fahrüddin'e, Bamyan'ın yönetimini verilmiştir. Saffârî hükümdarı olan Yakup Leys Bamyan'ı 871 yılında istila etmiştir. Bu tarihten sonra bu şehir birkaç kez el değiştirmiştir. 1221 yılında Moğol hanı olan Cengiz Han, Bamyan'ı ele geçirmiştir. Moğollar bu şehri istila ettikten sonra Bamyan eski önemini yavaş yavaş kaybetmiş ve hiçbir zaman eski önemine tekrar kavuşamamıştır.

Günümüzde Bamyan, idari bölge yönetimi açısından 7 bölgeden meydana gelmektedir. Bu bölgeleri Bamyan merkezi, Yakav Lang, Şiber, Seygan, Pancav, Varas ve Kahmard olarak ayırabiliriz. Bamyan'da toplam nüfusun 600 binden fazla olduğu tahmin edilmektedir.

Afganistan'ın bütününe dikkate aldığımızda Bamyan tarım arazisi bakımından en az alana sahip olmakla birlikte çoğunlukla buğday, arpa, fasulye, söğüt ve son zamanlarda da bolca patates yetiştirilmektedir. Bölgenin çoğunluğunu dağlık arazilerin oluşturması sebebiyle pek çok bölümüne su götürmek imkânsızdır. Çiftçiler susuz veya "lalmey" denilen usulle ekin yapmaktadırlar.

Bamyan her ne kadar eski zamanlardaki stratejik konumunu kaybetmişse de hala tarihi eserler bakımından Afganistan'ın en zengin bölgesi olarak bilinmektedir. Son zamanlarda arkeolojik çalışmaların sonucunda Bamyan'da pek çok tarihi eser ve çeşitli şehirlerin kalıntılarına rastlanmıştır. Bu bölge turizm açısından önemli bir yerdir. Yakın bir gelecekte turistlerin akın edeceği bir yer haline gelecektir. Bundan dolayı Afganistan hükümetinin, ülkenin çeşitli yerlerinde bulunan bu tür tarihi yerleri koruma altına alması ve yatırım yapması ülkenin ekonomisine büyük katkı sağlayacaktır.

BİLELİM, BİLİNELİM





Yaşar Destan

“Bilmek” sözü insanın aklına pek çok şeyi tedâyi ettirir. Çünkü insanın en önemli özelliği merak etmesi ve öğrenme ve dolayısıyla bilme arzusudur. Bu nedenle biz çoğu zaman bilmekten bahsederken bilmenin güzelliğine vurgu yapar; “şunu biliyorum” veya “şu konuda pek bir bilgim yok” der, “neyi biliyorum” ve “nasıl biliyorum” gibi sorular sorar, bildiklerimizden dolayı da zaman zaman tefâhür ederiz. Peki ya bilmediklerimiz? Bunu da ara sıra düşünmemize rağmen çoğu kez göz ardı ederiz. Bildiklerimiz ile bilmediklerimiz; bunların kıyaslamasını ömrümüzde kaç kez yaptık? Şüphesiz çok az. Hatta yapmayanlar da vardır haliyle. Bu kıyaslamayı yapmayı-şımızın sebeplerinden biri, bildiklerimizin azlığı ile bilmediklerimizin çokluğu arasında yer alan derin uçurumun bizi ürkütmesidir.

Gelin bir düşünelim hayatımızda herhangi bir konu hakkında “bilmiyorum” demişliğimizin sayısı ne kadardır? Buna hemen cevap verelim: Çok az! Buna rağmen pek çoğumuzun hemen her konuda söyleyeceği bir söz vardır. Bu sözle kastettiğim bilgi vermek değil sadece yorum yapmak. Yani demek istediğim tartışılan konuya yenilmiyoruz -ya da öyle düşünüyoruz- çoğunlukla bir şeyler söyleyip kendimizi kahraman ilan etmeye çalışıyoruz. Bunu yaparken de genelde ortamın müsait olması bize cesaret veriyor.

Bu tarzda yorumlar yaparken, daha doğrusu zihnimizde biriken bir kısım mâlûmâtı ortalıkta dolaşan konuya yamarken de çoğu zaman içimizden gelen “Sakin yapma!” çağ-

rısına kulak vermiyoruz. Hâlbuki Kur’ân, hakkında bilgimiz olmayan bir hususun peşine düşmemiz konusunda bizi uyarır ve kulak, göz ve kalbin bu konudaki mesûliyetine dikkat çeker. Ama nedense hep nefis galip gelir: “Olur mu öyle şey, sen tahsil görüyorsun, söyle bir şeyler!” der ve biz de başlarımız anlatmaya. Bir şey anlayan ya da bunları cazip görececek olana aşk olsun! Bu meyanda Allah’a ve âhiret gününe inanan kimsenin ya hayır konuşması ya da susması¹ gerektiği konusunda Efendimizin sözü ile “Söz gümüşse sükût altındır” ve “boş teneke çok ses çıkarır” gibi atasözlerimiz de en çabuk unuttuğumuz ölçülerdendir.

Oysaki asıl meziyet, bilmediğini kabullenip herhangi bir şey hakkında “bilmiyorum” diyebilmektir. Nitekim Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden İmam Ebû Yûsuf kendisine sorulan bir soruya “bilmiyorum” şeklinde cevap vermiş. Soruyu soranın “İlmine karşılık devletten maaş almaya rağmen nasıl bilmiyorsun?” diye çıkışmasına “Ben bildiklerime karşılık devletten ücret almaktayım. Eğer bilmediklerime karşılık devletten maaş alsaydım Abbâsi devletinin hazinesi buna yetmezdi” diye karşılık vererek bilmiyorum diyebilme erdemini göstermiştir. Bilmiyorum sözü bile bir kişinin gerçekten bir şeyler bildiğini anlatmaya yeter. Unutulmamalı ki, insan bilmediğini kabullendikten sonra bilmeye başlar, bunun için de ömrün yarısı hatta yarısından fazlası gibi uzun soluklu bir birikime ihtiyacı vardır. Önce yıllarca kazanılan iyi bir birikim, sonra ihtiyaç duyulduğu zamanlarda konuşmak; konuşurken de konuya hâkim olduğunu her sözde vurgulamak; konuştuğunu bildiğinin bilincinde olmak ve konuştuklarıyla bilinmek... ne kadar güzel!

Bilmek, İslâm mütefekkirleri ve âlimleri tarafından bir yönüyle insanın yaratılışındaki gaye olarak yorumlanmıştır. Nitekim Kur’ân’da insanların ve cinlerin yalnızca

¹ Tirmizi, Kıyamet 51, (2502).



Allah’a ibâdet etmeleri maksadıyla yaratıldığını beyân eden âyet daha sahabe döneminde Allah’ın tanınması şeklinde yorumlanmıştır. Kudsî bir hadis ise doğrudan doğruya mahlûkâtın yaratılış gayesini bizlere bildirir: “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bilineyim diye mahlûkâtı halkettim”.

Bu gizli hazinenin keşfine ve mârifetullaha giden yolda asıl sorulması gereken soru ise “Kendimizi biliyor muyuz?” olmalıdır belki. Zîrâ mârifetullaha giden yol öncelikle insanın kendisini bilmesinden geçmektedir. Yine insanlar içerisinde Allah’ı en iyi bilen kişi olan Efendimize atfedilen ve İslâm sûfilerince de büyük kabul gören “Kendini bilen Rabbin bilir” hadisini de burada zikretmeden geçmeyeceğim. Çünkü insanın Allah’ı bilmek ve dolayısıyla O’na yaklaşmak için yapması gereken şey bu sözde özetlenmiştir. O hâlde tek yapmamız gereken kendimizi tanımaya başlamaktır.

Peki, kendimizi ne ile bileceğiz? Kur’ân bilme fiilini kalbe yüklemiştir. Lâkin bu bilme eşyanın arasında var olan sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir bilme faaliyeti olmayıp ilâhî sırların ve hakîkatin kavranmasıdır. Dolayısıyla kendimizi kalbimizle yani yine kendi hakikatimizle bileceğiz.

Kendimizi bilmemizin ölçüsünü bize veren ise dindir. Dolayısıyla öncelikle kendimize dinî inancım nedir ve bu dinî inancımda bilinçle hareket edebiliyor muyum sorularını sormamız gerekir. Böylece bilme eyleminin doğru ve kusursuz çalışıp çalışmadığını denetleme imkânını elde etmiş ve kalbimizle bilgimiz arasındaki irtibatı kurmuş oluruz.

Mensubu olduğumuz toplumu bilmenin ve tanımanın da kendimizi bilmemiz ve tanımamızın yardımcı unsurları içerisinde sayılabilir. Bu nedenle bağlı bulunduğumuz milletin kökleri hakkında bilgi sahibi olmamız ve bu milletin tarih içerisindeki etkinli-

ği ile bizim bugünkü konumumuz arasında da bağ kurmaya çalışmamız gerekir. Bu vesileyle de öncelikle kendimize Türk insanı kimdir, dünyadaki yeri neresidir, tarihteki yeri ile bugünkü durumu farklılık arz ediyor mudur, ediyorsa bu fark ne kadardır, dış unsurlar karşısında öz kimliğine ne kadar sahip çıkabilir ve arkasında durabilir? gibi sorular sormalıyız. Bu soruların tümünü kapsayacak olanı ise: “Türk insanı kendini biliyor mu” sorusudur. Asıl mesele de burada gizlidir. Biz kendimizi bilmiyor isek, ne bilgi, ne şan ne şöret, ne de kara gözü-müzün bir faydasını görürüz. Tabiri caiz ise “hepsi havada kalır”.

“Türk insanı kendini biliyor mu” sorusuna cevap vermek zor olduğu için ben mensubu olduğum bu toplum hakkında bir takım mülâhazalarımı serdetmek istiyorum. Her şeyden önce bizler sıcakkanlı bir toplumuzdur. Ne var ki, bu sıcakkanlılığımızda ölçüyü kaçırdığımız ve bu nedenle başımıza umulmaz olayların geldiği de vâkidir.

Sıcakkanlı oluşumuz insanlara sevgi ile yaklaşmamızın da kaynağıdır. Türk milli kimliğinin oluşumunda harç vazifesi gören Türkmen kocası Yûnus Emre’yi bu yolda kendine rehber ittihâz eden milletimiz, onun ifadesiyle vücut bulan yaratılmışı yaratan-dan ötürü sevme prensibini şiar edinmiştir. Bu yaratılmış olanı sevme yukarıda dikkat çektiğimiz bilinmeyi murat eden Rabbin bu amaçla mahlûkâtı var etmesinden ve âlemde kendi cemâlinin cilve-ger olmasından ileri gelir. Ama ne yazık ki, bugünlerde kapitalizm ve materyalizm bu sevginin köklerine var gücüyle saldırmakta ve insanları tepe taklak etmektedir. Bu nedenle geçmişte “yaratılanı yaratan-dan ötürü sevmeyi” salık veren bu mânevî hassasiyet bugün yerini sessizce “yaratılanı mangırından ötürü sevdik” sloganına terk etmiştir.

Bugün durum öylesine vahim bir hâl almıştır ki, yaratılmışı yaratan-dan ötürü sevmenin sembolleri olan isimler söz gelimi



Hazreti Mevlâna sadece planlanmış emeller için anılmaktadır.

Bugün yaşadığımız toplum hakkındaki bir diğer mülâhazam ise kendi kültürü karşısında yeterli bilgiye sahip olmamasıdır. Muhafazakâr olduğunu söyleyen bir kesim, batılılaşma taraftarı olan kesimi Avrupa kültürünü taklit etmek ve kendi kültürünü bilmemekle itham eder. Lâkin çoğu zaman bu kesimlerin kendi kültürleri konusundaki bilgileri en az batılılaşma taraftarlarınınki kadar az olduğu da su götürmez bir gerçektir. Bu nedenle bugünkü toplumumuzun dış etkilere fazlasıyla açık olduğunu bu nedenle kendi değerlerine sahip çıkamadığını düşünmekteyim. Zîrâ batılılaşmak isteyen zümreler zaten eninde sonunda bu kültürü elde edeceklerdir. Asıl mesele kültüreme sahip çıkıyorum diyen “muhafazakâr” kesimin, eleştirdiği zümreler gibi kendisinin de dış etkilere açık olmasıdır. Söz gelimi bazı camilerde okunan ezanların kendi geleneksel sanat zevkimize pek de uygun olmayan tavırlarla okunması bunun bir örneğidir. İklim farklılıkları giyim kuşam, yemek içmek gibi unsurları farklı kıldığı gibi, mûsikî zevkini de farklı kılar. Gerçek anlamda kadim medeniyetimizi anlamak ve tanımak isteyen kimsenin eski mûsikîmizi de bilmesi gerekir. Bozgunda fetih rüyası gören büyük şair Yahya Kemâl Bey bu hususu Eski Mûsikî isimli şiirinde o mücevher dizeleriyle şöyle ifade eder:

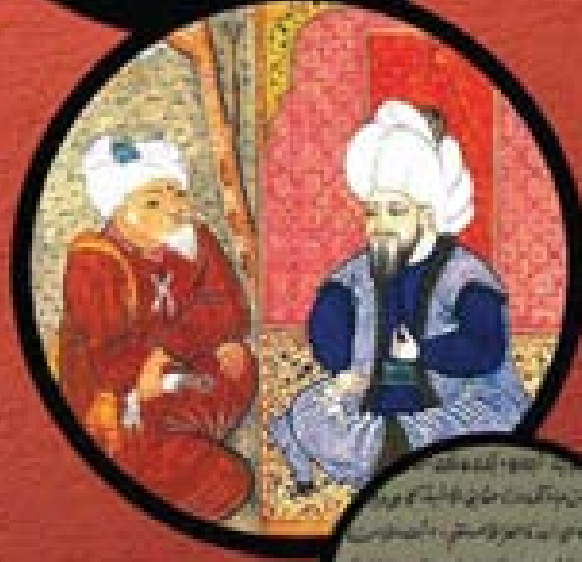
*Çok insan anlayamaz eski mûsikîmizden
Ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden
Açar bir altın anahtarlarla rûh ufuklarını,
Hemen yayılmaya başlar sadâ ve nûr akını
Ve seslenir büyük İtrî, semâyı örten rûh,
Peşinde dalgalanır bestesiyle Seyyid Nûh,
O mutlu devrede İtrî'ye en yakın bir dost
Işıklı danteleler bestekârı Hâfız Post...
Bu neslin ortada dâhîcedir başardığı iş,*

*Vatan nasıl karışır mûsikîyle, göstermiş
Bu yaz kemençeyi bir dinledinse Kanlıca'da,
Baharda bir gece tanbûru dinle Çamlıca'da
Bu sazların duyulur her telinde sâde vatan,
Sihirli rüzgâr eser dâimâ bu topraktan.
Evet bu eski nesil şerefli âlem açar
Duyuştta ince zamanlardan inkırâza kadar
Yüz elli yıl, sıra dağlar birer birer yücelir
Ve âkıbet Dede'nin anlı şanlı devri gelir
Bu mûsikîyi, O, son kudretiyle parlattı;
Ölünce, ülkede bir muhteşem güneş battı*

Segâh, uşşak, rast, sabâ gibi makamlarla Türk insanının gönül tellerini ihtizâz ettiren klasik üslubumuz dururken ezanlarımızın başka iklimlerin edası ve üslubu ile okunması bir tezat içermiyor mu? Mûsikî zevkinde Buhûrîzâde İtrî, İsmail Dede Efendi, Zekâî Dede, Hacı Ârif Bey gibi büyük mûsikî dehalarını anlayacak kıvama erişilemiyorsa bunun adına muhafazakârlık demenin pek de doğru olmayacağı düşüncesindeyim. Lütfen yanlış anlaşılmasın farklı ses ve renk zevklerine sözümüz yok, ama kendimizi muhafazakâr addediyorsak bu gibi millî değerlerimizi muhafaza etmek durumundayız. Taklit etmekten taklit edilir olmaya geçmeliyiz. Bunun yolu da bilmekten, öğrenmekten ve tabîî okumaktan geçmektedir. Burada okumak ile insanları, doğayı ve kâinatı okumayı değil, kitap okumayı kastediyorum.

Okuma oranı düşük bir toplum olduğumuz gerçeği ile karşı karşıyayız. İngiltere’de, trafik ışıklarında durduğunda okumak için yan koltukta kitap bulunduran sürücüler vardır. Türkiye’de ise toplu taşıma araçlarında kitap okuyanların sayısı bile oldukça düşüktür. Hâlbuki okumak bizi mâzîmizle ve istikbâlimizle buluşturabilecek bir köprü ve aynı zamanda bizi bize tanıttacak bir mürşiddir. Okuduğumuzda bilgi sahibi olur ve bilebiliriz ve bilebilirsek bilinebiliriz.

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRME



ULUSLARARASI INTERNATIONAL SYMPOSIUM
on MOLLA FENÂRÎ 4 - 6 DECEMBER 2009
MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU



Yusuf Öztel

Geçtiğimiz günlerde yapılan Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumuyla (4 - 6 Aralık 2009 Tayyare Kültür Merkezi - BURSA) Osmanlı döneminin büyük alimlerinden Molla Fenârî (1350-1431/35) yâd edildi. Sempozyumun Molla Fenârî'nin metfun bulunduğu bu güzel şehirde yapılmış olması ayrıca anlamlı olmuştur. İlmiyle meşhur olan isimlerin bu gibi vesilelerle anılması en başta bir vefa borcu olarak görülmelidir. Nitekim beyan, burhan ve irfan'ı mezcederek muhtelif sahelerde çok yönlü tesirleri olan bu âlimlerin görüş ve eserlerinin gündeme getirilmesiyle yapılacak daha derin araştırmalar nihayetinde henüz yeterince aydınlatılmamış olan Osmanlı ilim geleneğine ışık tutacaktır. Bursa Büyükşehir Belediyesinin katkılarıyla Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından gerçekleştirilen Sempozyumun Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim üyeleri tarafından düzenlendiğini ayrıca belirtelim.

Açılış oturumu Prof. Dr. Mustafa Kara ve Prof. Dr. Alan Godlas (Georgia Üniversitesi/ABD) tarafından yapıldı. Molla Fenârî'nin hayatı, ailesi ve çevresine ilişkin biyografik nitelikteki hususlar Tuba Nur Saraçoğlu'nun, *'Bursa Kültüründe Fenârîzâdelere'*, Dr. Saadet Maydaer'in, *'Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa'daki Vakıfları'*, Öğr. Gör. Hicabi Gülgen'in, *'Molla Fenârî Camii Hazinesi Mezar Taşları'* konulu başlıklar altında ele alındı.

Misafir katılımcılardan Prof. Dr. Mohamad el-Geadî'nin (Madrid Üniversitesi/İspanya), *'Molla Fenârî in the Formative Period of the Ottoman State'* (Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Asrında Molla Fenârî) başlıklı konuşması konuya bir giriş niteliğindedir. Bu konuyu Vahdet-i Vücut ile irtibat-

landırarak ele alan Prof. Dr. Mustafa Aşkar, *'Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı'* başlıklı bildirisinde Molla Fenârî'yi, Osmanlı'nın "Kuruluş Dönemi" sayılan XIV. Yüzyılın sonuyla XV. Yüzyılın başında yaşamış önemli bir sufi-âlim olarak nitelendirdikten sonra Osmanlı medrese sistemini derinden etkileyen bir ilim adamının İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemini benimsemiş olması, özellikle de Sadreddin Konevî'nin eserine bir şerh yazmış olması, onun Osmanlı düşünce hayatına kazandırdığı önemli bir zenginlik olarak belirtilir.

Vahdet-i Vücut konusuna gelince Molla Fenârî'ye göre varlık birdir, o da Allah'ın varlığıdır. Bütün kâinât ve eşyâ vehimden ibarettir. Onların gerçek varlığı yoktur. Bütün eşya Allah'ın sıfatlarının tezâhürleridir. Gerçekte varlık birdir. Buna göre, varlık âlemindeki çoklukların sebebi, gerçek varlığın isim ve sıfatlarının taayyünâtıdır. Bu sıfat ve isimlerin İlâhî ilimde sûretleri vardır. A'yân-ı sâbite denilen bu suretler, Hakkın ezeli ilimdeki eşyâyı taayyün etme keyfiyâtıdır. Molla Fenârî ile vahdet-i vücûd Osmanlı fikir ve düşünce hayatına girmiş ve asırlar boyu Türk din ve düşünce hayatının baskın bir rengi olmuştur. Bu düşünce hayatına Prof. Dr. Tahsin Görgün, *'Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri Cihetinden Fenârî Düşüncesi'*, başlıklı konuşmasıyla değinir. Molla Fenârî'nin Metafizik, Fıkıh Usûlü, Tefsir Usûlü, Dilbilimi ve Mantık alanlarında telif ettiği eserler kendisinden sonraki düşünceye meselelerini verdiği için, tayin edici bir konumdur. Fahreddin er-Razî'nin metafiziği ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getiren Molla Fenârî dinî ve lisanî ilimler yanında felsefe ve tasavvufta da geniş birikime sahiptir.

Bu yönüyle Molla Fenârî Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve zaman içerisinde Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturan



racak olan medrese-tekke bütünlüğünü ilmî kişiliğinde temsil etmiş ve mutasavvıf-âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) hemen sonraki örneğini oluşturmuştur. Molla Fenârî'nin ilmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur. Bu projede usul ilmî mantıkla bütünlüştüğü gibi tasavvuf da şer'î ilimlerle uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Çünkü Fenârî'nin düşüncesinde klasik İslam düşüncesinin beyan, burhan ve irfan şeklinde isimlendirilen farklı alanları birbirini bütünleyen bakış açılarını ifade eder niteliktedir. Misafir katılımcılardan Dr. Shahram Pazouki ise, *'The Role of Molla Fenari in the Development of the School of Ibn Arabi in Iran'* (Molla Fenari'nin İran'da İbn Arabi Ekolünün Gelişimindeki Rolü) adlı bildirisi başlığından anlaşılacağı üzere Molla Fenârî'nin İran düşüncesine tesiri üzerinde durur.

Dr. Semih Ceyhan, *'Molla Fenârî'nin Mesnevi Tasavvuru: Şerhu Dibaceti'l-Mesnevi'*, adlı bildirisinde Molla Fenârî, hakkında yapılan tercüme ve şerhler ile genelde Osmanlı İslam düşüncesinin özelde Osmanlı tasavvuf düşüncesinin kurucu eserlerinden biri olan, Mevlânâ'nın Farsça *Mesnevî*'sinin birinci cildinin Arapça dîbâcesi üzerine yazdığı şerh ile Osmanlı *Mesnevî* Şerh geleneğinin öncüsü olduğunu belirtir. Dîbâce, kitabın hangi asıllara (usûl) –ki altı defterde ele alınan şeriat-tarikat-marifet meselelerinden müteşekkil muhtevayı inşa eden epistemolojik öğelerdir- da-

yandığını ve temel özelliklerini göstermesi açısından önem arzeder. Molla Fenârî'ye göre kitap, *"Mesnevî kitabı, dinin usûlünün usûlünün usûlüdür"* cümlesinden hareketle, beyanî-burhanî-irfanî çizginin diğer bir ifadeyle lügat-fıkıh (şeriat), kelam-felsefe (i'tikad, hikmet) ve tarikat ilimlerinin (tasavvuf, hal ve vicdan ilmi) temel kâidelerini ve mesâilini manzûm ve edebî (belâğat, tahkiye) usûlle dile getiren bir eserdir. Fenârî, *Mesnevî*'deki bu kavâid ve mesâilin İslam düşünce tarihinde teşekkül eden tüm ilimlerin gaye ve hedefi olan ilm-i keşf, ilm-i hakâyık, ilm-i ilâhî (metafizik) de denilen "hakikat ilmi" nokta-i nazarından aydınlatıldığı kanaatindedir. Fenârî, bilindiği üzere tasavvuf metafiziğinin (ilm-i tahkîk) ilkelerini inşa eden Konevi'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını *Misbâhu'l-üns* adıyla da şerhetmişti. Fenârî'nin *Mesnevî*'ye yönelik bu idraki, O'nun İslam düşünce tarihindeki entelektüel gelenekleri şahsında mezcetmesinin ve Osmanlı düşünce havzasına nakilde köşe taşlarından biri olmasının neticesidir. Molla Fenârî'ye göre *Mesnevî*, ilk dönem (mütেকaddimin) İslam düşüncesindeki akıl-nakil, nazar-keşf, şeriat-tarikat tartışmasını aşarak, ancak her ikisine de hakkını teslim ederek, farklı ilmî gelenekleri kendisinde mezceden, İslamî ilimlerin temel kaide ve meselelerini tahkik eden bir eserdir.

Fenârî'ye göre *Mesnevî*, İslam düşünce tarihinde muhakkikun dönem denilen nazârî ve dini ilimlerin tedâhüle sokulup varlık, bilgi ve ahlâka dair ilkelerin amelî irfanla tahkik edildiği bir eserdir. Bu tahkik, şeriat, tarikat ve marifete dair bilgilerin bir mürşidin rehberliğinde keşfle elde edilmesiyle gerçekleşir.

Doç. Dr. Abdurrezak Tek, *'Molla Fenari'nin Tasavvufi Kimliği'*, başlıklı bildirisinde Molla Fenârî'nin çeşitli tarikatlara nispet edilmesinin, görüşmüş olduğu şeyhlerden kaynaklandığı gibi silsilelerde yer alması da aynı gerekçe ile sonradan oluşturul-



duğu görüşündedir; zira kendisinden sonra silsileler devam etmemiştir. Bununla birlikte Fenârî'ye atfedilen tarikatlar içinde onun muhib ve yakın olduğu tarikat Zeyniyye'dir ve bu yakınlığın en önemli göstergesi de, Zeyniyye'nin Anadolu'daki temsilcisi Abdüllatif Kudî için kaleme aldığı methiye içeren şiirinin yanı sıra mezar taşının Zeynî mezar taşı olması ve haziresinde birçok Zeynî mezar taşının bulunmasıdır. Nihayetinde Molla Fenârî'nin tasavvufî kimliği için söylenebilecek en güzel tespit, kaynakların ittifakla belirttikleri şu manadaki cümledir: "Molla Fenârî, Muhyiddin İbn Arabî âsârına ve mesleğine pek mâil ve meşâyih-i sûfiyyeye pek muhib bir zât idi." Doç. Dr. Salih Çift, *'Osmanlı'da Süfi-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenari'*, başlıklı bildirisinde Molla Fenârî'nin tasavvufî kimliğinin ön plana çıkmaması ve daha sonraki zamanlarda onun kimi Osmanlı dönemi tabakât müellifleri tarafından eserlerine dahi kabul edilmemiş olmasının başlıca sebepleri olarak öncelikle, Molla Fenârî, tıpkı takipçisi olduğu Sadreddin Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi, fikrî açıdan İbnü'l-Arabî'nin yolunu izleyen, entelektüel düzeyi yüksek bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olmasını gösterir. Bu geleneğin hemen bütün ilk mümessilleri gibi o da klasik manada bir tarikat mensubu ve irşad faaliyeti yürüten bir şeyh değildir.

Bu bağlamda Molla Fenârî'nin değişik tarikatlara mensubiyetine dair nakledilen bazı rivayetler ve dile getirilen örnekler varsa da, bunları yalnızca onun tasavvufî neşveye bireysel düzeyde sahip bir sûfi olduğunun beyanı olarak görülür. Zira daha fazlası için bahsi geçen nakiller maalesef yeterli değildir. Molla Fenârî'nin tasavvuf-la olan bağlantısı büyük oranda fikrî-felsefî düzeyde ve ferdî olup, bunun sistemli ve organize bir pratiğinden söz etmek şimdilik mümkün değildir. İfade edilmesi gereken bir diğer husus ise, vahdet-i vücûdun yorumlanması noktasında sistemini benimsediği



Konevî'nin aksine, Molla Fenârî'nin fikhî sahada söz sahibi bir sûfi sıfatıyla Osmanlı idârî yapısı içerisinde bürokratik görevler üstlenmiş olmasıdır. Kısacası o hem dönemde hem de sonrasında daha ziyade bu kimliği ve müderrisliği ile şöret bulmuştur. Bu da sonraki tasavvuf erbabının onu klasik manada bir sûfi olarak görmelerini engellemiş olmalıdır.

Her ne kadar menkıbeleri nesilden nesile aktarılan bir derviş değilse de, Molla Fenârî sonraki dönemlerde özellikle Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin şahsında en somut şeklini bulan ve Hüdâyî tekkesiyle ilintili olan çevrelerde belirgin bir biçimde müşahade edilen "devletçi" sûfi tipinin ilk örneği olarak takdim edilebilir. Zira Molla Fenârî'den önce Osmanlı'da devlet erkânı ile iyi ilişkileri olan sûfiler bulunmakla birlikte, resmî-bürokratik düzeyde istihdam edilen ve aynı zamanda ilmiye sınıfına mensup bulunan bir sûfiye tesadüf etmek hemen hemen imkansız gibidir. Kendisinden sonra aynı fonksiyonu icra etmeyi deneyenler olmuşsa da, bunlardan herhangi birinin Molla Fenârî'nin gerek sahip olduğu birikim gerekse yakalamış olduğu fikrî düzeye ulaşabildiğini söylemek zordur. Farklı bir boyut olarak Yrd. Doç. Dr. Salih Pay – Dr. İlhami Oruçoğlu'nun, *'Osmanlılar'da Ulema-Siyaset İlişkisi: Molla Fenari ve İvaz Paşa Örneği'*, başlıklı bildirisine konu olmuştur.

Tefsir alanına ilişkin Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *'Molla Fenari ve Tefsir'de*



Senkretizm’ ve Dr. Mehmet Çiçek, ‘*Molla Fenari’ye Göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur’an*’, başlıklı bildiriler sunmuşlardır. Doç. Dr. Recep Cici, ‘*Molla Fenari’nin Hukuk Düşüncesindeki Yeri*’, başlıklı bildirisinde Osmanlı Devleti’nin ilk resmi müftüsü/şeyhülislâmı olma payesine sahip olan Mollâ Fenârî’nin gerek hayatı ve kişiliği gerekse İslâm Hukuku ile ilgili eserleri üzerinde durarak özellikle Osmanlı klâsik dönemi âlimleri ile mukayeseler yaparak onun Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri tespit edilmeye çalışılır. Dr. Abdurrahim Kozalı, ‘*Tanrı’nın Kudreti-Dogmanın Maku-liyeti Paradoksunun Çözümü Konusunda Hanefî Usulcülerin Yaklaşımı: Fusûlü’l-Bedâi’ Örneği*’, adlı bildirisinde başlıkta geçen “Tanrı’nın Kudreti” ifadesiyle Tanrı’nın kâdir-i mutlak olması, O’nun iradesinin –kendisinden bağımsız bir ahlâk yasası da dahil olmak üzere- hiç bir şeyle sınırlandırılmayacağı anlamı vurgulanmıştır. “Dogmanın Makuliyeti” ifadesiyle ise Tanrı’nın emir ve yasaklarının O’nun adâlet ve hikmetinin gereği olarak aklı selim sahiplerinin sağduyusu tarafından kabul edilebilir nitelikte olduğu kastedilmiştir. Bu paradoksun açıklaması ve çözümü konusundaki hassas ve mutedil izahlarıyla Mâturidî-Hanefî fıkıh usûlü geleneği son derece başarılı bir çizgi yakalamıştır. Bu çizginin tam bir müntesibi sayılabilecek olan Molla Fenârî de baş yapıtı olan *Fusûlü’l-Bedâi*’de bu açıklamaları büyük bir vukûfiyetle ele almış, yer yer bunlara katkılarda bulunmuş ve söz konusu geleneğin Osmanlı’da yerleşip günümüze intikal etmesinde önemli pay sahibi olmuştur.

Kelam sahasına ilişkin Dr. Orhan Şener Koloğlu, ‘*Osmanlı Kelam Geleneği Çerçevesinde Molla Fenari*’, Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru, ‘*Molla Fenari’nin Alem Görüşü*’

ve Dr. Ulvi Murat Kılavuz, ‘*Kelami Tartışmalar Bağlamında Molla Fenari’de Esmâ-i Hüsnâ*’, konulu bildiriler sunmuşlardır.

Molla Fenari’nin Mantık ve Tabiat Bilimlerine katkıları Doç. Dr. Ahmet Kayacık’ın, ‘*İslam Mantık Geleneğinde Fenari Mantığının Yeri*’, Prof. Dr. Jamil Ragep’in, ‘*Molla Fenari and Astronomy*’ (Molla Fenari ve Astronomi) ve Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu, ‘*İthaf’tan Enmuzec’e Fetih’ten Önce Osmanlı Ülkesinde Matematik Bilimler*’, konulu bildirilerde ele alınmıştır.

Misafir katılımcılardan Dr. Omar Ben-naissa, ‘*al-Misbah,*

a ray of the sun: Assessment of its Impact on the Metaphysical Thought in Islam’ (el-Misbah’ın İslam Metafizik Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme), Dr. Heidrun Eichner, ‘*Intertextuality and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fanari’s Ontolgy*’ (Metinlerarasılık ve Fikri Aidiyetler: Molla Fenari Ontolojisi Örneği) ve Prof. Dr. Jules Janssens, ‘*Elements of Avicennian Influence in al-Fenari’s Theory of Emanation*’ (Fenari’nin Sudur Teorisinde İbn Sina Etkisinin İzduşümleri), konulu sunumlarıyla Molla Fenari’nin düşüncesinin anlaşılmasında ayrıca katkıda bulunmuşlardır. Araş. Gör. Kadir Gömbeyaz, ‘*Molla Fenârî’ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası*’, başlıklı bildirisinde çeşitli kaynaklarda Molla Fenârî’ye nispet edilen eserlerin ne derece ona ait olduğunu tespit etmeye çalışmış ve Molla Fenârî’ye dair bir bibliyografya sunmuştur. Nihayetinde kapanış oturumu Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Hamdi Döndüren ve Prof. Dr. Hüseyin Algül tarafından gerçekleştirilmiştir. Sempozyumda sunulan bildirilerinin kitaplaştırılarak araştırmacı ve okuyucuların istifadesine sunulacağını ilgililenlere duyurmuş olalım.

KİTAP RAFLARI



Ömer İbn Abdulaziz

Azad DADAYEV

İnkılab Yayınlarından çıkan ve Prof. Dr. Ahmet Ağırakça tarafından kaleme alınan bu eser 1984 senesinde neşir edilmiş ve “Ömer İbn Abdulaziz” hakkında yapılmış ilk müstakil eser olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Müellif eserinde daha çok İbn Kesir, İbn Esir, Belâzurî, Medâyinî gibi ilk devir İslâm âlimlerinin kaynaklarından (birinci el kaynaklardan) istifade etmiştir.

Kitabımız, Ön-söz (s.7) ve geniş mahiyette olan Giriş kısmından (s.11-64) sonra dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, *Doğumundan Günümüze Kadar Ömer İbn Abdulaziz* (s.67-76), ikinci bölümde, *Hilafet Dönemi* (s.83-159), üçüncü bölümde, *Şahsiyeti* (181-272), dördüncü ve son bölümde ise Ömer İbn Abdulaziz’in, *Son Günleri ve Vefatı* (s.281-287) anlatılarak kitap nihayete erdirilmektedir.

Müellif geniş mahiyette olan Giriş kısmında daha öncelere giderek, cahiliyetten evvelki Arabistan, cahiliye döneminde Arabistan hakkında özet mahiyetinde bilgi verdikten sonra, Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler

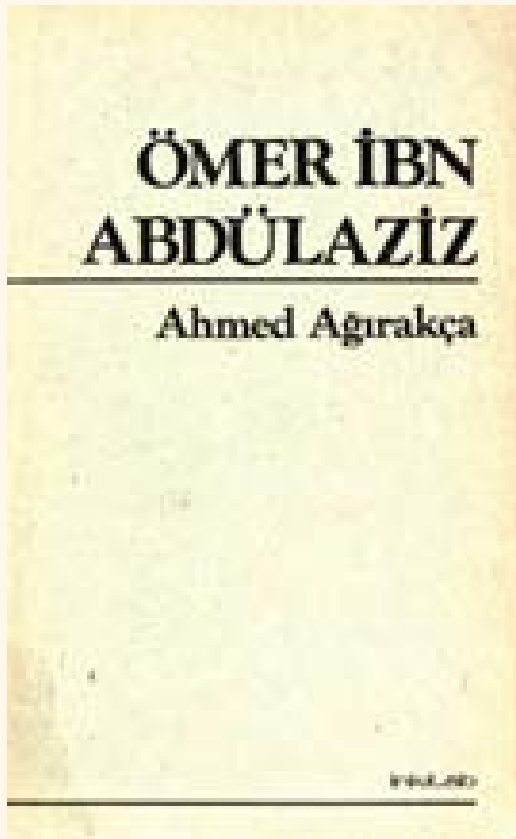
döneminin ilk yıllarından Süleyman İbn Abdülmelik’e kadar geçen süre hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra ise geniş çapta Ömer İbn Abdulaziz’in hayatı ve şahsiyeti ele alınmıştır.

Ömer İbn Abdülaziz Emevî halifelerinin sekizincisidir. İki buçuk sene hilafette kaldığı dönemde Emevî saltanatını hilafete çevirmiştir. Ömer İbn Abdülaziz’in hilafeti, İslâm tarihinde ilk “İhya ve Tecdid” hareketidir. Dedesi Ömer İbn Hattab’ın, Hz. Ebû Bekir (r.a)’ın hilafeti döneminde Kur’ân-ı

Kerîm’in cem edilmesinde büyük rolü olduğu gibi, torunu Ömer İbn Abdülaziz’in de Hadis-i Şeriflerin tedvininde büyük rolü vardır. Adaletiyle dedesi Hz. Ömer İbn Hattab’a benzediği ve insanlara Hulefa-i Râşidîn gibi Kitap ve Sünnete bağlı olarak muamele ettiği için beşinci Râşid Halife olarak bilinmektedir.

Yazar kitabında, bu âdil ve beşinci Râşid Halife’nin iki buçuk yıllık kısacık hilafet dönemi içinde meydana gelen

islahatları incelemeye çalışmıştır. Daha çok mâli, askeri, sosyal ve kültürel alandaki icraatları ele alınmıştır. Halife Ömer İbn Abdülaziz daha önceki Emevî halifelerinin uygulamalarını tamamen kaldırmış ve Ümeyye Oğullarının pek alışık olmadıkları yeni bir uygulama getirmiştir. Hutbelerde Hz. Ali ve evlatlarına yapılan küfürleri yasaklamış ve Fedek arazisini Ehl-i Beyt’e iade etmiş-





tir. Halife Ömer İbn Abdülaziz daha önceki halifeler gibi Ümeyye Oğullarını, diğer insanlardan farklı görmemiş onlara da aynı muamelede bulunmuş ve Beytü'l-maldan herkese eşit derecede taksimde bulunmuştur. Hatta esirleri dahi unutmamış onlara da Beytü'l-maldan haklarına düşeni göndermiştir.

Yazar, kitabın son bölümünde ise Ömer İbn Abdülaziz'in son günleri ve vefatını ele almıştır. Ömer İbn Abdülaziz bazı tarihçilere göre kendi eceliyle, bazılarına göre ise Mervanoğulları tarafından Hicri 101 (Miladi 720) senesinde zehirlenerek öldürülmüştür. Ömer İbn Abdülaziz'in iki yıl beş ay dört gün Hilafet görevini sürdürdüğü rivayet edilmektedir.

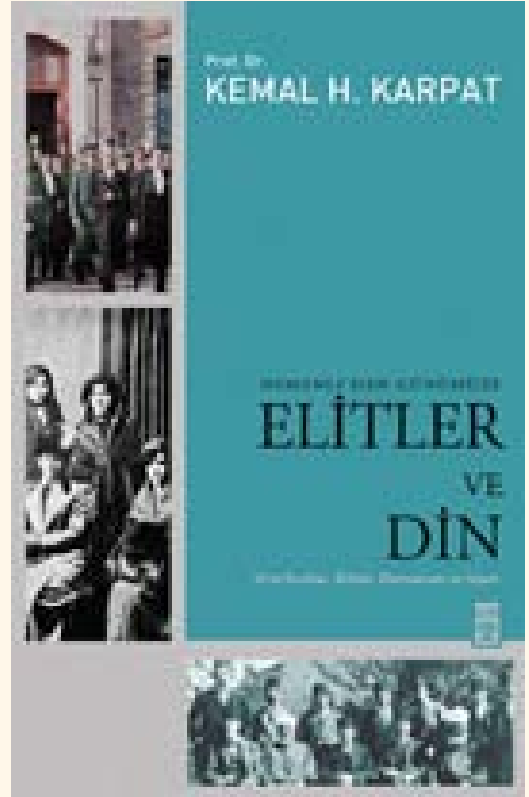
Bir Emevî halifesi olan Ömer b. Abdülaziz hakkında yazılmış olan bu biyografik eser Emevîler dönemini inceleyen tarihçiler açısından önemli bir kaynak olmaya günümüzde de devam etmektedir.

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE ELİTLER VE DİN

Osman ÜLKER

Bu kitap Kemal Karpat'ın Timaş yayınlarından 2009 yılı içerisinde çıkan üç kitaplık serinin ilk kitabıdır. 1989 yılından bu yana Wisconsin Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Karpat, yurtdışında ve yurtiçinde birçok üniversitede görev yapmış, eserleri yirmi ülkede yayınlanmış önemli bilim adamlarımızdan birisidir.

Karpat'ın çeşitli yayınlarda yer alan yazılarının toplanmasıyla oluşan bu eserin ana konusu Türk toplumunun son yüz elli yıldan



beri geçirdiği kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi değişimlerdir. Başka bir deyişle kitapta Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılda çok uluslu, çok dinli bir siyasi varlıktan milli bir devlete geçişini ve bu geçişin yarattığı siyasi, kültürel, sosyal sorunları incelemektedir.

Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Elitler ve Demokrasi başlığı altında Osmanlı'dan günümüze modernleşme, sosyal sınıflar ve elitler incelenmiştir. İkinci bölümde Din ve Laiklik başlığı altında modernizm ve ilmiye sınıfı ile laiklik ve İslâm arasında ilişkiler incelenmiştir.

Kemal Karpat'a göre yapısal farklılaşma, sosyal ve siyasal gelişmenin temel nedenidir ve farklılaşma çok sayıda aşamaya bölünebilecek bir tarihsel süreklilik içinde meydana gelmektedir. Bu iki yargıyı Osmanlı imparatorluğuna uyguladığımızda devletteki gelişme aşamaları şöyledir.

A. Uç Beyliği Aşaması: bu aşamada Os-



manlı devleti dönemin birçok Türk devleti gibi sadece bir uç beyliğiydi. Fakat gerilimler sayesinde genişlemeyi başardı. Merkezi otorite oluşurken sosyal ve siyasal yapı da değişecekti. Fatih’le beraber yarı özerk konumdaki uç beylerinin yerine, taşradaki bürokratik yapının belkemiğini oluşturan geniş bir memurlar kadrosu ortaya çıktı. Bu yapılanmayla beraber Osmanlı Devleti yeni bir aşamaya girmiştir.

B. Merkezileşmiş Yarı-Feodal Aşama: yüzyıldan fazla bir süre boyunca Osmanlı’daki temel sosyal gurubu oluşturan uç beylerinin yerini on beşinci yüzyılın ikinci yarısında geniş çapta bir merkezi bürokrasi aldı. Bu aşamada hiyerarşide epey altta yer almalarına rağmen beyler, tarımsal üretimdeki rolleri ve kırsal kesimdeki lider pozisyonları ile üstlendikleri ekonomik ve sosyal fonksiyon nedeniyle fevkalade etkin konumdaydılar. Osmanlı ordusunun on beşinci yüzyılın sonundan itibaren küçük ateşli silahlar kullanması uzun vadeli sonuçlar yaratan bir teknolojik olaydı. Artık toprak sistemi öyle düzenlenmeliydi ki devletin modern ateşli silahlar satın almasına ve sayısı gitgide artan piyadeleri yani kapıkulu denilen sultanın kullarını beslemesine yetecek ölçüde gelir sağlayabilmeliydi. Bu durum Osmanlı’yı yeni bir aşamaya itmiştir.

C. Taşra’da Özerklik ve Ayanlar: 1475’de 63 bin olan tımarlı sipahiler 1630’da sadece 7-8 bin kalmışken aynı tarihler arasında kapıkulu askerleri 12.800’den 92.200’e çıkmıştır. Bu değişimle Osmanlı devletinin üzerine oturduğu eski yapı neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Burada sayılan sebeplerden ötürü ayanların sosyal ve siyasal etkisi belirginleşmesiyle liderlik bir şahıstan ziyade bir gurupla özdeşleşmeye başladı. İltizam sistemi sadece Anadolu’da değil balkan ulusları arasında da uygulanıyordu. İlginçtir ki bu ulusların ayanları daha sonra kendi milletlerinin bağımsızlığında büyük rol oynamışlardır.

D. Ulusal Devlet Modern Bürokrasi ve

Aydınlar: 1826’da yeniçerinin, 1831’de de tımarların kaldırılması ve vakıfların devlet denetimine alınması geniş temellere sahip bir orta sınıfın doğmasına imkân sağladı. Modernleşmenin de başladığı bu dönemde merkezileşmiş ve çok fonksiyonlu hale gelmiş bir devlet yapısının doğmuş ve bunun sonucunda bir dizi sosyal gurup ortaya çıkmıştır.

Üretimi geliştirmek amacıyla 1858’de çıkarılan bir toprak kanunu ile miri arazi neredeyse özel toprak statüsüne getirildi. Bu durum taşrada yeni bir elitin oluşmasını sağladı. Modernleşme ile devletin teknik eğitim almış persolene duyduğu ihtiyaç ise yeni bir aydın elitini ortaya çıkardı. Bu elitler Osmanlı’da parlamenter sistemin oluşmasını sağlamışlardır. Fakat birinci dünya savaşı ile aydınların kurduğu parti dağılmış ve işgale karşı verilen mücadele ise ortaya yepyeni bir yapıyı çıkarmıştır.

Türkiye’de İlimiye, Devlet ve Modernizm

Yukarıdaki aşamalardan geçen Osmanlı Devleti yirminci yüzyılın başlarında yerini tek uluslu, laik, bir devlete bırakmıştır. Kemal Karpat laikliğin Osmanlı’da başladığını ve zamanla modernleşmenin temel taşı haline getirildiğini ifade eder. İlimiyenin konumu laikliğin gelişimi ile ters orantılı olmuştur.

1820’de evkaf nezaretini kurulmasıyla birlikte bütün vakıfların denetimi devletin eline geçti ve bundan sağlanacak gelirin devlet tarafından kullanılmasına izin verildi. Bu durum medreselere büyük bir darbe vurdu. Tanzimat ve Abdülhamit döneminde de modern eğitimin yükselişi, bürokratik aydın sınıfın hızlı bir şekilde büyümesi, medrese sayısının azalması, nizamiye mahkemelerinin hakimleri hukuk fakültesinden alması gibi reformlar ilmiye sınıfını daha da zayıflatmıştır.



II. Abdülhamit'in tahta geçmesiyle birlikte devletin ilmiye ile ilişkilerinde çok ciddi değişiklikler meydana geldi. II. Abdülhamit'in hilafet makamını ön plana çıkarması bu değişimin sebeplerinden biridir. Fakat bu durum uzun sürmedi. 1908'deki jöntürk devrimi ilmiyeyi tahtın çevresinden uzaklaştırdı ve yerine taşradaki dini kadroları getirdi. Yine bu tarihten sonra ilmiye sözcüğü yerini İslamcıya bırakmaya başladı. Jöntürk döneminde İslamcılar arasındaki en önemli grubu Sebilürreşad çizgisi oluşturmuştur.

Bu grupta yer alan insanlar hem geleneksel hem de modern okul mezunlarıydılar ve ılımlı modernist bir İslami çizgi takip ettiler. Dergi genel itibarıyla Abdülhamit'in istibdat yönetiminde karşı olmakla beraber kalkınma politikalarını desteklemişlerdir. Toplumu yenilemenin hem maddi hem de manevi bir iş olduğuna inanıyorlardı. Meşrutiyet rejiminin şeriata uygun olduğuna inanıyorlardı. Sebilürreşad çizgisinin asıl önemli tarafı ise Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan güçlü bağ ve süreklilik Sebilürreşad çevresinde toplanan ılımlı milliyetçi İslamcılarla Cumhuriyet Devleti arasında işbirliği sayesinde sağlanması olmuştur. Devletin gücü ve eğitim sistemi üzerinde kurduğu denetim sayesinde Sebilürreşad'ın ılımlı modernist kanadının savunduğu İslam, Türkiye'de yaşayanların birçoğunun inancı haline gelmiştir.

İslam'ın sürekliliği ile Kemalist rejim arasında bir uzmanlaşma sağlamayı ilk kez Ahmet Hamdi Akseki başardı. Şemsettin Günaltay, İsmail Hakkı İzmirli, M. Ali Ayni gibi başka İslamcılarda Sebilürreşad'da yazdılar ve Türkiye'de bugün geçerli olan resmi İslam anlayışının yaratılmasında kritik rol oynadılar.

Laiklik ve İslam

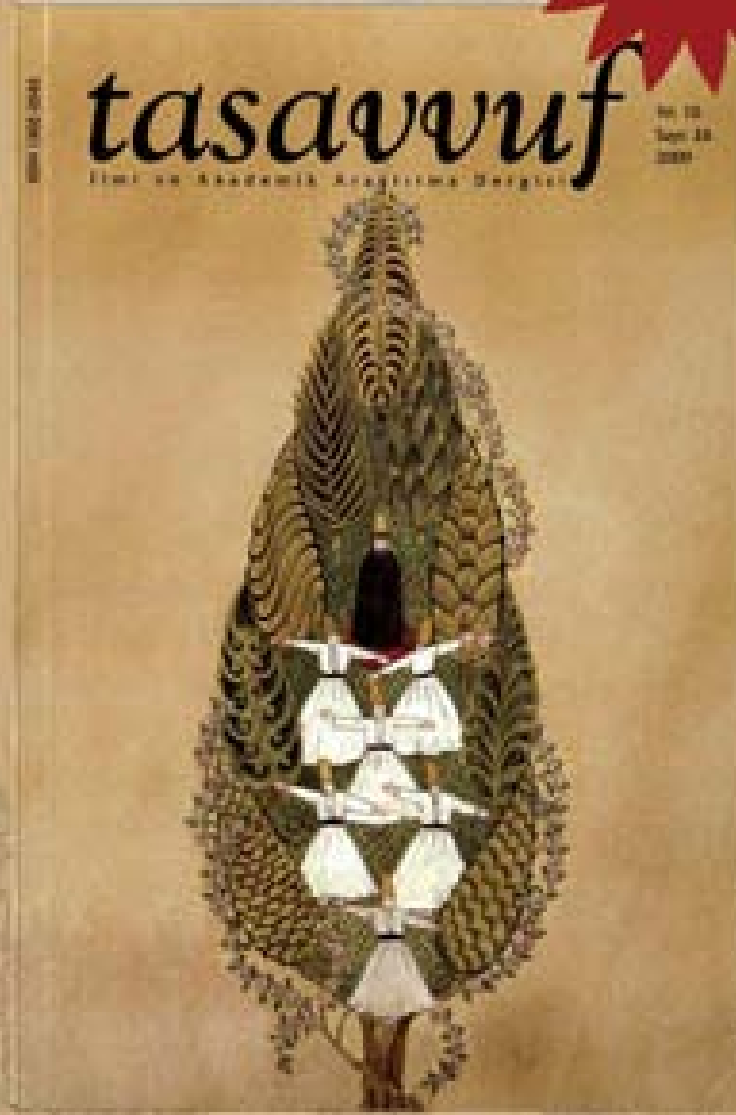
Daha önce de değindiğimiz gibi Karpas'a göre laiklik Osmanlılarda ilk defa

16. yüzyılın sonlarında Osmanlı elitinde görülmüştür. Daha sonra yönetici elitin ezi- ci çoğunluğu modernleşmeyi sağlayan en önemli (tek) laiklik olduğu fikrine varmış- tı. Kemal Karpas modernleşmenin yöneti- ci elit ile halk arasında farklı algılandığını savunur. Ona göre modernitenin yüzeysel hedeflerinin ardında bağımsız bir Osmanlı -daha sonrada Türk- devletini sürdürmek şeklinde bir arzu vardı. Bunun toplumun kimliğini, kültürünü, inancını koruyaca- ğı varsayılıyordu. Ne var ki devlet kendi bekası ile o kadar meşguldü ki modernite yürüyüşünü engelleyeceği varsayımıyla toplumun tarihini ve sosyo-kültürel özel- liklerini bu uğurda feda etmekten çekinme- di. Modernliğe giden yol olarak seçilen la- iklik gitgide devletin kendisine yöneltilen eleştirilere modernliğin ve çağdaş uygarlı- ğın yadsınması damgasını vurarak, kendini meşrulaştırmasının ve haklı çıkarmasının bir aracı haline geldi.

Halkın geneli açısından modernleşme arzusu, laikliğin öngördüğü gibi, toplumun kimliğini, kültürünü ve her türlü geleneği- ni değiştirmesini gerektirmiyordu. Sıradan Müslümanlar için modernlik, daha ziyade ekonomik gelişme, daha iyi bir haberleşme sistemi daha etkili bir yönetim tarzı demek- ti. Laiklik ilkesi ekseninde yapılan reform- lara karşın halk daha da dindarlaştı.

Sonuç olarak bugünün laik Türkiye Cumhuriyeti'nde İslâm, kayda değer bir sü- rekliliğin yanı sıra örgütlenmesi ve düşün- cesi yönünden bir dizi modernist değişimi de yansıtır. Bu değişim, sadece batılı laik özelliklerin sisteme dahil edilmesinin değil, aynı zamanda İslami sistemin kendi içindeki düşünsel evriminin bir sonucu olarak ortaya çıktı ve Türkiye İslamı'nın, dini meselelere karışmayacağı varsayılan ve laik olduğunu iddia eden devletle bir arada yaşamasına izin verdi.

24. SAYI
ÇIKTI



**Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisinin
24. sayısını seçkin kitapçılarda bulabilirsiniz.**

Adres:

Küçükçamlıca Mah. Çilehaneyolu Cad. No: 12 Üsküdar İSTANBUL

Tel: 0216 428 39 60 (Dahili 164)

