ISSN 1300-9672

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2013/2 **Sayı (Number): 31**

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)
S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRCAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)
Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)
Doç. Dr. İshak ÖZGEL
Doç. Dr. Adem EFE
Doç. Dr. Nejdet DURAK
Yrd. Doç. Dr. Kamile ÜNLÜSOY
Yrd. Doç. Dr. A. Sıdıka OKTAY
Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN
Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ

Dizgi (Composition)
Halil GÜZEL
Kapak (Cover)
SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler
Baskı (Print)
SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, ***MLA Directory of Periodicals*** ile ***MLA Master List of Periodicals'*****a** kayıtlı olup**,** ***MLA International Bibliography*** adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren ***Index Islamicus*** adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2014

İsteme Adresi (Communication Address)
SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2013/2, Sayı: 31
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2013/2, Number:31

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu sayısında yer alan makalelerin danışma ve hakem kurulu üyeliğini üstlenen aşağıdaki öğretim üyelerine değerli katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars listed below for their invaluable contributions who have refereed the articles of this issue in the Suleyman Demirel University Journal of the Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Sadık AKDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Salih AYDIN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
- Doç.Dr. Ahmet ÇAKIR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Melek DİKMEN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Nejdet DURAK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ, Süleyman Demirel Fen-Edebiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Fatih GÜLTEKİN, Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi

- Prof.Dr. Dilaver GÜRER, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ, Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Mehmet ÖNAL, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Haluk SONGÜR, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi
- Prof.Dr. Kemal SÖZEN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Selami TURAN, Süleyman Demirel Fen-Edebiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Bahattin YAMAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ahmet YILDIRIM, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER
(CONTENTS)

Oliver LEAMAN
The Islamic City, Civilization and The Politics of Nostalgia 7
İslami Şehir, Medeniyet ve Nostaljinin Siyaseti

Burhanettin TATAR
Şehir-Müzik İlişkisine Dair Kuramsal Düşünceler..... 25
Some Theoretical Remarks on City-Music Relations

Mehmet ÖNAL
Erdemli Şehir ve Hikmetli Bilgi İlişkisi 35
Relationship Between The Virtious City and The Wise Knowledge

Ömer TÜRKER
İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması 49
The Concept of City in Philosophy of Islam: Concretisation of Knowledge of Truth

Mehmet ULUKAN
İslam Kentleri ve Kentleşme Olgusunun Gelişiminde Bir Odak Noktası Olarak Tekkeler..... 59
The Cities of Islam and the *Tekke*s in the Devolopment of Urbabanization Phonomenon as a Focal Point

Tahsin KOÇYİĞİT
Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler 73
Some Evaluations on Understanding of City by the Prophet Muhammad (PBUH)

Mehmet Necmettin BARDAKÇI, Mehmet Saffet SARIKAYA, Nejdet GÜRKAN
XIV. Yüzyıl Rifâî Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı 89
The Concept of Custody and Miracle of The 14th Century Rifaî Shaikh Ibn Al-Sarraj

Murat SARICIK
Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları 109
Festivals in Arabian Peninsula in The Time Of Cahiliyyah

Ali TAHİRİ, Hüseyin ZÜKNE
تكنية الحيوان توسع دلالي في اللغة العربية 141
Hayvanlara Künye Kullanımı ve Arapçanın Anlam Bilimsel Gelişimi
Giving Title to Animals and Development of Semantics in Arabic

Adem EFE, Mehmet ÖZAY
Helâl Gıda Olgusu ve Uygulamasına Sosyolojik Bir Yaklaşım: Malezya Örneği
.....155
A Sociological Approach to the Phenomenon of Halal Food: A Case of Malaysia

Ali Kürşat TURGUT
İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi 173
The Relationship Between Nature and Human Being In Ibn Khaldun's Philosophy

Hüseyin KÖFTÜRCÜ
Roma Katolik Kilisesi ve Müslümanlarla Dinlerarası Diyaloğa Bakışı 193
Perspective of The Roman Catholic Church About Inter-Religious Dialogue With Muslims

R.E.A. SHANAB, Çeviri: Elmas Gülhan ÇAM
Gazzâlî ve Aquinas'ta Nedensellik.....207

THE ISLAMIC CITY, CIVILIZATION and THE POLITICS of NOSTALGIA[*]

Oliver LEAMAN[**]

Abstract

The city in the Islamic world has held a significant place both in political life and in religious imagination. Dating the Islamic calendar from the time of the establishment of the first Muslim city is by no means arbitrary and is evidence of the crucial role of the city in the life of the religion. It has sometimes been argued that there is something very different about the Islamic city, and it is certainly true that the discourse of nostalgia for the "real" Islamic city has played an important role in modern political life. To a degree the fondness for the past as it is imagined to have been could have been formed around the countryside, and sometimes it is, yet given the formidable status of the city in Islam it is generally directed at the city. It is not by chance that the term in Turkish for civilization, medeniyet, should be linked with the notion of the city. This might be seen as a factor in the success of Islam and its self-confidence that it sees itself firmly ensconced in the environment of the city, with all its distractions and different lifestyles.

How does a nostalgia which points to an imagined past manage to coexist with life in the present city, where it becomes increasingly difficult to carve out a religious space? This will be explored looking at both majority Muslim cities and those in other parts of the world where Muslims also live. It will be argued that trying to restrict urban life for religious reasons is a reflection of a defensiveness ill-suited to a religion such as Islam and is based on a view of the past that is misleading. In any case the city will emerge as the site for a protracted debate on how to live as a Muslim today, as it always has, and the parameters of this debate will be defined.

Key words: Islamic City, Civilization, Politics and Nostalgia

[*] Presented as an oral presentation at the **International Symposium City and Islam Perceptions of Hikmat and Civilisation** (September 28-29 2012, Isparta, Türkiye). Bu makale 28-29 Eylül, 2012 tarihinde Isparta'da yapılan "Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu" başlıklı sempozyumda sunulan tebliğdir.

[**] Prof Dr., University of Kentucky, USA.

İSLAMİ ŞEHİR, MEDENİYET VE NOSTALJİNİN SİYASETİ

Özet

Şehir İslam dünyasında siyasi hayatta ve dini hayal gücünde önemli bir yer tutmaktadır. İslami takvimin ilk Müslüman şehrin kurulmasına dayanması boşuna değildir ve şehrin dini hayattaki yerini göstermesinin bir delilidir. İslami şehirde oldukça farklı bir durum olduğu tartışılır ve "gerçek" islami şehrin siyasi hayatında önemli bir rol oynadığı doğrudur. Eskilere ait özlem kırlara ait olduğu düşünülebilir, yine de İslam'da şehre dair özlem genellikle şehrin kendine aittir. Türkçede medeniyetle ilgili kavram şehirle bağlantılıdır. Bu İslam'ın başarısında önemli bir etken ve şehir etrafında oluşan bütün engel ve farklı hayat tarzlarıyla oluşan sağlam yapının meydana getirdiği özgüveni beraberinde getirmektedir.

Nostalji, nasıl hayal edilen geçmişle günümüzde birlikte yaşamı gerçekleştirmeye işaret edebilir ki dini bir alan ortaya çıkarmak giderek güçleşmektedir. Bu çoğunluğu müslüman ve müslümanların yaşadığı diğer şehirlere bakılarak incelenebilir. Şehir hayatını dini sebeblerle sınırlama uygun olmayan savunmacı bir durum İslam gibi bir dine uygun değildir ki, bu geçmişe dayalı kalma yanlış yönlendirebilir. Her halükarda her zaman olduğu gibi, şehir Müslümanın bugün nasıl yaşayacağıyla ilgili bir tartışma oluşturacak ve bu tartışmanın ölçüleri belirlenecektir.

Anahtar kelimeler: İslami şehir, Siyaset ve nostalji

What makes a building Islamic?

The most obvious building to consider under this heading is the mosque, a building whose sole function is religious. Muslims can pray almost anywhere of course but the mosque is a building especially built for that purpose, and a variety of designs of such buildings have been tried over the years. Different cultures favour different types of mosques, and often allegiance to a region of the world is indicated by the sort of mosque that is constructed. The Ottoman Empire had a wonderful architect, Sinan, who designed and supervised the construction of many mosques and similar buildings, and it is very difficult to get away from the influence of someone like that. In recent decades there has been a plethora of mosque construction in Turkey, during a period when religion became fashionable again and when it became cool to pray and be seen to be attached to a place of worship. The styles of most of these mosques has been pedestrian at best, many of them seek to follow some of the general patterns of Turkish mosques, sometimes looking back to the Seljuk period, sometimes to Sinan himself, and sometimes to a more Arab character, often depending on who the patron of the building is and the doctrinal allegiance of the local community.

There is always a tension in aesthetics between forging a new path and respecting the past, a tension which becomes even more interesting in the design of religious buildings, since precisely the same tension exists in religion, and especially in Islam. Although people often link Islam with tradition, when it first developed the monotheistic idea this was quite revolutionary, and when the Prophet came to deliver the last message it was revolutionary again in going against many of the beliefs and customs of the local Arabs who received the original message. On the other hand, the ways in which art and architecture developed in the early Islamic world owed a great deal to existing techniques and styles, hardly surprising given that most of the artists and craftsmen themselves were not in fact Muslims. Once certain styles developed it was easy to see them as specifically Islamic and traditional, and difficult to get away from in new buildings. So in Turkey when Vedat Dalokay designed a new type of mosque for Kocatepe which sought to move away from the sorts of principles that had been well established by Sinan and his school, it did not proceed but was changed into something much more familiar. On the other hand, the Sancaklar mosque in Bűyűkçekmece breaks genuinely new ground, in that it looks at how the building interacts with the natural environment and its situation in the city, rather than the sorts of fixed and transcendental values that many Turkish mosques seek to emulate, often resulting in pastiche; a problem with those buildings is that they seek to answer the question, what makes a building Islamic or what makes a building Turkish and so they look to the past for an answer to such a question. Only the past would have an answer since both Islam and Turkishness come from the past.

Here we need to distinguish between two Turkish words *medeniyet* and *uygarlık*. They both can mean civilized, but the former points more to a city and a culture, while the later to a form of being Turkish, being part of what was originally a tribe. They reflect the same sort of tension we noted originally dealing with the nature of religion and art, and is a part of what is meant by civilization itself. In recent architectural designs in Muslim majority countries a sort of nostalgia for the past, a past which of course never really existed, has come to dominate design even for nonreligious buildings, where a kind of exoticism has come to the fore, as though orientalism has come to be seen as an accurate account of what the East ought to be, rather than a crude form of objectification by those ignorant of its real character. On the other hand, it is worth trying to define a style which is not merely a copy of what goes on elsewhere, as though the best that could be done is to imitate the achievements and ideas of those from outside of the region. This was an excellent point made by the architect Cansever in criticizing the Kocatepe mosque design which had the dome much closer to the floor than is traditional in mosque design, as though the dome could be anywhere at all and did not have to tower over the worshippers, representing as it does in so many mosques the sky and the heavens, and ultimately of course what is even higher than they are, their creator. Yet Dalotay was right in thinking that the notion of a dome could be developed and transformed, and his image of how the mosque ought to be is definitely a far more

exciting and dramatic idea than what in the end was approved for construction. In some ways he was undone by the fact that in his design so much of what was traditional was included and reinterpreted (excellently discussed in Bozdoğan, S. & Akcan, E. 2012). A genuinely different sort of mosque like the Bűyűkçekmece building or indeed even the mosque in the Parliament complex succeeded because they made very few concessions to the past, and demanded to be assessed in their own terms. These buildings rejected the nostalgia that so often pervades issues of how to build today in ways that respect the past without being dominated by it.

What makes a city Islamic?

Before we can make much progress with trying to understand what makes a building Islamic, we need to examine the context within which that building operates, in most cases now the city. The obvious first issue that arises with respect to the Islamic city, and the most prominent, is whether there is an essence to the Islamic city. Is there something which they all have to have and which differentiates them from other kinds of city? There are many problems with this approach, especially as there is such a huge variety of cities that can be called Islamic, and quite naturally old and existing cities tended to maintain the structure of the city that the new rulers found when, as in the early years of expansion, they captured it. Within the first century of Islam such a wide variety of different countries were occupied and gradually transformed in religious terms that it is very difficult to extract something they all had in common. The sorts of cities in Persia, for instance, were very different from those in North Africa, so the arrival of Islam did not totally transform those cities and make them into something similar to each other, apart from the building of some specifically Islamic institutions such as mosques and madrasas. This brings us to another issue of some significance and that is the expression "the Islamic city", which suggests a contrast with the non-Islamic city. Here we arrive at a very real contrast with the modern city and its earlier predecessors, since today there are Muslims everywhere and virtually no city is without at least some Islamic institutions. This is a real difference from the past, when Muslims were largely restricted to certain parts of the world, those areas which they dominated, and were rare and exotic creatures elsewhere. It raises an interesting aesthetic issue, which is how different Islamic architecture in the city ought to be from what is around it, and how similar it ought to be to what is taken to be original Islamic cities such as those in the Arab peninsula.

Religion and the city

An intriguing question about the Islamic city, which I am taking here to mean a city with a substantial Muslim presence, is how far faith structures the city.

We should see a city not just as empty space which has things in it, but as an environment which produces and reproduces social relationships, including attitudes to the past and future. The buildings and shape of the city reflect those who live in it, their ideas and aspirations, and the legal structure within which they live and work. Some of this will be based on local custom and some of it on religion, in the case here Islam. So for example O'Meara (2007) argues in his analysis of Fez that the positioning, height and rationale for the walls in the city are Islam, local custom and the need to protect the rules of privacy and modesty within that cultural environment. Hakim (1986) makes a similar point, arguing that Maliki thought played a crucial role in the design of Tunis. On the other hand, Faroqhi and Marcus do not detect much of what are taken to be features of the traditional Islamic city in the cities they studied, and all the generalizations about the separation of people into distinct quarters, a diminished public role for women, special arrangements in the construction of houses to preserve their modesty are not found in at least some Islamic cities.

One of the relevant factors is whether in a climate like that of the Maghreb walls would (also) be helpful in protecting inhabitants from the sun and keeping them relatively protected from the cold at night. It is certainly true that one should not treat architecture as though it were only a matter of dealing with nature, since it is far more than that, and yet there are ways in which buildings fit their natural environments which has little if anything to do with culture, but much to do with the facts of nature. After the defeat of the Iraqis in 1993 they left Kuwait and returning Kuwaitis were often in two minds about how to build or rebuild their houses. Some were in favor of modern buildings which went along with traditional architectural styles, while others wanted to import modern architecture which made no references at all to the region in which it found itself. Presumably both would be equally good or bad at fitting in with the local environment. In a country with cheap sources of power issues like how much it would cost to cool a house built in a particular way do not become that relevant. This is also a significant feature that has no direct religious roots either. It is worth pointing out that religious buildings often have a political rather than a religious function. Wolper points out that dervish lodges and madrasas were used in Turkish cities to oppose the existing Seljuk organization of urban space. Some rulers supported the building of Sufi lodges to project their power at a distance and engage and energize supporters in strategic locations.

Islamic cities and tradition

There are accounts of Islamic city design that emphasize the religious need to fit in with the local environment, since the Qur'an makes it clear that we are

obliged to look after nature responsibly, and that means not exploiting the environment or treating it as though it were there entirely for our purposes. This approach seeks to develop the idea of an objective aesthetics of design, whereby certain principles of design are mandated from heaven, as it were, since they embody the appropriate way in which things should be built given our nature as living in a world created by God where we have divinely-specified aims and natures. An important school of Muslim thinkers like Seyyed Hossein Nasr and René Guénon, and their followers, who argue interestingly in this way, and for them the Islamic city should be an environment in which people care for each other, take responsibility for the state of common spaces, build in a "traditional " manner since that represents deep metaphysical truths in the design, very much in the same way that the Prince of Wales argues in Britain that tradition is more than just a style based on the past, but rather is a style based on some deep truth which needs to be replicated constantly into the future. He has even created a college in London, the Prince's School of Traditional Arts, to encourage craftsmen and women to display and develop their traditional crafts. Many of these are Muslim and the theory on which this approach is based is that behind all these traditional styles there is a basic truth, albeit they have each developed in different directions along the way. More relevant to our purposes here, the Prince of Wales thinks that architecture needs to be holistic, and that generally means for him classical or neoclassical, since in that style is embodied the traditional values of elegance, control and harmony on which society ought to be based, while modern or postmodern architectural design is negative and ugly in its approach and represents social forces that we ought to try to discourage rather than foster. This remains a popular view, especially within Islam, that something very different is required of the Islamic city as compared with other cities, and the principles of design should reflect a unique lifestyle, one that is aligned with our real nature as human beings created by God. God told us how to live in the Qur'an, and those instructions constitute principles from which the planning of the city should follow, and indeed has followed at least for periods of the past. Not only cities but individual buildings and their design should reflect these transcendental principles of how things ought to be, which were after all established by God, and anything that deviates does not deserve a place in any building that can be called Islamic. This was precisely the point that Cansever made in opposing the original design of the Kocatepe mosque.

Janet Abu-Lughod makes an interesting point, which could be taken to be a challenge. She argues that "The Middle Eastern city is not all of one piece; it is not simply a special "urban type" which differs from western cities by virtue of its unique Islamic heritage or by virtue of the particular culture in which it grows" (Lapidus, 1969: 180). But why not? If Islam is a significant religion, which it is, then being a Muslim makes a difference to people's lives, and presumably not only to the spiritual aspects of those lives but to their material conditions also? One of the claims that Muslims often make to differentiate their religion from others is to

say that it is not just a system of belief but affects the whole of life, which actually is not much of a principle of differentiation since virtually all religions say something similar. Few religions if any produce a set of principles in which one is supposed to believe and then says that behavior can take any form whatsoever. So if Muslims are going to live different lives from non-Muslims, it would seem to follow that this would change the urban landscape accordingly. There have been many attempts to distinguish between the Islamic city and the Western city, and these fall into the familiar orientalist patterns of trying to lean on an essence which distinguishes the East and the West. Muslims visiting the West for the first time will often be shocked by the lifestyles of the inhabitants but impressed by their material wealth, or if they come from a wealthy background, by the highly developed culture that pervades much of the West. Non-Muslims visiting the Islamic world will often be shocked by the poverty, either material or intellectual, and disorganization which they perceive to exist there but are impressed by the high levels of religiosity among many of the inhabitants, and the easy way in which religion pervades everyday life. Visiting cities emphasizes these points, cities act to amplify the characteristics of a country. Abu-Lughod broadens the point to stress not necessarily Islam but perhaps instead the local culture, and we might add in general some combination of the two. It would be entirely reasonable to think that religion and culture must make a difference, since if they do not, one is tempted to say, what is the point of them? We note differences between cities and we quite reasonably conclude that there is some reason for that difference, and the reason is to be found, we assume, in some difference perhaps between the inhabitants, a cultural or religious difference, or something of that nature.

How unique is the Islamic city?

Abdulaziz Saqqaf pursues this point and suggests: "The Islamic city requires social cohesion and compulsory cooperation among its inhabitants. Residents have an obligation, in concrete economic and social terms, towards their neighbors in a radius encompassing as a minimum, 40 houses. Therefore, neighborly cooperation, and full knowledge of the members of the neighborhood is necessary... The togetherness of Islamic city inhabitants compares markedly with the loneliness of modern city people" (Saqqaf, 1987: 43). He goes on to construct a list of important aspects of life in the Islamic city which makes it pleasant, beautiful, clean and also private, which one might think would rather get in the way of knowing the neighbors. In the same volume Cyrus Mechkat argues (in a section called "The Eastern traditional city has nothing in common with the Western town" suggests: "The city invested by Islam reflects the religious purpose to permanently maintain and safeguard its values. The industrial town is the product of an enterprising society..... Within the two urban entities, human relationships differ fundamentally (Saqqaf, 1987: 27)." In the West everything changes and there is a premium on invention and enterprise, while the reverse is the case in the Islamic

city. However, one of the distinctive features of Islam perhaps is that its leading figure, the Prophet Muhammad, was himself a trader initially and came from a thoroughly commercial background, as did his first wife. Much of the opposition to him from his own community may well have been motivated by their concerns that a new form of worship would interfere with their monopolization of the pilgrimage trade to Mecca. It is perhaps not coincidental that Islam very quickly came to institutionalize that trade as part of its core beliefs, and presumably that form of commercial life as a consequence continued to the mutual profit of all involved. There are a number of significant direct references to commerce in the Qur'an, but as always in religion these are merely the initial comments on which a vast amount of legislation is constructed, with reliance on other often more explicit religious sources.

It is stated in the Qur'an, "Those who, when they spend, are not extravagant and not niggardly, but hold a just [balance] between those [extremes]" (25:67). Islam sees itself very much as a religion in the middle, between the asceticism of Christianity and the materialism of Judaism. Muslims are to divert resources to charity, zakat, and pray of course, but they are certainly encouraged to play a committed commercial role also. The Qur'an links businessmen, and in particular those who travel for the purpose of trade, alongside the *mujahidun* (73:20). Islam does not oppose activities aimed at promoting business and industry. This is to be done with great sensitivity to the ethical rules specified by the Qur'an and the *sunnah* of the prophet. The emphasis on moderation might be thought to suggest that people should not live in huge houses, or tiny houses, but in medium sized houses, but suppose that you have a lot of children or an extended family, or a lot of money which you would like to spend on a large house? Is there anything wrong with that, if you have also given money to charity and taken care of your other financial obligations? Is there anything wrong with building huge structures that project the success of the institution behind it, as often takes place? Some of the most magnificent buildings in the Islamic world are enormous, and it is their scale that we often admire as much as their other features, and to criticize them for their extravagance seems rather a miserable thing to do.

It is difficult to argue that relationships in the Islamic city and elsewhere would be very different. Muslims are also in competition with each other, and no doubt with non-Muslims also, and have to deal with financial success and failure. That is not to say that the Islamic economic system is the same as other economic systems, and this is not the place to get into that topic, but the suggestion that the Islamic city progresses through everyone loving everyone else and helping each other is far from the picture we get in the Qur'an and the rest of the exegetical literature.

The significance of size

One of the problems of Islamic cities today is that they have become so large it is difficult for the old habits of neighborliness to flourish or even survive. Initially people come into the cities from the countryside and often live close to others from the same region or tribe or clan, yet in a big city individuals will often have to travel long distances to work, and many family members may need to work also to keep up with the cost of living. A premium on space may make people come closer to each other than they would really like, and this may encourage distance rather than the reverse. As some succeed in the city they leave their former neighborhoods and establish new relationships with similar families, violating the ideal of closeness to a specific group of people with whom one remains in close contact for much of the time. In particular, success means that neighbors are no longer required in practical terms, and may then well be discarded. Like many other religions Islam praises hospitality, high moral standards, fraternity and other social requirements, and yet in practice many Muslim societies are bereft of these virtues. *Al-amr bil ma'ruf wa al-nahy 'an al munkar* is excellent as a general principle of behavior, but within Islamic communities it has often been lacking in practice. Rape, violence, theft, fraud and so on are surely just as common within Islamic groups as elsewhere, and this is worth bearing in mind when radical distinctions are drawn between Islamic and other kinds of cities. Some cultures are much better at concealing things, keeping them within the range of the community and private, while other cultures perhaps amplify social and moral problems in such a way as to give an entirely unrepresentative picture of that society. As commentators on the Islamic city have often pointed out, the demand for privacy is often significant, especially when women are concerned. That often means that crimes and cruelty that takes place in private never see the light of day. Religion sets us the challenge to behave better, but so far there is not a lot of evidence that the challenge has really been taken up, and since in Islam paradise is reserved for the afterlife, this is not surprising.

People living in a society and genuinely trying to base their lives on the directions of God and his Messenger would produce a harmonious and prosperous polity and city. After all, religion comes from God, who knows what sorts of creatures we are since he has created us, and he instructs us to live in certain ways that are in accordance with what he knows is best for us. If we do so we flourish, if we fail to do so we suffer. A society in which people really are interested in regulating their lives in accordance with God's will is going to be well prepared for life in a city that will not only produce wealth but also distribute it in a reasonable and just manner. This really is a theme of the Qur'an, and the fact that most Muslim societies, if not all of them, do not live up to their ideal is perhaps an indication that they are not really Muslim societies. People do not really think about what God wishes them to do before acting, and so give charity grudgingly and unwillingly, and seek to hold onto as much of their earnings as they possibly can, perhaps by

concealing them from the tax authorities. People do not always treat their employees with respect or even pay them their due, if they can get away with it, and working and living conditions are often grim and exploitative. The fact that on the whole there is mass emigration from Islamic-majority countries to the rest of the world suggests that the situation in those countries is far from ideal. It is not just that they are often poor, although they are, but also that the ways in which people live and treat each other are lacking in the sort of respect that all religions regard as significant. This is very much one of the themes of the recent unrest in the Arab world, and suggests that although countries often call themselves Muslim, they are not experienced as being so by many of their inhabitants if Islam is to be more than just formally interpreted in terms of rituals and prayers. In that case, the nature of the Islamic city will sadly be far from the standards that Islam sets itself as a religion with direct implications for how people live. The formal requirement of preserving privacy is significant but surely not as significant as many of the unpleasant features that often characterize cities with majority Muslim population.

The past and the present

It might be said that an Islamic city is really only Islamic if it is run in accordance with Islamic law. After all, if the Muslims in the city come under some other sort of legal jurisdiction, they can hardly be said to be able to live really Muslim lives. But then we have another problem, which is the appropriate school of law for the location, and how that law is applied. The trouble with a lot of *shari'ah* law is that it does not proceed on the basis of case law, of considering earlier cases and what happened in the past, but through the fiat of the judge and the texts he thinks appropriate to use in adjudicating the case. The issue here is not the validity of such law, but how it is carried out, and the advantage of case law is that even if judges deviate from it, one can observe such deviation and control it, to a degree, and most importantly it provides a perspicuous grasp of the law, its interpretation and application. There is no reason why *shari'ah* law should not be developed within this hermeneutic framework, but as a matter of work in general it does not. The legal school which has the greatest scope for development in this direction is probably the Hanafi, which with its principle of *istihsan* is practiced in using a general principle, here of welfare, as a criterion of what is permissible legally. This principle plus the earlier decisions which have been taken on its basis and the cumulative experience of assessing different issues with reference to it and the corpus of Hanafi jurisprudence may provide a relatively objective system of law based on religion and not just in the individual fiat of particular judges.

It might be wondered what the relevance of law and the city is, but the connection between these two institutions is deep and longstanding. The city contains the major institutions of law such as courts and the lawyers, normally, and is the place to go to settle legal disputes even if they occur in the countryside. Parts

of the countryside may escape the power of the city and the state, and rebellions and lawlessness may flourish there. Outside the city the writ of authority is often weakened, and the traveler is responsible for his own welfare and protection, hence the strong customs of hospitality in the countryside which perhaps are constructed on the idea that were these not to exist, then life there would be very difficult indeed. One of the points that Ibn Khaldun made is that over time the city declines due to a love of luxury and a disinclination to cooperate within the group, and then the city is overcome by a new group who come from the countryside and who have relations with each other of solidarity which allows them to act as one body and take power. Whatever we think of the specifics of this idea there is certainly something in the idea that over time the links between people in the city, both in the past and today, weaken since cities are so big and the ways in which we can spend our time are so diverse and individual. The city authorities provide security and there are structures to preserve the law and the trappings of civilization. In the countryside, by contrast, this is all the responsibility of the group, and they have to organize things since otherwise there will be no organization. Necessarily people have to work together if anything is to be done and so people grow up expecting that cooperation and the close links they have with others to exist as part of the normal run of things. Such groups then acquire the ability to act together in ways that the city has lost, since cooperation is no longer really required in an urban setting for social life to flourish.

It is worth noting that although Ibn Khaldun was thinking of Islamic cities when he wrote his great history of civilizations, there is nothing in his account of cities which is particularly limited to Islam. One might think that within the city the Islamic community would act together because after all they are Muslims and worship one God in the same way, and appreciate the principle of *tawhid* or unity which underlies the universe. This is something which many books and articles on the principles of Islamic urban planning start off by saying, as though this really gives us a clue as to what should happen in the city. Just because one sees God as the creator of the universe and everything in it does not really have direct implications for urban planning. You may appreciate this fact and yet still not wish to work together with your neighbor. You may for example not think that your neighbor is a good person or a good Muslim, and as we have already argued, there is no reason to think that free enterprise and Islam are incompatible. That means that one has to accept a degree of conflict within the city, since different skills at commerce will result in differing levels of income, there will be winners and losers even in a city consisting entirely of Muslims, and as Ibn Khaldun points out, this may well lead to a decline in social cohesion. An unsuccessful businessperson may just shrug her shoulders and say when her shop goes out of business that she nonetheless feels strong bonds of attachment to the person who takes over her space and her business, since we are all created by one God, but she may not. The unsuccessful tend to resent the successful, and the latter fear the former, whatever their common religious background may be. Of course, if there are religious

differences here then that is often amplified by commercial success and failure, and this all contributes to the city breaking down into disparate and independent units, within which a degree of `asabiyya survives, but does not extend far beyond the boundaries of the local neighborhood. One difference between the modern and earlier cities is that the groups that take over the city are likelier now to come from areas of the city where disadvantaged communities act in solidarity to achieve their political ends, as opposed to those coming in from the countryside. There are today just so many fewer people living in the countryside and so many more people living in the city, albeit often on the periphery and living very peripheral lives. The principle of *tawhid* which underlies the universe does not often seem to do much to bring Muslims together in the city. In many small American towns, for instance, there are several mosques catering for the Muslim inhabitants. One is frequented by those of Arab origin, one by those coming from the Indian subcontinent and one by black Muslims. In big European cities mosques often are distinguished as the Turkish mosque, the Somali, the Egyptian and so on, which suggests that the principle of *tawhid*, significant though it is as a principle of Islam, is often not taken closely to heart in the everyday lives of many Muslims. This again suggests that the idea that the Islamic city either today or in the past would be very different from cities in other cultures and religions is far-fetched.

The Islamic city and the state

In his book *al-Madinah al-fadilah* al-Farabi outlines the principles of the perfect Islamic city, and although it many places he also talks about the ideal Islamic state it is worth noticing that the city seems to be the focus of his attention, and that of Muslim thinkers in general. Cities are the perfect places for *da'wah* of course, since that is where people live in a way that relatively easy access to them is afforded, and also they have a status that elevates them over the countr4yside. Cities are centers of education and authority, law and power, and there is often a status involved in living in a city. The city in Islamic culture has always had a crucial status (Abu Lughod, 1987). Ibn Khaldun points out in his remarkable work on the dynamic nature of Muslim society that the city often represents a particular crystallization of social forces that defines a culture (Ibn Khaldun, 1967). Cities are important for him precisely because they establish a culture, and only a city is wealthy enough and sedate enough, in his terms, to allow for superfluous activities which are embodied in material objects like ceramics, lavish architecture and public works in general. Yet cities and the cultures they embody are merely temporary repositories of culture since they bear within themselves the seeds of their own destruction, and in a sense the bigger they are, the harder they fall, since they give rise to envy externally and corruption and softness internally, two forces that inevitably work in tandem to bring a city down.

Islam rapidly embedded itself in cities, the cities of Medina and Mecca. It is worth noting that the dating of the Islamic calendar starts with the year that

Medina , the city of Medinah al-munawwah or the Enlightened City and previously Yathrib, offered shelter to the nascent Muslim community. It could have been regarded as having started earlier when the revelations commenced, for instance, or later when the community moved onto Mecca, but the initial emigration to Medina represented the first time the community lived in a city, and so was defined as a politically significant group. This brings out something of the significance of cities at the time, and it remains true today that it is only when events take place in cities that they are noticed and regarded as significant. In warfare it is usually the capture of cities, or their destruction, which brings the war to an end. Any amount of countryside can be under the control of the enemy and yet it is the fall of the city that marks a significant change in regime.

This emphasis on cities certainly did not stop with the two holy cities, but has continued ever since in the individual characters of the major Islamic cities, and not only those in the Arab and Persian world. Cairo, Beirut, Istanbul, Isfahan, Kuala Lumpur, Sarajevo and so on are all major cities with fascinating histories and dramatic changes of fortune, and these cities have often served as symbols of the contemporary state of Islamic culture. There is nothing like the destruction of a city, its rebirth, its prosperity or decline, to symbolize the culture as a whole. This is not the place to compare the Islamic city with those elsewhere, but it is worth just mentioning that cities outside of the Islamic world rarely take on such a large symbolic meaning. London is not Britain in the way that the Islamic city is often taken to represent its country. There is a reason for this, of course, and it rests on the extreme forces of centralization and authority that tended to operate in many Islamic countries, whether under colonial or independent government (Morony, 2005). This should not be overemphasized, though, since in the past as today the links between the city and the countryside are significant. People enter the city from the countryside and often they live in the city in communities which hark back to the countryside, even if they move to a city in a different country. The rate of urbanization is high right now, and accelerating, but it has been high also during the past, and really there is only a reverse of this process due to natural disasters or warfare that results in the destruction of cities. So we have here yet another important point of similarity between earlier and modern Islamic cities, the fact that they grow larger and gradually take over the adjacent countryside.

The Islamic city and style

Another point of comparison lies in architecture. Those who see the Islamic city as relatively stable in style until at least colonialism ignore those cities which were part of the Ottoman Empire and which quickly imported Turkish models of how buildings should look, and what sorts of sites were worth marking with special buildings. In many cases the styles involved were just as alien to the local forms of architecture as were those which came to be imported from Europe. Of course, the

Ottomans were Muslims, and if one thinks that there is a common Islamic style which runs throughout the Islamic world then those Ottoman buildings would not interrupt what was already present in the parts of the Islamic world that they controlled. This is a difficult argument to make plausible since Ottoman style just is so different from much Maghrebi architecture, for example, and clearly was used to refer back to the center of the Empire. It disrupts the continuation over many centuries of what in many cities was a uniform style that must have produced very beautiful cities, since the individual buildings are attractive and en masse they would have been breathtaking, given the complex yet synchronized urban pattern that they would have constituted. But the influence of the West came to really disrupt the unity of the Islamic city, since the rush to import European forms of design imposed something quite alien to what had existed before. In many cases this resulted in a new and an old city, so the unity of the tr4aditional buildings was not destroyed, yet once the status of living in the old city diminished, the upkeep of those buildings often suffered, many were neglected and had to be pulled down, and were not replaced either as they had been nor in a modern way that was pleasing. In a sense the new city became the city, yet this is a process that is not exactly new either, in that cities were constantly changing what they regarded as their core and ultimate seat of authority. One of architectural features of the Arab Spring worth noting is that it took place largely along the Hausmmanian boulevards of the modern city, and Tahrir Square itself is a very Western environment. In the past new regimes would often change the center of authority in the city in order to undermine the old regime and promote the new state of affairs, sometimes using particular religious groups such as Sufis or *ulama'* to disseminate their message and oppose the previous line. A geographical change often accompanied an ideological change, and we often refer to parts of cities in terms of prominent buildings in this way (the White House, the Kremlin, Whitehall etc.) where a building represents an institution which in turn represents a government and the power that backs it up.

This is just as much true today as in the past. Although colonialism and its legacy is often blamed for the difficulties that Islamic cities have had in more recent times, it is worth pointing out that for a very long time many of these cities were sites of major conflict, often between different Muslim invaders, and were destroyed and reconstructed several times before they reached their present form. The idea of a golden age in which the city reigned supreme in peace, the very name of Baghad, the *medinat al-salam*, is more of an evocative poetic ideal than reality. The present day difficulties and uncertainties that pervade many Islamic cities are no more than a continuation of a trend that has existed since these cities were created, and as Ibn Khaldun points out is not something that should surprise us. In political and economic life change happens all the time, and new actors come on the stage while those previously in power find themselves gradually losing their grip on authority. Today as in the past it is often the city that forms the dramatic backdrop for such events.

The Islamic city as dystopia

Much modern Arabic literature portrays the city by contrast in a very negative light, and the village quite the opposite. The earlier period of optimism has given way to a dystopia, almost to a reflection of the Orientalist take on the Islamic city, as Byron put it, "Here is the East in its pristine confusion" (‘The Road to Oxiana’). This may be very much a reflection of trends in the West to be skeptical of the enlightenment and modernization project of which the city is such an outstanding example. The city now often represents a site of alienation, an environment in which the individual is crushed and exploited, and although no doubt this was often the case in the past also, this attitude to the city is far more current today than in the past. It is probably a problem not so much in the city but in the society in which the city figures. Unemployment, poor working conditions, substandard housing and the familiar ills of urban life occur in many Islamic cities today, and again no doubt always did, but the social acceptability of such problems has radically declined recently, and so the city is experienced in a much more negative way. Whether a more Islamic city will resolve the problems of existing Islamic cities is doubtful, since these problems have nothing at all to do with religion, and everything to do with longstanding social and economic problems. According to Burdett and Sujdic cities make up only 2% of the world's land surface but already are inhabited by 53% of its population. This is expected to reach 75% in 2050. We should not regard this as a negative fact, since for most people leaving the countryside for the city is immensely positive in terms of living standards and no doubt culture also. But the challenges this poses, especially for those who see the city as only flourishing if a general orientation towards religion pertains, is obvious.

It has been argued throughout that there are more similarities than dissimilarities between the Islamic city in the past and today. There is one important difference which is worth mentioning, and that is that today none of the major Islamic cities are what one would call international cities like New York, London, Singapore, Hong Kong or Tokyo. They are no longer centers of commerce, industry, science and culture as they were in the past. Some of the Gulf cities are trying to take on this sort of role but surely despite the money they have for building art museums, huge hotels, tourist resorts, they are just always going to be too small and culturally dependent on others for this to be feasible. They are never going to be centers of innovation and creativity. Yet in the past the major Islamic cities were just that, centers of innovation and creativity, repositories of the world's knowledge and replete with academic and technical expertise. Again, there seems to be nothing religious about this, it is not that Islam originally encouraged the development of science and technology, and it is not that Islam now stifles it. In that case perhaps what we have identified as a difference between the present and the past should really be regarded as a similarity, in that it is not the "Islam" in the

Islamic city which changes anything, the explanation lies elsewhere. Nostalgia for the past not only has a damaging effect on architecture and urban design but also betrays a lack of confidence in the ability of Islam to flourish in the modern world.

BIBLIOGRAPHY

Abu-Lughod, J., "The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary.

Relevance," *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987: 155-176.

Bozdoğan, S. & Akcan, E. *Turkey: Modern Architectures in History*, London: Reaktion Books, 2012.

Brown, C. (ed.) From *Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City*, Princeton: The Darwin Press, 1973

Burdett, R. & Sujdic, D., Living *in the Endless City*, London: Phaidon, 2011.

Çelik, Z. New Approaches to the "Non-Western" City, *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 58, 3, 1999, 374-81.

De Young, T. *Placing the Poet, Badr Shakir al-Sayyab and post-colonial Iraq*, Albany, 1998.

Besim S. *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*, London: Kegan Paul International, 1986.

Elsheshtawy, Y., *The Evolving Arab City: Tradition, Modernity & Urban Development*, Abingdon: Routledge, 2008.

Faroqhi, S., *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ibn Khaldun, *The Muqadimmah*, trans. F. Rosenthal, Princeton, 1967

Lassner, J. "The caliph's personal domain: the city plan of Bagdad re-examined", *The Islamic City*, ed. A. Hourani and S. Stern, Oxford: Cassirer, 1970, 103-17.

Lapidus, Ira (ed.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley: University of California Press, 1969.

-------- 'Traditional Muslim Cities: Structure and Change, in L. Brown (ed.) *From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City*, 51-72, 1973.

Leaman, O. "Islamic humanism in the fourth/tenth century" in *History of Islamic Philosophy*, ed. S. Nasr & O. Leaman, London, 1996.

----- "Secular friendship and religious devotion", in *Friendship East and West: Philosophical perspectives*, ed. O. Leaman, Surrey, 1996, pp, 251-62.

------ *An introduction to classical Islamic philosophy*, Cambridge, 2002.

------ "Mecca" in *Encyclopedia of Urban Cultures*, ed. M. & C. Ember, Danbury: Grolier, 2002, pp. 152-7.

------ *Islamic Aesthetics: an introduction*, Oxford, 2008.

----- "Islamic aesthetics", *Blackwell Companion to Aesthetics*, ed. D. Cooper at al. 2009, pp. 380-83.

Lefebvre, H. ,*The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell, 1991.

Marcus, A. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1989.

Morony, M., *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton, 2005.

Nasr, S. *Knowle,dge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989.

O'Meara, S., *Space and Muslim Urban Life: At the Limits of the Labyrinth of Fez* (Culture and Civilization in the Middle East). London: Routledge, 2007.

Ohlander, E. ,*Sufism in an age of transition. 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Islamic History and Civilization vol. 71), Leiden: Brill, 2008.

Piacentini, V. "Madina/Shahr, Qarya/Deh, Nahiya/Rustaq. The city as political-administrative institution: the continuity of a Sasanian model,"*Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, (1994) pp.85-107.

Raymond, A. *The Great Arab Cities in the 16th–18th Centuries: An Introduction*. Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization, New York: New York University Press, 1984.

------'Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views,' *British Journal of Middle Eastern Studies* 21 (1994): 3-18.

Robinson, C. (ed.) *A Medieval Islamic City reconsidered*, Oxford Studies in Islamic Art XIV, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Saqqaf, A. (ed.) *The Middle East City*, New York: Parago, 1987.

Wild, S., "Paradise" in *The Qur'an: an encyclopedia*, ed. O. Leaman, London, 2006, 486-8.

Wolper, E. *Citizens and Saints: Sufism and the transformation of urban space in medieval Anatolia*, University Park: Penn State University Press, 2003.

ŞEHİR-MÜZİK İLİŞKİSİNE DAİR KURAMSAL DÜŞÜNCELER*

Burhanettin TATAR **

Özet

Şehir ve müzik ilişkisi aynı tarihi sürecin iki farklı boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehir tarihinin akış yönü aynı zamanda müzik tarihinin de akış yönünü gösterir. Şehirlerin çoğulcu yapısı kaçınılmaz olarak birden fazla müzik türü ya da zevkinin şehirde kendine mekan açmasına yol açar. Ancak müziklerin mekanları da şehirlerin düzeyini açığa çıkarır. Osmanlı'dan günümüze şehirlerimizin kaliteli müziklerin mekanından arabesk türü müziklerin mekanına doğru evrilmesi aynı zamanda gerçek ve üst düzey kültürel anlamıyla şehirlerimizin hala yaşayıp yaşamadığı sorusuna da yol açmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şehir, müzik, mekan, yer, tarih

SOME THEORETICAL REMARKS ON CITY-MUSIC RELATIONS

Abstract

City-music relations disclose themselves as two different dimensions of the same historical process. Direction of historical continuity of a city represents also direction of history of music in this city. Nevertheless, due to pluralistic nature of city, different types and tastes of music happen in the city as different musical spaces. Evolution of these musical spaces from refined qualified music to so-called Arabesk music from Ottoman period to our current times forces us to ask the following question: Do we have still cities in its real and high-cultural sense?

Key words: City, music, space, place, history

"Müzik" derken genellikle insan ya da enstrüman sesi aracılığıyla gerçekleştirilen icraları kastetsek de, gerçekte müzik icrası, bestelerin ait olduğu tür (genre), zaman, mekan, gelenek, müzik kuramları, müzikal algıyı belirleyen toplumsal, psikolojik, ekonomik unsurlar olmaksızın gerçekleşemez ve fark

* Bu makale "Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu"nda (28-29 Eylül, 2012 Isparta) sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

edilemez. Müzik icrası her ne kadar konser salonları gibi fiziksel mekanlarda gerçekleşse de, bu icrayı hem mümkün kılan hem de anlaşılır yapan şey yukarıda değindiğim kültürel unsurlardır. Daha açık deyişle, bir icra esnasında müzikal seslerin gerçekte yankılandığı yer konser salonları değil, icracı ve dinleyicilerin sahip oldukları kültür dünyasıdır. Herkes sahip olduğu veya ait olduğu kültür dünyası ölçüsünde müzikal icrayı fark edip yorumlayabilir.

Bunun temel nedeni, müziğin sadece bir ses değil, aynı zamanda bir anlam dünyası olarak varolması ve fark edilebilmesidir. Müzikal sesler daha ziyade müzikal anlam dünyasının ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde rol oynarlar. Buna karşılık oluşmakta olan müzikal anlam dünyası seslerin yeni besteler ve icralar içinde yeni formlar kazanmasına yol açarlar.

Bu açıdan bakıldığında müzik ve şehir denen hususların nasıl da karşılıklı bağımlılık içinde oldukları daha iyi fark edilebilir. Yüksek düzeyde müzik ürünleri ya da kaliteli müzikal sesler şehirlerin estetik düzeyde bir anlam kazanmasında yani şehirlerin müzikal ufkunun / dünyasının ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde rol oynarlar. Buna karşılık bu tür şehirler müzikal seslerin kalitesinin eleştirisine, yeni yorumlara konu olmalarına, yeni formlar kazanmalarına yol açarlar. Bu durumu klasik Türk müziği ile İstanbul,[1] klasik Batı müziği ile sözgelimi Viyana arasındaki karşılıklı tarihsel etkileşimde rahatça görmekteyiz.

İstanbul'un tarihsel müzik dünyası ya da ufku ile asırlardır yapılmakta olan müzik icraları arasında karşılıklı etkileşim söz konusu olmuştur. Bu nedenle klasik Türk müziğine "İstanbul müziği" adı da verilmektedir. Bu adlandırmayı, 'İstanbul olmasaydı, klasik Türk müziği gelişemezdi' şeklinde tek taraflı ele almak yanlış olur. Zira tersi de doğrudur: Klasik müzik olmasaydı İstanbul tarihsel gelişimini bu düzeyde gerçekleştiremezdi.

Şehirlerin müzik faaliyetlerinde oynadığı rol, bu yüzden, sadece icra kalitesi ile sınırlı değildir. Zira icra kalitesinin artabilmesi için her şeyden önce müziğe dair teknik ve kuramsal dilin oluşumu, mekanların akustik olarak yapılandırılması, zaman algısı ile icra arasında ilişkinin kurulması, şehrin kültürel yapısı ile müzik türleri arasında bir bağın oluşumu zorunludur. Bu bağlamda hatırlanması gereken önemli husus, halk müziklerinin bile kendi teorilerini ve kavramsal yapısını şehirlere borçlu olduklarıdır. Şayet şehirlerde geliştirilen kavramsal yapı ve kuramlar olmasaydı, halk müziğinin notalara dökülerek korunması, türlere ayrıştırılması, diğer müzik türleri ile arasındaki ilişkilerin

[1] Bu konuda bkz. Gönül Paçacı, "İstanbul'da Müziğin Değişimi, Değişimin Müziği", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, 2008, http://www.obarsiv.com/e_voyvoda_0708.html; http://www.obarsiv.com/pdf/gonul_pacaci.pdf (02.10.2012)

belirlenmesi, yerel şartlar ve olaylar ile müzikal eserler arasındaki ilişkinin analiz edilmesi söz konusu olamazdı.

Bu nedenle şehirler, yüksek düzeyde müziklerin yalnızca icrasında değil aynı zamanda kuramsal veya entelektüel mahiyetlerinin açığa çıkmasında da rol oynarlar. Diğer bir deyişle, şehir-müzik ilişkisi sadece müzikal seslerin duyulması ve hissedilmesi ile sınırlı değildir. O aynı zamanda müzikal seslerin düşünülmesi, kavramsal olarak ele alınabilmesi, fiziksel analizlere konu olması, toplumlar ve bireyler üzerinde etkilerinin fark edilmesi gibi hususları da kapsarlar.

Felsefi kavramlarla söyleyecek olursak, şehirler, müzik aletlerinden veya insandan yayılan müzikal titreşimleri ontik düzeyden ontolojik düzeye çıkarır ve sürekli olarak müzikal seslerin ontolojik dönüşüm ve gelişiminde rol oynarlar. Burada ontik derken, enstrümandan veya insan ağzından yayılan ve yalnızca fiziksel boyut taşıyan titreşimleri kast ediyoruz. Ontolojik derken bu titreşimlerin insan bilincinde bir melodiye dönüşmesini ve bu esnada anlamını yaymasını kast ediyoruz. Ancak bunun söz konusu olabilmesi için şehirlerin de hem ontik hem ontolojik düzeyde gelişimi gereklidir. Şehirlerin ontik düzeyi ile şehirlerin fiziksel mekanlarını, binalarını, konser için uygun alanlarını kast ediyoruz. Şehirlerin ontolojik düzeyi ile daha çok "şehirli insan"ı amaçlıyoruz. Yüksek düzeyde müzik kültürüne sahip olamayan bir şehir insanına kaliteli müzik icralarının yüksek düzeyde anlamını açabilmesi mümkün değildir.

Böylece şehir-müzik ilişkisinde sorun "şehirli insan" (klasik tabirle "medeni insan") sorunu ile buluşmaktadır. Bu noktada 'Şehirdeki insan' ile 'şehirli/ medeni insan" arasındaki farka dikkatleri çekmek uygun görünüyor. 'Şehirdeki insan' müzikal sesleri yalnızca ses (icra) düzeyinde algılar. 'Şehirli insan' ise müzikal sesleri çok sayıda kavram eşliğinde algılar. Sözgelimi, bir icranın hangi enstrümanlarla, ne tür bir yorum tarzı içinde gerçekleştiğini fark edebilir; hangi makamlarda ne tür bir beste formunu dinlediğini anlayabilir; bu beste ve makamın yapısı hakkında kabaca bilgisi bulunabilir; müzik ile mimari yapılar, giyim kuşam, davranış kodları, dil kullanımı, toplumsal gelenekler ve farklı kültürler arasındaki etkileşimler hakkındabirşekildebilinçsahibidir.

Kısacası 'şehirli insan', bir icrayı dinlediğinde sadece müziğin değil, bu müziğin çağrıştırdığı ve ait olduğu dünyanın sesini de dinler. Şehirli insan için müziğin bir dünyası vardır. Oysa şehirli olamamış şehirdeki insan için ortada sadece 'dünyası olmayan müzikal sesler' vardır. Bu da gösteriyor ki, şehir müziğe bir 'dünya' kazandırır, müzik de şehrin dünyasına en kaliteli 'sesler'i kazandırır.

Müziğin anlam dünyasının söz konusu olmadığı bir icra esnasında müzikal sesler ve sanatçılar kaçınılmaz olarak ancak kendilerine işaret edebilirler, dinleyicinin dikkatlerini ancak ses ve insan üzerinde toplayabilirler. Oysa müziğin

dünyası dediğimiz şey, müzikal seslerin ve sanatçının ait olduğu ve müziğin anlamını en yüksek düzeyde açığa çıkarabildiği bir network, bir anlam ağı, karşılıklı referanslar sistemidir. Müziğin dünyası dediğimiz şey, seslere ve sanatçılara içinde nefes alabildikleri, hayat kazanabildikleri bir ortam bahşeder ve dinleyici bu ortama girebildiği ölçüde müziğin kendisine ait olur. Müzik böylesi bir dünyada karşılıklı paylaşılan ve paylaşıldıkça enstrümanları, sesleri, sanatçıları, dinleyicileri, fiziksel mekanı kendi dünyasında buluşturur. Tam da bu buluşma gerçekleştiğinde ortaya şehir çıkar, şehirleşme tezahür eder, şehirli insan belirmeye başlar.

Bu son hususu belki "yer" ve "mekan" kavramları açısından yeniden ele almak, dikkat çekmeye çalıştığımız noktayı farklı bir açıdan kavramamıza imkan verebilir.

'Yer' (place) kavramı, Türkçede yerleş(tir)mek, yerli, yerde gibi kelimelerin kullanımında da görüleceği üzere, belirlenebilir bir noktada bir şeyin konumlan(dırıl)masını veya belirlenebilir bir nokta ile bir şeyin açıkça fark edilebilir ilişkisini dile getirmektedir. Burada esas olan husus, bir şeyi görünür ve fark edilir kılan hususun temelde 'yer' olmasıdır. Bir başka deyişle, bir yerden hareketle görünürlük kazanan bir şeyin anlamı aynı zamanda o yerin anlam sınırları içinde şekil alır. Böylece yer kavramı, anlamı peşinen kavranmış bir görüş alanı olarak, kendisinde konumlan(dırılan) bir şeyi kendisine ait bir husus olarak sunar.

Buna karşın 'mekan' (space) kavramı, uzayıp giden bir açık alan, tasarım ve anlam düzeyinde kendisine sınır konamayan bir eylem ortamı olarak karşımıza çıkar. Sözgelimi, tuval, resmi oluşturan boyalar için bir yerdir, ancak tasarım düzeyinde sonsuzca farklı resim yapılmasına imkan verdiği için ve bir kez resim yapıldıktan sonra resmin çok farklı anlam düzeylerine açık kalmasından ötürü farklı yorumları gerektirdiği için bir mekan teşkil eder. Tuval, yer olarak, izleyiciyi karşısında tutmasına karşın, tuval üzerindeki resim (muhteva, anlam dünyası) aracılığıyla açığa çıkan mekan aynı izleyiciyi içinde bulunduğu konumun ötesine taşır ve ona farklı şeyler söyler. Bu nedenle Pablo Picasso'nun, mesela, *Guernica*'sı her zaman bir yerdedir—en temelde tuvalin üzerinde ve tuvalin işgal ettiği fiziksel ortamdadır. Ancak onun savaşın acımasızlığını ve kötülüğünü açığa çıkaran anlam dünyası kendine özgü bir mekana sahiptir ve bu mekan tablo yorumlandıkça yayılmakta ve genişlemektedir.

Şehirde, şehirli insanda müziğin bir buluşma mekanı haline gelmesi, müziğin şehirde her hangi bir yerde icra edilmesinden çok farklı anlamlara gelir. Zira yukarıda belirttiklerimizden anlaşılacağı üzere, müzik bir yerde icra edilmeye ve anlam dünyasını açığa çıkarmaya başladığında artık o kendisine özgü bir mekanı açmaya ve insanları bu mekanda buluşturmaya başlar. Bu nedenle müziği "yer" kavramına göre ele almak, onu daima bir yerde konumlandırılabilir bir şey gibi incelemek, müziğin yeni mekanlar açan ve böylece şehirleri fiziksel yer(leşim)

kavramının ötesine götüren boyutlarını gözden kaçırmak olur. Şehirli insan, müziğin açmakta olduğu yeni mekanlar içinde dünyaya yeniden ve farklı gözlerle bakmayı öğrenir.

Tam da bu nedenle İslam dünyasında genel olarak sorulmakta olan klasik soru, İslam'ın müziğe yaklaşımı sorusu, her zaman kendi içinde perspektifi sınırlama ve bu yüzden eksik ve hatalı olarak konuya yaklaşma problemini barındırmaktadır. Zira İslam'ın müziğe yaklaşımı sorusu, hemen anlaşılacağı üzere, müziğin bir yerde konumlandırılabilir olduğunu varsayan ve bu yüzden müziğin sürekli yeni mekanlar açabilen özelliğini göz ardı eden eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. Müziğin mekan açması demek, müziğin insanları dönüştürebildiğini fark etmek demektir. Müziğin insanları dönüştürebilir özelliğini fark etmek, müzik tecrübesi içinde İslam'ın yeni ve farklı açılardan nasıl algılanmakta olduğunu fark etmek demektir.[2]

Buna karşılık, İslam'ın müziğe yaklaşımı gibi soruyu tek yanlı formüle etmek, müziği İslam karşısında bir tür Aristocu aktif-pasif şeması içinde pasif kutbunda yerleştirmektir. Bu yaklaşımın özellikle fıkıh otoriteleri tarafından asırlardır belki de farkında olunmadan benimsendiğini ve Aristocu aktif-pasif şeması içinde anlaşılacak her şeyi İslam diye tasavvur ettikleri bir bilgi kaynağı karşısında pasif konumda yerleştirdikleri görülmektedir. Bu nedenle fıkhi düşünmenin en fazla "yer" (place) kavramı ekseninde şekillendiğini de fark etmekteyiz. Fıkhi düşüncenin her şeyi "bir yere yerleştirerek" anlaması ve hakkında hüküm vermeye çalışması, müzik dahil çok sayıda hayati unsurun mekan açıcı ve bu mekanlar içinde insanları dönüştürücü etkisini kavramamıza imkan vermemektedir.

Çok muhtemelen bu nedenle, Osmanlı dönemi dahil İslam tarihinde sık sık şehirlerin mekanları içinde müzik ve fıkıh arasında bir tür gerilim ve mücadeleye tanıklık etmekteyiz. Fıkhi düşünce temelde şehir içinde tüm mekanları kendi perspektifi içinde kontrol altına almak yani fıkhi düşüncenin şekillendirmeye çalıştığı mekanlar içinde hemen her şeyi bir yere yerleştirmek ister. Müzik ise, özellikle kavramsal olmayan melodik karakteri ve anlamının belirsizliği / çoğulluğu sayesinde kendine özgü mekanlar açarak fıkhi düşüncenin belirlediği yerde konumlandırılamamaktadır. Bir yere yerleşemeyen, konumlandırılamayan yani aktif karakteri yüzünden insanları dönüştüren müzik genel olarak İslam tarihinde fıkıh ile çatışan bir görünüm kazanmıştır.

Ancak İslam dünyasında şehirlerde bu gerilimli ilişkiyi üst düzeylere taşıyan bir anlama tarzı pek vuku bulmamış gibidir. Zira fıkıh ve müzik arasındaki söz konusu gerilimin azaltılmasında mesela Endülüs Emevi, Selçuklu ve Osmanlı

[2] İslam düşünce tarihinde müziğin yer ve mekan açısından ele alınmasına ilişkin çeşitli bilgiler için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema,*Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

klasik mimari üsluplarının hayli rol üstlendiği fark ediliyor. Klasik mimari üslup bir taraftan fıkhi düşüncenin temel mekansal (harem-selamlık gibi) taleplerini dikkate alırken diğer taraftan hem (saray, konak, cami ve dergah gibi yerlerde) müzik faaliyetlerinin icra edilebilmesine imkan veren mekanları oluşturmuş[3] hem de özellikle tezyinat ve dekorasyon aracılığıyla klasik müziğin ayrıntılara önem veren yaklaşımını fiziksel olarak somutlaştırmış gibidir.

Şehir, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, farklı mekanları ve yerleri kendi içinde barındıran, yeni mekan ve yerlerin oluşumuna imkan veren bir süreçtir. Bu yüzden şehir daima farklılıkların ve bazen zıtlıkların bir arada yaşayabildiği ortamlardır. Bu özelliği nedeniyle fıkhi düşüncenin sınırlandırmak ve bazen tümden yasaklamak istediği müzik, şehirlerin çoğulcu ortamı içinde kendisine yeni mekanlar açmaya devam etmiştir. En temelde de cami minarelerinde ve ibadet esnasında farklı makamlara göre ezan ve Kur'an'ın okunmasıyla cami vb. ibadet edilen yerlerde kendi mekanlarını açmaya devam etmiş yani Müslümanlar arasında bir ortak dile dönüşmüştür.

Dahası Ortaçağlarda Doğuda Buhara'dan Batıda Kurtuba'ya değin İslam şehirlerinin bir ortak dili haline gelen müzik ortak anlamayı yani şehirlerin bir tür ortak kimliğini temsil etmekteydi. Endülüs'te bestelenen yeni müzik eserleri birkaç ay içinde sözgelimi Bağdat'ta icra edilmekte ve şehre yeni bir atmosfer kazandırmaktaydı. İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamame (Güvercin Gerdanlığı)* adlı eserine baktığımızda Endülüs şehirlerine hakim olan felsefi dünya görüşü ile müziğin ve bu bağlamda müziğin temel dayanağı durumundaki şiirin kaynaşmakta olduğunu fark ederiz. Bir başka ifadesiyle, şehirlere hakim olan felsefe, müzik ve şiirin birbirlerini karşılıklı olarak beslediğini ve ürettiğini anlarız. Benzer durumu farklı ölçülerde Ortaçağların diğer klasik şehirlerinde gözlemlemek mümkün görünüyor.

Osmanlı döneminde klasik Türk müziği, Osmanlı tebaası olarak yaşayan tüm halkların bir ortak dili (lingua franca) haline geldiği için,[4] klasik dönemde şehirlere hakim olan genel metafiziksel felsefenin bir müzikal bedenleşmesi gibidir. Ermeni, Rum ve Yahudi gibi etnik kimlikler altında çok değerli müzik insanları hem kuramsal düşünceleri hem de beste ve icralarıyla klasik Türk müziğinin zenginleşmesinde önemli roller oynamışlar ve böylece müziğin kendine özgü (kavram-üstü) anlam dünyasının teşekkül tarihinin parçası haline gelmişlerdir.

---

3 KlasikTürk müziğinin mekanla ilişkisi hakkında bir tarihsel analiz için bkz. Cem Behar, *Zaman, Mekan, Müzik: Klasik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım,* Afa Yayınları, İstanbul, 1993, s. 119-134.

4 Iannis Zannos, "Intonation in Theory and Practice of Greek and Turkish Music", *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 22 (1990), ss. 42-59 (Published by: International Council for Traditional Music Stable, http://www.jstor.org/stable/767931, (02.09.2012).

Şehir-müzik ilişkisinde dikkat çekici bir yön de şehirlerin tarihsel dönüşümleri ile müziğin tarihsel dönüşümü arasındaki paralelliklerdir. Kanaatimizce İslami hayat tarzı da bu dönüşümden nasibini aldığı için İslam-müzik ilişkisini şehirlerin tarihsel dönüşümleri bağlamında yeniden ele almak mümkün görünmektedir.

Mesela Osmanlı imparatorluğunun güç kaybına uğraması ile birlikte şehirlerin ritmik hayatının bozulmaya başlaması benzer şekilde müzikal ritim anlayışının da değişmeye başlamasını gerektirmiş olmalıdır. Özellikle Sultan III. Selim sonrasında klasik müziğin eski düzenli ve yerleşik melodi (bu arada usul) anlayışından uzaklaşmaya başlayarak daha kısa ritimli ve hareketli eserlere yönelmesi ve sonunda Hacı Arif Bey sayesinde "şarkı" formunun ön plana çıkması şehirlerin radikal dönüşümlere maruz kalması süreciyle eş zamanlı hususlardır.[5] Zira III. Selim sonrası Osmanlı şehir hayatı gittikçe daha fazla Batılı hayat ve şehir tarzıyla iç içe geçmeye başlamış, Batı müziği (opera ve diğer formlarıyla) klasik Türk müziği üzerinde belirleyici rol oynamaya başlamıştır.[6] Bir bakıma bu dönemler, klasik Türk müziğinin kendini savunma ve meşruiyet arama sorunlarıyla derinden yüzleşmeye başladığı zamanlardır. Klasik Türk müziğinin savunma ve ayakta kalabilme çabası içinde gittikçe kendi içinde küçülmeye başlaması beraberinde daha kısa usuller içinde kısa müzikal eserlerin bestelenmesini getirmiştir. Bir başka deyişle, Osmanlı topraklarındaki büyük kayıplar neticesinde şehirlerde oraya çıkan alt üst oluşlar, göçler, şehirlerin elden çıkarılışı kaçınılmaz olarak "yerleşik mekan" algısına dayalı büyük ve uzun müzikal eserlerin bestelenmesini zorlaştırarak bir tür dinamik hayat ortamını, belirsizliği veya sürgünü ön plana çıkaran kısa ritmik eserlerin bestelenmesine yol açmış görünmektedir.

Bilimsel olarak kanıtlanması pek mümkün görünmese de, şu düşüncemizi burada serdedebiliriz: Osmanlı şehir hayatında, yukarıda kısaca andığımız nedenlerden ötürü, gözle fark edilebilir bir hızlanma ve değişimin ortaya çıkması ile aynı zamanda müzikal icra tarzlarının gözle fark edilebilir bir değişime uğradığı düşünülebilir. Mesela Tanburi Cemil'in hayli ritmik ve çok mızraplı tanbur icrasını keşfi ve bunu yaygınlaştırması, enstrümental müziğin ve buna dayalı olarak virtüözlüğün klasik dönemlerle mukayese edilmeyecek kadar önem kazanması,[7]

---

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Walter Feldman, "Cultural Authority and Athenticity in Turkish Repertoire"
Asian Music, Vol. 22, No. 1 (Autumn, 1990 - Winter, 1991), s. 73-111 (Published by: University of Texas Press, http://www.jstor.org/stable/834291, (03.09.2012).

6 Ayrıca bkz. Gönül Paçacı, "İstanbul'da Müziğin Değişimi, Değişimin Müziği", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, 2008, http://www.obarsiv.com/e_voyvoda_0708.html , (03.09.2012)

7 Türk müziğinde virtüözlüğün tarihsel gelişimi hakkında bkz. Cem Behar, *Zaman, Mekan, Müzik*, ss. 83-114.

sonuçta müziğin kendi içinde söze dayalı ve salt enstrümental besteler şeklinde daha derin bir ayrışma içine girmesi, müzikte usulden çok melodilere ağırlık verilmesi (melodilerin yalnızca usul kalıplarına dökülecek nağmeler olarak görülmemesi) ve bu açıdan beklenmedik melodik yapıların, geçkilerin ve taksimlerin değer kazanması şehir hayatındaki ani değişimlere paralel hususlardır.

Bu bakımdan, sözgelimi, Tanburi Cemil'in bir taraftan Sultan III. Selim döneminin yerleşik mekanı varsayan klasik müziğine derin bir hasretle yaklaşırken diğer taraftan o dönemin müziğinde belki de hayal bile edilemeyecek bir ritmi ve belirsizliği (sürprizi) ön plana çıkaran icra tarzı arasındaki büyük mesafe[8] aynı zamanda şehirlerdeki bölünmüş bilinç ve zaman ile müzik arasındaki paralelliği ortaya çıkarmaktadır. Zira Osmanlının çöküş sürecinde bir taraftan geçmişin yüceltilmesi ve özlenmesi ile şimdi-burada ortaya çıkan gerçekliğe uyum sağlanması arasında tarihsel bilinç gel-git yaşamakta ve kendisini ne tam olarak geçmiş ne de şimdi içinde konumlandırabilmektedir. Benzer bölünmüş tarihsel bilinçlilik durumunu müzik adamlarında da bulmaktayız: Bir taraftan Itri, Hafız Post, Dede Efendilerin müziği bir tür kanon (kıstas) olarak kabul edilirken diğer taraftan bu kanon anlayışıyla açıklanamayacak şekilde bir müzikal anlama ve icra süreci faaliyet halindedir.

Artık müzisyenler kendilerini sadece kendi müzikal gelenekleri içinde değil, ayrıca bu geleneğin sorgulanmasına yol açan Batı müziğinin etkisi altında algılamaktadırlar. Bu sorgulamada elbette bazı son Osmanlı padişahlarının tutumlarının da etkisi vardır. Son dönemlerde gerek askeri müziğin yeniden düzenlenmesi, Operaların icra edilebilmesi amacıyla bazı padişahların Batılı müzisyen ve orkestraları İstanbul'a getirttikleri bilinmektedir.[9] Aynı padişahların bunları yaparken çok muhtemelen düşündükleri şey, klasik Türk müziğinin arzu edilen modernleşmenin öncüsü olmak bir yana, bu sürece uyum sağlayamadığı, dahası bu süreci engelleyen bir işleve sahip olduğudur. Kısacası söz konusu padişahların şehir ve müzik arasındaki ilişkiyi Batılı modern şehir imgeleri ekseninde yorumladıkları anlaşılıyor.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde şehir-müzik ilişkisinin daha bir radikal sürece maruz kaldığını görmekteyiz. Bu dönemde şehirlerin Batı medeniyetinin vizyonuna uygun düşecek şekilde yeniden yapılandırılması anlayışı içinde klasik Türk müziğinin en azından resmi kurumlarda bir süreliğine dışlanması ve Osmanlı döneminin olumsuz bir simgesi olarak görülmek istenmesi söz konusudur. Aynı vizyona paralel olarak kökeni yine Batı felsefelerinde bulunan "sahihlik" ve

---

8 Geniş bilgi için bkz. Mesud Cemil, *Tanburi Cemil'in Hayatı,* Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2002.

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman S. Güner, "Çok Sesli (Alafranga) Müziğin Türk Toplumuna Giriş Süreci ve Sarayın Etkisi Türk Müziğinin Tarihteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Yıl: 2007/2, Sayı: 6, ss. 49-70.

"köken" anlayışının müziğe bir rol biçtiğini görmekteyiz. Özellikle Ziya Gökalp gibi kimi ideologların yönlendirmesiyle, Türk ruhuna en uygun düştüğü ve bunu temsil ettiği varsayılan Anadolu halk müziğinin Batılı formlar ve icra tekniklerine göre yeniden düzenlenmesi ve böylece sahihlik üzerine dayalı bir modernleşmenin gerçekleşebileceği düşünülmektedir.[10]

Arzulanan hedef ne olursa olsun, sonuçta halk müziğinin şehir mekanında yeniden anlam kazanmaya başlaması kaçınılmaz olarak bu müzik üzerinde hem folklorik araştırmaları hem de kuramsal düşünmeyi beraberinde getirmiştir. Hala halk müziğinin bir teorisi oluşmamış olsa da, onun klasik Türk musikisi bağlamında oluşturulan kuramsal ve tarihsel birikim aracılığıyla yeniden anlamlandırılma süreci devam etmektedir. Bu durum halk müziğini klasik müziğe yaklaşan ölçülerde şehirlileştirmeye ve ona yeni bir mekan algısı kazandırmaya devam etmektedir. Böylece Osmanlı döneminde şehir-müzik ilişkisini daha çok klasik Türk müziği (son dönemlerde buna Opera ve Batı Orkestra müziklerini dahil etmek uygun düşecektir) temsil ederken, artık bu ilişki içinde halk müziği de önemli bir temsil alanına sahiptir.

Özellikle 1980 sonrası dalga dalga yayılan ve etkileri hala devam etmekte olan "Arabesk" tarzındaki müzik faaliyetlerini şehir-müzik ilişkisinin felsefi sorunlarını fark etmek için bir tür ayna olarak ele almak yararlı olabilir.

Sonuç olarak söylersek, şehir ve müzik ilişkisi adeta aynı tarihi sürecin iki farklı boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehir tarihinin akış yönü aynı zamanda müzik tarihinin de akış yönünü gösterir. Şehirlerin çoğulcu yapısı kaçınılmaz olarak birden fazla müzik türü ya da zevkinin şehirde kendine mekan açmasına yol açar. Ancak müziklerin mekanları da şehirlerin kültürel düzeyini açığa çıkarır. Osmanlı'dan günümüze şehirlerimizin kaliteli müziklerin mekanından arabesk türü müziklerin mekanına doğru evrilmesi aynı zamanda gerçek ve üst kültürel düzey anlamında şehirlerimizin hala yaşayıp yaşamadığı sorusuna da yol açmaktadır. Bu soru temel anlamını yüksek kültüre göre ele alınan şehirlerden ziyade Belediyecilik faaliyetlerine göre ele alınan şehir kavramından kazanmaktadır. Yüksek kültürün oluşamadığı yerlerde ancak Belediyeciliğe göre tanımlanan şehir kavramı söz konusu olur.

[10] Ayrıntılı bilgi için bkz. Cem Behar, *Musikiden Müziğe, Osmanlı /Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik*, YKY, 2005, s. 271-279; Karl Signell, "The Modernization Process in Two Oriental Music Cultures: Turkish and Japanese", *Asian Music*, Vol. 7, No. 2, Symposium on the Ethnomusicology of Culture Change in Asia (1976), ss. 72-102 (Published by: University of Texas Press, http://www.jstor.org/stable/833790, (02.09.2012).

KAYNAKÇA

Behar, Cem, Musikiden Müziğe, Osmanlı /Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik, YKY, 2005.

Behar, Cem, Zaman, Mekan, Müzik: Klasik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım, Afa Yayınları, İstanbul, 1993.

Cemil, Mesud, *Tanburi Cemil'in Hayatı,* Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2002.

Feldman, Walter, "Cultural Authority and Athenticity in Turkish Repertoire", *Asian Music*, Vol. 22, No. 1 (Autumn, 1990 - Winter, 1991), s. 73-111 (Published by: University of Texas Press, http://www.jstor.org/stable/834291, (03.09.2012).

Güner, Süleyman S., "Çok Sesli (Alafranga) Müziğin Türk Toplumuna Giriş Süreci ve Sarayın Etkisi Türk Müziğinin Tarihteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2007/2, Sayı: 6.

Paçacı, Gönül, "İstanbul'da Müziğin Değişimi, Değişimin Müziği", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, 2008, http://www.obarsiv.com/e_voyvoda_0708.html; http://www.obarsiv.com/pdf/gonul_pacaci.pdf (02.10.2012)

Paçacı, Gönül "İstanbul'da Müziğin Değişimi, Değişimin Müziği", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi*, 2008, http://www.obarsiv.com/e_voyvoda_0708.html , (03.09.2012)

Signell, Karl, "The Modernization Process in Two Oriental Music Cultures: Turkish and Japanese", *Asian Music*, Vol. 7, No. 2, Symposium on the Ethnomusicology of Culture Change in Asia (1976), ss. 72-102 (Published by: University of Texas Press, http://www.jstor.org/stable/833790, (02.09.2012)

Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Sema,*Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Zannos, Iannis, "Intonation in Theory and Practice of Greek and Turkish Music", *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 22 (1990), ss. 42-59 (Published by: International Council for Traditional Music Stable, http://www.jstor.org/stable/767931, (02.09.2012).

ERDEMLİ ŞEHİR VE HİKMETLİ BİLGİ İLİŞKİSİ*

Mehmet ÖNAL**

Özet

Bu bildiride, bilim ve hikmette ilerleme ile şehir arasındaki ilişki ele alınacaktır. Medeni olma, şehirli olma, mukim bulunma ile yerleşik bir medeniyet kurma arasındaki ilişki tarihin şahitliğiyle ayan beyan ortadadır. Çünkü hareket halinde olan, toplumlar, biriktirir, öğrenir, ama üretemez. Bunlar aynı zamanda tasnif edemez ve teorik olanı gereği gibi uygulayamaz. Göçebelerin, yıkması, tahrip etmesi ve yağmalaması kolaydır, ama onlar için yapma, üretme ve yaşam mekânlarını imar etme çok zordur. Önemli kentler, hikmetin bütüncü nazarıyla kurulmuş ve bilgece tasarlanmış karmaşık yapılardır. Aynı zamanda bu kentler de hikmet sahibi zarif insanların yetiştiği mekânlar olmuşlardır. Medeniyet ve düşünce tarihine ışık tutan da hep bilgeler olmuştur. Bu yüzden hikmet ve şehir arasında daima karşılıklı bir ilişki vardır. Elinizde tuttuğunuz çalışma işte bu ilişkinin kodlarını bulup ortaya koyma çabasının bir ürünüdür. Kısaca bu makale, gelecekte kurulacak şehirler için hikmet anlayışının ne kadar önemli katkı sağlayacağını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Erdem, Şehir, Hikmet, Bilgi

RELATIONSHIP BETWEEN THE VIRTIOUS CITY AND THE WISE KNOWLEDGE

Abstract

In this paper, it will be discussed the relationship between the progress of the city and wisdom. It is strikingly obvious that, being civilized, urban, being a resident of civilization requires establishing the relationship between presence and testimony of history. Because on the move, communities, collects, learn, but cannot produce. They are also not classified and properly implement the theoretical one. Nomads, destroy destruction and pillaging easy. But for them, making it very

* Bu makale "Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu"nda (28-29 Eylül, 2012 Isparta) sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

difficult to produce and develop of living spaces. Complex structures of the important cities were established and designed wisely, and considered by holistic wisdom. , These cities, at the same time, have become the growing places for wise and elegant people. These sages always shed light on the history of civilization and thought. Therefore, the city and wisdom always has been a mutual relationship. The present study is a product of the effort to demonstrate to find the codes of this relationship. In short, this article will contribute to understand how important to establish cities by wisdom in the future.

Key words: Virtue, City, Wisdom, Knowledge

HİKMET NEDİR?

Hikmet kelimesinin köken itibariyle İbranice *hokmah* ya da Süryanice *hekhmeth'*ten geldiği sanılmaktadır. Bugün Türkçede kullandığımız haliyle *hikmet*, Arapça "*h-k-m"* kökünden türemiş olup hüküm, hükümet ve ihkâm (sağlama alma), bilgelik, neden ve gizli neden (Türkçe Sözlük, 1974) manalarına gelmektedir. *Hikmet* kelimesi, günlük konuşma dilinde ise daha çok, *akıl almaz iş, Allah'ın bileceği iş* (*hikmet-i ilahiye*) ya da *hikmetinden sual olunmaz* gibi bazı deyimler şeklinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca ilk bakışta fark edilmeyen ilim, herkesin bilemediği gizli sebep, akıl, söz ve hareketteki uygunluk anlamlarına da gelir. (Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, 1992) Kısaca hikmet Allah'ın insanlar tarafından anlaşılamayan sırları (ilahi sır), maksat, sebep, gizli gerçek, felsefi hakikat ve ahlâkla ilgili kısa veciz sözler olarak derin ve sağlam bilgi anlamlarına gelmektedir.

İnsana ait sıfat ve eylemler olarak *hikmet*, bilgelik, hakîm adamın hâli, olgun akıl, yüksek bilgi sahibi olan kişi anlamında kullanılmaktadır. *Hikmet* kavramının bugünkü Türkçede karşılığı olan bilgelik Kâşgarlı Mahmut'ta *bilig* deyimi ile ifade edilmiştir. Bunların dışında "*hikmet*, umumiyetle yaşlılarda bulunan bir meziyet" olarak da ifade edilmektedir ki bu yüzden olsa gerek bizim kültürümüzde 40 yaş hikmet yaşı olarak adlandırılmaktadır.

İnsanın, faydalı olanı edinip zararlı olandan kaçınması için düşünüp taşınmasına, varlıklar arasındaki alaka ve irtibat kurmasına ve olaylar arasındaki sebep sonuç münasebetinin bilinmesine de hikmet denmektedir. Eğer *hikmet*, bu son manada kullanılır ise hemen hemen felsefe ile eş anlamlı hale gelir. Felsefenin kelime olarak "bilgeliği sevmek" ya da "bilgelik sevgisi" (*philosophia*) anlamına geldiği düşünüldüğünde, bu benzerlik yadırganmamalıdır. Fakat *hikmet*in bilgi, tatbikat, gaye, fayda ve sebep gibi ana unsurları ele alınır ise kuşkusuz bu onu felsefeden daha geniş ve kuşatıcı bir bilgi haline getirir. Bundan başka harcanan çabalar sonunda elde edilen bilginin şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayışla hayata uygulanması da hikmet olarak kabul edilir. Bir hükümde adil olmak, eşyanın

hakikatini olduğu gibi bilmek ve ona göre hareket etmek de *hikmet* olarak görülmüştür. Bu anlamda, nesneler nasıl iseler, o mahiyetlerini ve hakikatlerini, beşer kudretinin erişebildiği kadar oldukları gibi bilmek (Kutluer, 2001, 119) *hikmet* ilminin temel amacı olarak görülmelidir.

İslam'dan önce, Cahiliye devri Arap kültüründe, Mısır, Mezopotamya, İsrail, İran, Türk ve Çin gibi pek çok medeniyetlerin atasözleri ya da bilgelerin gençlere verdiği öğütleri ifade etmek için kullanılan *hikmet* kavramı, İslam'ın, özellikle eski medeniyetlerin bulunduğu coğrafyada yayılması ile yavaş yavaş İslam düşüncesine geçmiştir. Fakat bu eski medeniyetlerde oluşan *hikmet* kültürünün Müslümanlar tarafından kabulü kolay olmamıştır. Bu geçişte kullanılan en önemi referans Hz. Muhammed'in hadislerinde geçen onun İslam öncesi Arap *hikmet*ine ve bilgelerine olan saygılı tavrı olmuştur. Her ne zaman sahabeler İslam öncesi cahilliye dönemine ait *hikmet*li şiirler okusalar Hz. Muhammet onları itinayla dinler ve önemli noktalarda gülümserdi. Hatta bu *hikmet*li şiirleri okuması için Müslüman şair Hassân b. Sâbit'i (ö. 665) teşvik ettiği de rivayet edilmektedir. (Nadwi, 1985: 151) Bu da Hz. Muhammed'in İslam öncesi hikmet düşüncesine olumlu yaklaştığı şeklinde yorumlanmış ve hikmet literatürünün müslümanlar tarafından alınmasını kolaylaştırmıştır.

Bu olumlu yaklaşımı destekleyen bir diğer delil de şudur: İlk dönem İslam düşüncesinin kendi orijinal yapısı içerisinde nüve halinde bir *hikmet* anlayışı zaten mevcuttu. Hatta çok genel anlamda konuşur isek, hemen Peygamberin vefatını takip eden yıllarda Sahabe, ayet ve hadislerin *hikmet*ine bakanlar ve lafzına bakanlar olarak -çok net olmasa da- ikiye ayrılmışlardı. Mesela, onlardan Abdullah b. Ömer gibi bazı sahabeler peygamberin yaptıklarını aynen kopya edenler (taklit tavrı) ile Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi bir kısım önde gelen sahabeler peygamberin ne yaptığından ve nasıl yaptığından önce niçin yaptığına, davranışlarının altında yatan asıl sebebe (*hikmet*e) bakanlar olarak iki gruba ayrılmışlardır. (Görmez, 1997, 46,47) Bu anlayış farklılıklarının bir yansıması olarak, klasik İslam mezhepleri arasında da benzer yaklaşım farkları görülmektedir. Mesela, Hanefi ve Maliki fıkıh okulları genelde Kuran ve Sünnetin ruhuna ve *hikmet*ine bakarken, Şafi ve Hambeli anlayış daha çok bu kaynakların lâfzına önem atfetmişlerdir. Ayrıca, Kuran'da *hikmet* kavramı pek çok yerde yüce ruhî bilgi olarak tanımlanmış ve daha çok "kitap ve *hikmet*" bir arada Allah tarafından insanlara verilmiş bir rahmet (hediye) olarak sunulmuştur. İmam Şafi, çoğu Müslüman düşünürlerin ifade ettiği gibi çok sayıdaki Kuran'ın ayetinde geçen "kitap ve *hikmet*"i, "Kuran ve Sünnet" olarak yorumlamıştır. Mesela onlardan biri olan, Cuma suresinin 63. ayetinde "Yüce Allah Peygamber göndermekle sizi kötülüklerden korumak ve size kitap ve hikmeti öğretmek istemektedir." Ayeti örnek olarak verilebilir. Kuran'da açıkça *hikmet* tabiri geçmekte ve bunun Hz. Muhammed'e verildiğinden bahsedilmektedir. Bu verilenin, Kuran'dan farklı bir şey olması gerekir, çünkü "kitap ve hikmet" dendiğine göre iki ayrı şeyden bahsediliyor olmalı. Bu ikincisi, Hz. Muhammed'in

bir peygamber olarak pratik örnekliğine dayanan, sathi bakışla elde edilemeyecek türden özel bir bilgidir. Bu ancak, onun Müslümanlara intikal eden söz ve davranışları üzerine yapılacak derin ve detaylı bir çalışma ile anlaşılabilecek bir bilgidir. Zaten derin bilgi anlamına gelen hikmet de bu manaya uygun düşmektedir. İşte bu anlama faaliyeti, İslam *hikmet*inin ana ilkelerini ortaya koyacaktır. Öyleyse hikmet hadis ya da sünnet olarak değil de hadis ve sünnet vasıtasıyla anlaşılan derin İslam düşüncesi olarak tanımlanmalıdır. Ayrıca *hikmet*, Kuran'daki bazı ayetlerde ruhun temizlenmesi için verilen bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır ki, bu İslam tasavvufuna açılan başka bir hikmet penceresi olarak yorumlanabilir. Kısaca hikmet derin bilgi ürünü bir anlayış, yaşam tarzını ve ruh terbiyesini tanımlanmalıdır.

Diğer yönden *hikmet*in, Hz. Muhammet'ten başka Hz. Davut, Hz. İsa, Hz. İdris, Hz. İbrahim ve Hz. Lokman'a da verildiğinin ifade edilmesi onun dar anlamda sünneti aşan bir genişlikte yorumlanmasını gerektirir. Öyleyse *hikmet* sadece Hz. Muhammed'in yapıp-ettikleri ile de sınırlı değildir; ondan önceki bütün Peygamberlerin ortaya koyduğu söz ve fiilleri de İslam'ın hikmet anlayışı sınırları içerisine almak gerekir.

İslam Hikmet tarihinde bu peygamberler arasında Hz. İdris'e ayrı bir yer verilmektedir. O ilim ve sanatın ilk temsilcisi ve felsefi anlamda hikmetin babası olarak bilinmektedir. Müslüman düşünürlere göre bütün bu peygamberlere has *hikmet* Mısırdaki Hermetik[1] külliyatta derlenip toplanmıştır ve daha sonra Helenistik Yunan felsefesine geçmiştir. O halde felsefe daha önceki peygamberlere ait olan *hikmet*in tortulaşmış kalıntılarından başka bir şey değildir. Mesela, bu görüşü referans alan İhvan us-Safa felsefecileri, Yunan felsefesinin Peygamberi ışıktan aydınlanan bilgeleri ortaya koyduğuna inanırlar. İbn Sina'ya göre ise *hikmet* orijinal olarak İsrail Oğullarına gönderilen peygamberlere aitken daha sonra Yunanlılara geçmiştir. Ama İbn Sina'ya göre bu *hikmet*in tamamı nihayet İslam'da yeniden ortaya konmuştur. (Nasr, 1978:15). İşte bu yaklaşım, Müslüman düşünürleri *hikmet* kavramını, felsefeyi de içine alacak bir genişlikte kullanmaya itmiştir. Gelinen bu son noktada Yunan felsefesinden istifade etmenin mahsurlu olmadığı sonucunun çıkarılması zor olmamıştır. Bu anlayışın pratik karşılığı ise özellikle M. S. 9. asırda yoğunlaşan Yunancadan Arapçaya çevirilerin başlatılması olmuştur.

Bu devirden sonra da çoğunlukla '*hikmet*' kelimesi' yerine 'felsefe' kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Fakat, İbn Sîna (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-

[1] Mısır'da M.Ö. 100 ile 300'lü yıllar arasında yazılmış olduğuna inanılan, eski Mısır *hikmet*ini anlatan 18 küçük kitaptan oluşan külliyattır. Mistik ve felsefi özellikler taşıyan bu metinlerin Yunan Tanrısı Hermes ile özdeş tutulan TrismEgistus onuruna yazılan ilhamlar olduğuna inanılır. (**Dictionary of Beliefs and Religions, by Rosmary Goring, Larousse, Edinburgh-1994**)

1198) gibi bazı dikkatli filozoflar, doğu felsefesi için daha geniş bir anlam ifade eden '*hikmet*'i 'felsefe'ye tercih etmişlerdir. Mesela, İbn Rüşd "felsefe" kelimesi yerine bilinçli olarak '*hikmet*' kelimesini kullanmıştır. Yine bu sebepten olsa gerek, İbn Sina, doğu felsefesinden bahseden kitabına ad olarak *el-Hikma al-Maşrikiyya* (Doğu *Hikmet*i) adını vermiştir.(İslam Ansiklopedisi, 1995) Yine diğer bir Müslüman felsefeci olan Suhreverdî (1153-1191) de Yunan felsefesi dışında kalan bilgeliği ifade etmek için *hikmet* tabirini kullanmaya devam etmiştir. (Corbin, 1993: 153)

İslam Düşünce tarihi içinde *hikmet* kavramı bazen felsefe ile eş anlamda kullanılmış ise de *hikmet*in derin bilgelik ya da erdem olarak çevrilmesi daha uygundur. Çünkü felsefe daha çok akıl ve mantıkla sıkı sıkıya bağlı iken *hikmet* insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin tümünü bir bütünlük içinde eriten ve hayatın bütün yönlerini kapsayan bir pozitif düşünme ve aydınlanma faaliyeti olarak her toplumda karşımıza çıkmaktadır. *Hikmet* bu manada alındığında, sırf teorik olmayıp aynı zamanda pratikte de uygulanan İslami bir kavram olarak Yunan felsefesinden ayrılır. *Hikmet* kavramı kapsama alanı daha geniş olduğundan felsefeye kıyasla toplumun farklı katmanlarında daha yaygın bir ilgi görmektedir. Bu yönüyle hikmet kavramı, hem din, hem ahlak hem de bilimle daha barışık olan bir bütüncü (*holistic)* ve kapsayıcı özellik taşır. Bu yüzden din, bilim ve felsefe sahalarının en güzel bütünleştiği durum İslam hikmet anlayışlarında karşımıza çıkmaktadır.

MEDENİYET ALGIMIZ VE ŞEHİRLERİMİZİN GELECEĞİ

İslam medeniyeti, diğer dinlerin ortaya koyduğu medeniyetlerden farklıdır. Bu farklılığın pek çok sebebi vardır ama asıl farklılık onun orijinalitesinden gelir. Birincisi Kuran-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in vefatından hemen iki yıl sonra iki kapak arasına konması ve o gün bu gündür orijinalitesine yönelik ciddi bir tartışma yaşanmamasıdır. Dinler tarihinin bildirdiğine göre, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin hiçbirinin 300 yıldan daha önce bugünkü şeklini alamadığı ve uzun yıllar ağızdan ağza dolaştıktan sonra oluştuğu düşünülür ise bu orijinalliğin ne demek olduğu daha kolay anlaşılacaktır.

İkincisi, İslam Peygamberi Hz. Muhammed diğer pek çok peygamber ve din kurucusunun aksine hayatta iken topluluğunu oluşturmuş ve bağımsız devletini kurmuş bir peygamberdi. Hz. Musa kavmini Filistin sınırına kadar götürmüş ama onlara vaad ettiği ülke topraklarında devletini kuramadan kaybolmuştu. Yine aynı şey Budizm ve Konfüçyüs dini için de söylenebilir; onlar da hayatta iken devletlerini kuramamışlardır. Hele Hz. İsa'nın durumu çok daha farklıdır. O dinini yaymak için topu topu üç yıl çalışabilmiş ancak tam anlamda bir topluluk ve devlet

oluşturamamıştır. Bu yüzden Hıristiyanlığın peygamberi Hz. İsa'dır ama kurucusu ise Aziz Pavlus (Saint *Paul*) olmuştur.

İslam medeniyetini farklı kılan üçüncü özellik ise İslam dininin vasat (orta) bir yol tutması ve Yahudiliğin aşırı hukukçuluğu ile Hıristiyanlığın salt ahlakçılığından uzak, insanın gelişim sürecine uygun tam bir gerçeklik üzerine kurulan bir medeniyet olmasıdır. Bu yönüyle İslam medeniyeti kendi orijinal dinamiklerine ve kendi doğal gündemine göre inşa edilmiş diğerlerinden farklı bir medeniyet olduğu için istisna bir hikmet anlayışına da sahip olmuştur. Bu yüzden, gerek peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlar, gerekse Hint, Yunan ve İran gibi bazı eski medeniyetlerin ona intikal eden hikmet unsurları ciddi bir olumsuzluğa neden olmamışlardır. Ayrıca Moğol, Timur ve Haçlı saldırıları ve Rönesansla başlayan Batı Sömürgeleri onun özüne ciddi anlamda zarar vermemiştir.

Yukarda sayılan genel farklılıklar yanında, İslam medeniyetini orijinal kılan bazı ikinci derece farklılıklardan da bahsedilebilir. Mesela din adamları sınıfının olmaması, tamamen sivil bir topluluk oluşturması ve çok net bir Tanrı ve Ahiret inancına sahip olması İslam medeniyetini diğer büyük dinlerin medeniyetlerinden daha güçlü kılan temel özellikler arasında sayılabilir. Bu yüzden Sezai Karakoç'un deyimiyle, hiçbir medeniyet yıkıldıktan sonra bir daha ayağa kalkamamıştır ancak İslam medeniyeti bir istisnadır. (Karakoç, 2008, 158-163) İslam Medeniyeti her gerileyiş ve çöküşünden sonra tekrar kendini toplamış ve varlığını sürdürmüştür. Çünkü kuruluşunu ve medeniyet yaratabilecek unsurlarını kendi özünden tamamlamış, sağlam bir hikmet geleneği olan bir medeniyetin kendini yeniden canlandırması ve geliştirmesi her zaman için mümkündür. Sezai Karakoç'un bahsettiği ölmüş gözüken İslam medeniyetinin mucizevî bir şekilde son bir kez daha dirilecekse bu ancak onun sahip olduğu hikmet geleneği ile açıklanabilir.

Bugün Batı medeniyetinin yıkıldığı ya da çok yakın bir gelecekte çökeceği şeklindeki açıklamalar tam anlamıyla doğru olmasa da enerjisini bitirdiği ve yeni bir açılım yapacak değer sistemleri üretemediği ortadadır. O halde gelecekte bir yeni medeniyet kurulacaksa ya da eski medeniyetlerden birisi dirilecekse bu medeniyetin İslam medeniyeti olacağı söylenebilir. Şu anda dini anlamda bir reform olmasa bile düşünce ve kültür oluşturma anlamında bir Rönesans kuracak enerjiye ve orijinaliteye sahip tek medeniyet İslam medeniyetidir. Tarihin sonu ve Medeniyetler çatışması gibi tartışmalar bu yönelimi kısa bir süreliğine şaşırtmış ve yer yer durdurmuş olsa da uzun vadede onun hikmet anlayışından doğacak medeniyet hamlesine engel olamayacaktır.

Şehirler medeniyetlerin asıl yüzünü temsil ederler. Çöller, kırsal yerleşim mekânları ve köyler hangi medeniyet ya da devlet hâkim olursa olsun sosyal ve fiziksel anlamda hemen hemen aynıdırlar; çok fazla değişmeden varlıklarını

sürdürürler. Bir medeniyetin gelişmişlik kriterleri bugün de daha çok şehir büyüklüğünde kendini belli eder. Her ne kadar yeni bir medeniyet ve ülke kurucuları çoğunlukla köylerden, çöllerden ya da uygar olmayan topluluklar arasından çıksa da bunlar medeniyetlerini şehirlerde inşa etmişlerdir. Aslında, ülke ve medeniyet kavramları vehmi bir bütünlüktür, fiziki bir bütünlük değildir. O halde medeniyet inşası ilkin şehir yerleşimlerinde başlamaktadır diyebiliriz, çünkü realitede varolan sadece şehirlerdir.

Bugün İslam ülkelerinde ve Batı dışı coğrafyalarda tamamen batı medeniyetinin takipçisi olan insanların yanında bunlara muhalif olan ancak bu muhalefetini yine Batı ideolojilerinden birini seçerek değil de kendi orijinal kökleriyle bağ kurarak yapması gerektiğini yeni yeni fark eden bir entelektüel kitle oluşmaktadır. Ancak bunlar kendi fiziki/coğrafi imkânları ile tarihi mirasından nasıl yararlanabileceklerini tam olarak bilemeyen bir arayış grubudur. Bu bildiri bu entelektüel arayışın küçük bir parçası olarak görülebilir.

Düşünce ve kültür tarihi şunu göstermektedir ki, bir arayış çok ciddi bir sorun haline gelmeden ve bu problemleri çözmeye yönelik hayaller kurulup, rüyalar görülmeden ve son olarak da çok ciddi teorik hazırlıklar yapılmadan, ne yeni ve orijinal bir medeniyet ortaya çıkmış ne de var olan bir medeniyet gelişimini sürdürebilmiştir. Bugün Doğu ve Batı medeniyetleri arasında kalan ve ölüm kalım savaşında henüz ayağa kalkmasa da canlılığını sürdüren bir İslam medeniyeti vardır. Bu medeniyetin entelektüelleri medeniyetlerinin durumunu ve temel problemlerini fark etmiştir. Bu bir başlangıç aşamasıdır. Belki hayaller kurarak, rüyalar görerek ve teorik çalışmalar yaparak yeni bir medeniyet hamlesi ortaya koyabileceklerini düşünen, ancak muhafazakârlık ve devrimcilik arasında gidip gelen, ideolojilerin ayartmalarından tam olarak arınmamış kararsız bir entelektüel kitledir bu. Bu aşama çok zor bir aşamadır, sonucunun ne olacağını sadece bu kitlenin kendi çabası değil aynı zamanda dünyada olup bitenler de belirleyebilir. İşte bu kitle yönelişini kendi medeniyet unsurlarının dışındaki dünyanın gündemiyle değil de kendi oluşturduğu gündemle belirleyebilirse yeni bir medeniyet ve sağlıklı bir gelecek inşa edebilir. Buna da nasıl bir şehir kurmalıyız sorusuyla hesaplaşarak cevap arayabiliriz.

Son yıllarda bu kitlenin zihni, devrimcilikten muhafazakârlığa doğru kaymakta ise de o zihnindeki devrimci unsurları tamamen atamamaktadır. Buradaki devrimcilik batı medeniyetinin kendi iç çatışmalarıyla kendi köküne karşı olan bir devrimcilik şeklinde olamaz. Çünkü Kemal Tahir'in, dinini, dilini, kültürünü bilmediğiniz bir millete devrim yaptıramazsınız, şeklinde özetlenebilecek düşünceleri de bu durumu ifade etmektedir. Bunun tam aksi olan, koleksiyoncu bir tutumla, geçmişe ait unsurları toplamak ve tasnif etmek şeklinde bir muhafazakârlık ve batı menşeli fundamentalist tavır da yeni bir dünya kurmak için ümit verici gözükmemektedir. Ama bu değerleri bulup ortaya çıkarmadan, geçmişin mirasını

tamamen dışlayarak yeni bir medeniyet kurmak veya var olanı ayakta tutmak ise hiç mümkün değildir.

Bugün yeni bir medeniyet hamlesine girişmeyi düşünen Müslüman ülkelerin entellektüelleri ve aydınları geniş kitlelerin yönelimini fark etmekte ama onlara nasıl rehberlik edeceklerini tam olarak bilememektedirler. Burada yaşanan en önemli düşünce krizi, fundemantalist, muhafazakâr ve devrimci fikirlerin aynı zihinlerde henüz bir denge ve uzlaşma zemini bulamadan varlığını sürdürmesidir. Ancak çok büyük hayalleri olan, devrimci cesaretlere sahip önderlik yapacağı kitlelerin değerleriyle barışık olanlar yeni ve kalıcı bir dünya kurabilirler.

Bu çekirdek kadronun aynı zamanda tarihi miras konusunda da donanımlı olması çok önemlidir. Bunun tarihteki son örneği, Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı İslam Medeniyetleri ile Batı Rönesans'ıdır. İslam dünyasındaki bu üç önemli medeniyet hamlesinin Batıdaki kadar radikal unsurlar taşımaması ilk bakışta bir eksiklik olarak görülse de bu doğru değildir. Bunun doğru açıklaması Müslümanların köklerinden çok fazla kopmamış olması ve orijinal değer sistemlerinin varlığını koruması olarak yapılabilir. Mesela 15. yüzyılda Rönesans'ın radikal ve devrimci çıkışı onun 1000 yıllık bir süre zarfında Yunan düşünce ve edebiyatından çok uzak kalması ve batı felsefesinin hep zıtlıklar ekseninde ilerleyen bir geleneğe sahip olması ile açıklanabilir. Marksist devrimcilerin tutumu ve kurdukları yapıların soluksuzluğu da yine Batı medeniyeti içindeki bu zıtlıklar felsefesi ve tarihi değer sistemlerine sahip olmamaları şeklinde açıklanabilir.

Kısacası, yeni bir İslam medeniyeti dirilişinin Batıdaki kadar radikal çıkışlar içermeyeceği baştan tahmin edilebilir. Ancak bütün insanlık tarihinde olduğu gibi bu tür yeni bir dünya kurma girişimlerinin İslam dünyasında da önce özgürlük talepleri ile başlayacağı muhakkaktır. Bu Batı'da olduğu gibi dini olanı, ya da daha doğru bir tabirle kilise örgütlenmesini aşarak yapılacak bir devrimcilikle olamaz, çünkü İslam âleminde hiçbir zaman böylesi bir dini örgütlenme söz konusu olmamıştır. İslam dünyasında ve özellikle Türkiye'de hürriyet mücadeleleri son yüzyılda, aşırı laikçi, dindışı olanı öne çıkaran, katı pozitivist bir zihniyete karşı yürütülmektedir. O halde burada arzulanan ideolojilerin öngördüğü bir devrim değildir, bir zihin dönüşümüdür belki de.

Fakat Batı tipi devrimci yaklaşımın son birkaç yüzyıldır dindar ve muhafazakâr halkları da dolaylı olarak etkilediği ve onların bazı radikal yaklaşımlarını beslediği de bir gerçektir. İşte bu sebepten ideolojik devrimciliğe bağlı medeniyet kurma teşebbüsleri ya başarısız olmuş ya da soluksuz kalıp sönüp gitmişlerdir. Çünkü batı felsefesindeki zıtlıklar ya da kökten reddedici tutumlar doğu hikmet geleneğine uygun düşmemektedir. Bu yüzden son yıllarda ilahiyat çevrelerinde İslam'ın cahiliye kültürü ve düşüncesini toptan reddetmediğine dair çalışmalar artmıştır. Bunun ideolojilerin siyaset sahnesinden çekilmesi ile ilişkili

olduğunu düşünüyorum. Yeni bir medeniyet kurma arzusu içinde olan entellektüellerin radikal ve ideolojik bir mücadele yerine, hikmete dayalı soğukkanlı bir değişimi düşündüklerinin işareti olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bu tutum peygamberler tarihinde görülen makul değişme ve gelişme süreçlerinde de paralellik arz etmektedir. Aynı zamanda bu tutum sosyal gerçeklik açısından da bir normalleşme işaretidir. Kominist ülkelerdeki ve İran'daki 79 devrimi ile bazı İslam ülkelerindeki büyüklü küçüklü devrim girişimlerindeki başarısızlıklar da bir yönüyle bu orijinal medeniyet algısı eksikliği ve batı tipi devrimcilik ve muhafazakârlığın yarattığı çelişki ile açıklanabilir.

İnsanlığın kabul ettiği değer ve ahlak unsurlarına dayanarak hikmet çizgisi ve derinliğinde bir devrim yapmak ancak bu vasat değişim arzusu ile başarılabilir. Ancak böylesi bir dönüşümün adının artık devrim olması bir alışkanlık ifadesinden başka bir şey olamaz. Bu olsa olsa bir medeniyet inşasında yaşanan hızlı bir gelişme dönemine karşılık gelir.

İşte bu arzunun teorik temellerinin hazırlanması ve başarılabilmesi için önce bir özgürlük ortamı oluşturulmalıdır. Bu da ancak insanların istediklerini düşünebilmeleri, hayallerini ortaya koyabilmeleri ve bunları açık ve seçik bir şekilde anlatabilecekleri platformların oluşturulması ile sağlanabilir. Bu ortamda karşılık gören ve meşruluk kazanan siyasi, sosyal ve kültürel projeler doğal olarak bir gelişim seyri kazanacaktır. Ancak bu gelişmelerin bir mücadele olmaksızın kendiliğinden gerçekleştirilebileceğini düşünmek çok safça bir tutum olur. İşte İslam coğrafyasındaki entellektüel gelişmelerin bu özgürlük ortamından sonra hayal kurma ve konuşma platformlarının oluşturulması safhasına doğru ilerlemekte olduğunu düşünüyorum.

Bu döneme zarar verecek en önemli gelişme pragmatist eğilimlerdir. Henüz, hayal edilmemiş, planlanmamış, nazariyesi oluşmamış bir dünya görüşünün ya da medeniyet projesinin(!) pratiğe konması çok ciddi geri dönülmez sonuçlar doğurabilir. Bu konuda insanlar hep aceleci davranır ve doğal olarak hayatta iken hayal ettikleri şeylerin gerçekleşmesini isterler. Hâlbuki böylesi bir aceleci tavır, hemen işe koyulalım anlayışı sonraki olumlu gelişmeleri de etkisiz kılabilmektedir. Başına İslami kelimesi konarak giriştirilmiş olan pek çok kurum oluşturma projesinin sonuçları ortadadır. Bu pragmatist eğilimlerin, aceleyle oluşturulmuş, hikmetten yoksun sathi çözüm denemelerinin ortaya koyduğu pek çok örnek, projesiz, plansız ve temelsiz yapıların varacağı akıbeti göstermesi açısından ilginçtir.

Önce hayallerimiz, ideallerimiz olmalı, sonra hikmetin derin ve bütüncü bakış açısıyla nazariyeler kurmalı ve felsefeler geliştirmeliyiz. Sakın, itiraz ifadesi olarak *göç yolda düzülür* diyerek meşhur atasözüne başvurmayalım. Bu atasözü göçer atalarımızın çok haklı ve isabetli bir özlü sözüdür, ama mukimlerin, yani

yerleşik hayata geçme kararı almış olan bizlerin durumuna denk düşmemektedir. Yerleşik hayat için yerleşim planı önceden yapılmalıdır. Bütün büyük şehirler hep hayaller, idealler ve gerçekçi nazariye ve planlar ile inşa edilmiştir. Önceden düşünülerek taşınılarak kurulmuş şehirler, köylerin gelişmesiyle kendiliğinden oluşmuş olan şehirlere göre çok daha uzun ömürlü ve kalıcı medeniyet unsurlarına dönüşmüşlerdir.

Bir yere yerleşmeye karar vermek doğa durumunun dışına çıkmak ve insan planlaması ve dolayısıyla akıl ve tecrübesiyle bir iş yapmak anlamına gelmektedir. O halde medeniyetimizin şehirlerini hayal edelim, idealler oluşturalım. Tıpkı Hz. Muhammed'in Medine şehrini sosyal ve fiziki yönden yeniden kurması, tıpkı Hz. Ömer'in ihtiyaca binaen yeni şehirler inşa etmeye karar vermesi ve tıpkı Rönesans dönemi yazarlarının hayal ürünü ütopyalar yazması gibi biz de geleceğe matuf şehirler hayal etmeli, mevcutları da ona göre yeniden gözden geçirmeliyiz. Bunun için bir mevcut durum analizi yapalım.

Avrupa şehir ve kasabaları çok erken bir dönemde otoriter yönetimler tarafından belirlenmiş, Hindistan şehirleri kale içinde bir dizi halinde planlanmış, Çin şehirleri bizzat devlet tarafından özenle çizilerek kurulmuş iken klasik İslam şehirleri baştan iyi planlanmış olsa bile diğer bahsi geçen medeniyetlerin şehirleriyle kıyaslandığında çok daha düzensiz ve karmaşık yapıdadırlar. Bunun birinci sebebi otoriter bir şehir yönetimi olmaması ve şehirlerin vergi toplama ve güvenlik dışında kendi haline bırakılmasıdır. İslam şehirlerin her ne kadar ilk merkezi yerleri Hellenistik şehirlere dayansa da daha sonra içinde kolayca kaybolunacak, dar, labirent gibi sokakları olan kentlere dönüşmüştür. Bu bir noktada sivil hayatın özgürlüğünü iyi kullanamaması olarak yorumlanabilir.

Bütün yukarıda geçen fiziki karmaşaya rağmen, İslam kentlerinde ilk bakışta görülmeyen bir düzen de vardır. Bütün şehirlerin merkezde camii, bitişiğinde pazar, sonra hamam ve halkın evleri ve daha sonra da mezarlık bulunmaktadır. Çarşılarda, mum ve çıra satanlar, koku satanlar, kuyumcular, giyecek dükkânları ve halıcılar olmak özere her meslek grubunun yan yana sıralandıkları, küçük dükkânlar biçiminde binalar bulunmaktadır. Bu kaotik görüntülü şehirlere, çok kültürlü ve çok uluslu insan manzaraları şeklinde oluşmuş olan sosyal görüntüler de katıldığında çok daha renkli ve karmaşık bir şehir tablosu ortaya çıkmıştır. (Planhol, 2008: 16).

İşte bu tablonun günümüze uyarlanması için ne yapmalıyız? sorusu ile karşı karşıyayız. Bunun için bir yandan nazariyeler kuracağımız, planlamalar yapabileceğimiz ve projeler yarıştırabileceğimiz bir özgürlük ortamı oluşturmalı, diğer yandan da hikmet nazariyle, bütüncü, derin ve etraflı düşünme geleneğimizi yeniden canlandıracak eğitim kurumları kurmalıyız. Buna acımasız bir şehircilik eleştirisi de katmalıyız. Ben kendimi hayal aşamasında gördüğümden medeniyet

algımın yeşereceği şehirlerimizi şu aşağıda sunacağım kaba çizgilerle hayal ediyorum. Bu hayal ve ideal olmadan şehir planlamasının ve uygulamasının olmayacağını düşünüyorum. Bilim, gariptir ama bu hayallerin peşinden gelir önünde değil. Bu yüzden şehirlerin geleceğini önce şehir planlamacıları ve mühendislerin değil de şu an salonda bulunan insanların ve toplumsal sorumluluk üstlenmiş entellektül grupların tartışması çok yerindedir. Mühendisler ve şehir planlamacıları bütün bu tartışmaların bitimini beklemelidirler.

HAYAL ETTİĞİM ŞEHİRLERİM

İlk hayalim, hem bu dünya ve hem de ahiret idealleri olan, sadece barışı ve adaleti korumak için savaşmak zorunda kalan hikmet marifet ve erdem sahibi bir topluluk yetiştirmeyi ideal edinen adanmış bir medeniyet öncüsü nesilin oluşması/oluşturulmasıdır. Öyle bir nesil ki, özgürlük ortamlarını koruyan, adil bir hukuk sistemi ile can, mal, akıl, namus, onur ve inanç emniyetini garanti eden güçlü bir devlete sahip olsun.

Öyle bir devlet ki, her şehrinin merkezinde -insanlık tarihinde olduğu gibi- mabetlerin yer aldığı, geniş caddelerin ve bahçeli evlerin bulunduğu, benzer ve farklı inanç ve düşüncede olan insanların eski ve yeni değerleri kaynaştırarak, saygı ve tahammül gücüne dayanarak bir arada mutlu bir şekilde yaşayabildiği şehirlerden kurulmuş bir ülke olsun. Böyle bir ülke mensupları özgürce ibadetlerini yapabilecekleri, inançlarını sürdürebilecekleri, hayat felsefelerine göre yaşayabilecekleri kurum ve altyapıların oluşturacakları medeniyet merkezi şehirlere sahip olsun.

Bu hayal edilen medeniyet, ülke ve devletin ete kemiğe büründüğü merkezleri olan şehirlerin mevcut durumunu acımasızca eleştiren, onların coğrafi özellikleri, geçimlik durumları, iklimleri, toprakları, jeolojik ve jeopolitik konumlarını dikkatle gözden geçiren gözü kara siyasetçilere sahip olan bir medeniyet ülkesi ve iklimi hayal ediyorum. Bunlar gerekirse yanlış yerlere kurulmuş sağlıksız olan şehirleri başka bir yere taşımayı göze almalıdırlar. Bunun için önce, gerçek anlamda özgür bir konuşma ve tartışma ortamı oluşturarak şehirlerin fiziki ve sosyal temellerini sağlama alan bilge devlet adamları hayal ediyorum.

Öyle bir siyaset takip etsin ki bu öncü nesil, eski şehirlerin -her ne pahasına olursa olsun- mabetleri, çarşıları ve tarihi yapıları korunsun; bazı şehirlerin yükünü azaltmak, bazılarının ulaşımını kolaylaştırmak bazılarının da geçimlik durumlarını dengelemek için cazibe merkezleri oluşturacak siyaset felsefeleri üretsin. Bunu başarmak için bu öncüler, fikir işçileri ve bilim adamlarıyla, hikmet ve bilgi sahibi rehberlerin sürekli temas içinde mega çalışmalar yapmasını sağlasın.

Bugünkü batı kentlerinin düzen, intizam ve altyapılarına benzer şekilde planlanmış, ancak onlardaki ruhsuz ve cansız yapılara, medeniyetimizin canlı ruhunun giydirildiği, mesela, gezdirmeye çıkarılan çocukların köpeklerden daha fazla olduğu, ev, sokak ve parklardan kurulu kimliği olan canlı şehirler hayal ediyorum.

Kentli bilinci kazanmaya müsait, insanların şehirlere göç ettiği, şehirleri korumak için, kasaba ve köylerde yaşamanın cazip ve ucuz hale getirildiği bir ülke hayal ediyorum. Bu bağlamda köy ve kasabalarda devlet yardımı ile alışveriş ve ulaşım imkânlarının sağlandığı, maddi destekle köy ilkokullarında okuyanlar şehirdekilerin eşit eğitim aldığı, şehirleri koruma kaygısı ve planı olan politikaların güdüldüğü bir ülkede yaşamayı hayal ediyorum.

Bunun için kendini ve geleceğini ortaya koyarak, hayallerinin belki birkaç nesil sonra gerçekleşebileceğine aldırmadan yola koyulan örnek bir medeniyet ve ona uygun ülkeler ve şehirler düşleyen medeniyet öncülerinin içinde bulunmayı hayal ediyorum. Erdemli bir nesil yetiştirmek isteyen bu öncüler ilk olarak kendileri erdemlerle bezenmeli, sonra net bir insan i ve tarih bilincine sahip olmalıdırlar. Daha sonra da buna paralel bir din, felsefe, bilim ve medeniyet projesi oluşturmalılar. Kısaca ben hikmet sahibi olan bu adamlardan oluşmuş, olaylara bütüncü olarak bakabilen bir öncü nesil hayal ediyorum, ümit ediyorum.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali, Kılıç Yayınevi, İstanbul, 1990.

Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ, Ankara, 2004.

Corbin, Henry, History of Islamic Philosophy, Islamic Publications, London, 1993.

De Planhol, X., "The Geographical Setting", *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers,* by I. Netton, (eds), Volume One: Routledge, London and New York, 2008.

Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

İslam Ansiklopedisi, MEB, İstanbul, 1993.

Karakoç, Sezai, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995

Kutluer, İlhan, İlim ve Hikmetin Aydınlığında, İz yayıncılık, İstanbul, 2001.

Nadwi, Süleyman, A Guidebook for Muslims, Academy of Islamic Resarch, India, 1985.

Nasr, Islamic Cosmological Doctrine, Bath, (U.K) 1978.

Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Tür-Dav, Hazırlayanlar, Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badallı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, İstanbul, 1992.

Önal, Mehmet, Wisdom and Philosophy in Islamic Thought (Yayımlanmamış doktora tezi), University of Wales -Lampeter (U. K.), 1998.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1974.

Uludağ, Süleyman, İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

İSLAM FELSEFESİNDE ŞEHİR KAVRAMI: HAKİKAT BİLGİSİNİN SOMUTLAŞMASI*

Ömer TÜRKER**

Özet

İslam felsefe geleneğinde Fârâbî'den itibaren toplum ve şehir yönetimi, hakikat bilgisinin somutlaşması olarak görülmüştür. Buna göre bir peygamber veya filozof-kral, aklî bilgiyi duyulur formlara dönüştürmesini sağlayan mütehayyile gücü sayesinde toplum ve şehri organize ederek yönetir. Şehrin bütün birimlerini kapsayan bu yönetimin asıl hedefi, bireylerin kişisel kabiliyetlerini geliştirmesine imkân veren ve teorik ve pratik bakımlardan yetkinleşerek metafizik ilkeyle (Faâl Akıl) "vasıtasız bir ilişkiyi" mümkün kılan bir yapılanmayı oluşturmaktır. Bu sebeple bilgi ve erdemin hâkimiyeti olarak adlandırılabilecek şehir idaresi, sıradanlık ile filozofluk arasındaki mümkün durumların tespit edilerek bunların organize ve idaresi için yasalar koymayı gerektirir. Yasalar bir yandan toplumsal düzeni sağlarken diğer yandan sıradan insanın kabiliyeti doğrultusunda filozofluğa yükselmesine kadar yetkinleşme süreçlerini düzenler. Dolayısıyla şehir idaresi, esas itibariyle bilgi, erdem, yasa ve yetkinleşme kavramları etrafında değerlendirilir. Bu ise toplumun başta metafizik gelmek üzere burhânî ilimlerin verileri doğrultusunda tanzim ve idaresidir. Metafizik, varlık olmak bakımından varlığa ilişkin genel tasavvuru ve nihai gayeyi vermekle şehrin örgütlenişinin gaye illetini belirlerken diğer ilimler, bu gaye illete ulaşmakta yani yetkinleşme sürecindeki ikincil gayeleri ve yetkinlikleri bildirirler. Makalede Fârâbî özelinde İslam filozoflarının burhânî bilimleri şehir veya devlet yönetimine nasıl dönüştürdükleri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Şehir, Hakikat, Bilgi, Tahayyül, İdare.

THE CONCEPT OF CITY IN PHILOSOPHY OF ISLAM: CONCRETISATION OF KNOWLEDGE OF TRUTH

Abstract

The administration of city or society has been considered as embodiment of knowledge of truht in Islamic philosophy since Fârâbî. Accordingly a prophet or

* Bu yazı, *Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu*nda (28-29 Eylül 2012, Isparta) sunulan aynı başlıklı tebliğin makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi.

philosopher-king organizes and administrates the society and the city with the power of mutahayyila which transforms the rational knowledge into the sensible forms. The main goal of the administration is to establish a settlement which improves the personal capacities of individuals and makes the direct connection to Active Intellect possible. Therefore we can call the administration of city as the domination of the knowledge and virtue. This administration necessisates to determine the stuations between ordinary person and philosopher and to lay down laws. Hence the administration of city essentialy is considered in the context of the knowledge, virtue, law and entelekheia. This is organizing the society according to datum of apodeictic sciences, especially metaphysics. While Metaphysics is final cause of city with giving genel concept of being and ultimate goal, the other sciences gives secondary goals and entelekhaias in the processes of perfectness. In this article I wil discuss how to Islamic philosophers transform the apodeictic sciences into adminisration of city of state in the context of al-Farabi's philosophy.

Key words: al-Farabi, City, Truht, Konwledge, Mutahayyila, Administration.

İslam felsefesinde şehir kavramı ilk kez Fârâbî'yle birlikte insanın yetkinleşmesi nosyonuna bağlı olarak pratik felsefe kapsamında müstakil bir sorun olarak incelenmiştir. Fârâbî bilhassa *el-Fusûlü'l-Medenî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medenitü'l-Fâdıla* adlı eserlerinde ve *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci kısmında toplumun kuruluşunu, yapısını, yönetimini ve çeşitli yönetim biçimlerini ayrıntılı olarak incelemiştir. Fârâbî'yi siyaset teorisinde seçkin kılan şey, normatif bir yöntem kullanarak şehir hayatını insanın var oluş gayesi doğrultusunda açıklamak suretiyle hakikat bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bir vasat olarak tasarlamasıdır. Bu bağlamda onun felsefesinde şehir kavramı iki açıdan ele alınır. Birincisi şehrin kuruluşu, ikincisi yönetimidir. Her ikisi de bir yandan tasvirî diğer yandan normatif bir yöntemle açıklanır. Zira Fârâbî'ye göre toplumun kuruluşunun temel saiki bireyin ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamasıdır. İhtiyaç kavramı ilk aşamada beslenme ve barınmayla açıklandığından tasvîrî bir nitelik arz eden inceleme, insan varlığının bütün unsurları dikkate alındığında insanın kuvve halinde bulunan yetkinliklerinin bilfiil olacağı toplumsal koşulların nasıl olması gerektiğine dair normatif bir araştırmaya dönüşür.[1] Normatif inceleme, onun metafizik düşüncesinin toplumsal ve siyasi seviyedeki zorunlu sonuçlarını bütün açıklığıyla ortaya koyar. Diğer deyişle Fârâbî mevcutların temel kısımları, tertibi ve ilişkilerine ilişkin görüşleri doğrultusunda ahlak ve siyaseti inşa etmiştir. Bu inşa varlığın bütününe ilişkin tümel veya bütüncül bilginin ve buna uygun davranışın hangi şartlarda mümkün olacağı sorusunun cevabıdır.

[1] Toplumun ortaya çıkışının kısa bir tasviri için bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi 1956), s. 64-72; *İdeal Devlet el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları 1997), s. 99-102; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınlığı1980), s. 36-37; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan (İzmir 1993), s. 160-63.

Bilindiği gibi genelde İslam felsefe gelenekleri özelde Fârâbî felsefeyi bir hakikat araştırması olarak tasarlamıştır. Fizik, matematik ve metafizik insan iradesine bağlı olmayan varlıkları, ahlak, ev yönetimi ve siyaset ise insan iradesinin eseri olan varlık alanını inceler. Bu incelemenin amacı, insan ruhunun kuvveden fiile intikal edip saf bir akıl haline gelmesinin bilmek ve eylemek suretiyle gerçekleşen bir dönüşüm olduğunu ortaya koymak ve bu dönüşümü gerçekleştirmektir. Zira insan ruhu, bütün varlıkların aklî sûretleriyle donanma ve aklî bilgiyi somut fiillere dönüştürme özelliğine sahiptir. Fârâbî bu hedefi farklı açılardan bazen "mutluluk" bazen "yetkinlik" bazen de "iyilik" olarak adlandırır.[2] Bu mutluluk veya yetkinlik, Fârâbî'ye göre, öncelikle bireysel bir hâdisedir. Ne var ki birey bitkisel ve hayvanî nefsin ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığı gibi insanî nefsin ihtiyaçlarını da tek başına karşılayamaz. Nasıl ki beslenme, büyüme, üreme ve iradeli davranışlar söz konusu olduğunda bireyin kuvveden fiile intikali insanlar arasında bir yardımlaşmayı ve toplumsal bir düzenlemeyi gerektiriyorsa insan ruhunun kuvveden fiile intikali de aynı şekilde toplumsal bir yardımlaşma ve düzenlemeyi gerektirir.

Bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi ruhun yetkinlik aşamalarını bedensel faaliyetlerin hazırlığıyla geçebilmesidir. İkinci ve daha önemli nedeni ise ruhun dönüşümünü sağlayacak bilgi ve davranışların, ancak kendi dönüşümünü gerçekleştirmiş ve başkalarının dönüşüm süreçlerini yönetebilecek insanları gerektirmesidir. Şu halde insanla ilgili olarak mutluluk ve yetkinlik sözcüklerinin hakiki anlamı bilinmeksizin bu gayeye ulaşmak mümkün olmadığından toplumu yöneten ve organize eden kimse, varlığın bütününe ilişkin makûl bir kavrayışa sahip olmalı ve bunun yanında söz konusu kavrayışı tek tek bireylerin takip edebileceği davranış modellerine dönüştürüp bireysel kabiliyetlerin gelişmesi için uygun şartları hazırlayabilmelidir. Fârâbî böylesi bir insanın metafizik ilkeyle (Faal Akıl) vasıtasız bir bağlantıya sahip olması gerektiğini söyler ve toplumsal hiyerarşiyi tamamıyla bu ilke üzerine inşa eder. Diğer deyişle Fârâbî felsefesinde toplumun hiyerarşik düzeni tamamıyla fertlerin metafizik ilkeyle ilişkisinin vasıtalı veya vasıtasız olması üzerine kuruludur ve bu durum toplumsal hayatta yöneten-yönetilen sıralamasını tayin eder.[3]

Bununla birlikte Fârâbî aslında Platon'dan beri var olan bu düşünceyi derinlemesine tahlil ederek önceki filozofların açıkça ifade etmediği iki hususa dikkat çekmiştir. Birincisi, metafizik ilkeyle bağlantının bütün olmak bakımından bütünü idrak seviyesine ulaştığı şahıslar ile belirli bir takım mesele veya meselelerin idraki seviyesine ulaştığı şahısların tefrik edilmesidir. Böylelikle Fârâbî yönetenler arasında hiyerarşik bir düzen kurmuştur. İkincisi ise ister bütüncül ister parçalı idrak olsun makûlü makûl olarak idrak etmenin yönetilen olmayı

---

2 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifî Özcan (İstanbul: İstiklâl Matbaası 1987), s. 34, 39, 61.

3 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-*Medeniyye, s. 44-45.

gereksizleştirse bile yönetici olmak için yeterli olmamasıdır. Fârâbî'ye göre yönetici olmak makûl hakikati duyulur formlara dökebilmeyi yani somut nesnelere ve iradî eylemlere dönüştürebilme yetisini gerektirir. Bu nedenle Fârâbî sudûr teorisindeki akıl-madde veya ruh-beden ayrımını esas alarak bir nübüvvet teorisi geliştirmiştir. Ona göre gerçek anlamda bilgi denilen şey, ruhun dış ve iç duyuların sağladığı hazırlık sayesinde faâl akıldan aldığı makûllerdir. Nasıl ki ruh ve faâl akıl cisimsel bir cevher değilse faâl akıldan ruha gelen makûller de cisimsel şeyler değildir. Ruha gelen makûller, ruhtan cisimsel güçlere intikal ettiğinde cisimsel formlara bürünür. Çünkü algılama özelliğine sahip herhangi bir güç, algıladığı şeyi kendi doğasına uyumlu hale getirir. Aksi halde onun kendisine ulaşan şeyi algılaması imkansızdır. Bu nedenle özü bakımından manevi bir cevher olan akıldaki makûl, özü bakımından cisimsel olan iç ve dış duyulara intikal ettiğinde cisimselleşir ve duyu organlarıyla idrak edilebilir hale gelir. İşte Fârâbî'ye göre vahiy denilen şey, Faâl Akıl'dan gelen makûlün mütehayyile gücü tarafından idrak edilmesidir. Mütehayyile gücü de cisimsel bir güç olduğundan onun idrak ettiği şeyler, ancak akıl tarafından saf olarak idrak edilebilecek makûllerin duyulur formlarıdır. Dolayısıyla mütehayyilenin idrakinin bilgi haline gelmiş formunu sadece akıl bilebilir. Fakat genel olarak insanlar makûlleri idrak edecek soyutluğa bilfiil sahip olmadığından peygamber, Faâl Akıl'dan gelen feyzi mütehayyile gücünün idrak ettiği formda insanlara ulaştırır. Mütehayyile gücünün makûlü maddîleştirmesi, pratik aklın bütün alanlarını kapsar. Zira bir peygamber, hem yasa yapma özelliğine sahiptir hem de yasayı belirli durumlara tatbik etme özelliğine sahiptir.[4] Bu nedenle de insanlar onun koyduğu yasalara uymak ve verdiği hükümlere tabi olmak sûretiyle "Faal Akıl'la vasıtalı ilişkilerini kademeli olarak vasıtasız hale" getirebilirler.

Fârâbî'nin buradan çıkardığı normatif sonuç şudur: İnsan fertlerinin en yüce mutluluğa erişebilmesi için toplumun filozof ve peygamber olan bir kral tarafından yönetilmesi gerekir. Zira yönetim, fertlerin metafizik ilkeyle irtibatının kademeli olarak "vasıtasızlaştırılmasına" elverişli bir düzenlemeyi gerektirir. Gerçek mutluluğun bilgisine ve ona götüren davranış modellerine sahip olmayan, dahası yanlış bilgi ve davranışlarla donanarak kuvveden fiile çıkışı yetkinleşme yönünde değil de yetkinlikten mahrum kalma yönünde geliştirmiş kişi veya zümrenin yönetimi, baskıcı bir yönetim olmadığı sürece bir kısım fertlerin makûlün bilgisine ulaşmaya imkan verse de insanların mutluluğa ulaşmasına vasat oluşturamaz.[5] Fârâbî'nin bu iddiasını doğru anlamak için Faal Akl'ın feyzinin niteliği ve mütehayyile gücünün işlevine ilişkin söylediklerini dikkatli düşünmek gerekir. Ona göre Faal Akıl yalın bir cevherdir, hiçbir şekilde bölünme içermez. Bu sebeple Faal Akıl'dan gelen feyiz her neye gelirse gelsin gerçekte bir tek bir anlamdan ibarettir.

---

4 Ayrıntı için bk. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 121-28, 150-72.

5 Nitekim Fârâbî'nin şehir türlerine yönelik değerlendirmeleri tamamıyla bu ilke üzerine kuruludur. Bk. *İdeal Devlet*, s. 99-120.

Bu anlamı belirli türe yahut makûle dönüştüren şey alıcının hazırlığıdır. Türsel sûretler söz konusu olduğunda feyzolan anlamı belirli bir türün formuna çeviren şey, maddede meydana gelen mizaçtır. Mizaç, Akıl'dan gelen feyzi kendi bileşimi doğrultusunda bir maden, bitki, hayvan yahut insan formu olarak kabul eder. Aynı durum bireysel insan ruhlarının hazırlığı için de geçerlidir. Gelen feyiz tek bir şey olmasına rağmen kişi her ne hususta hazırlıklı ise feyzi o hazırlık doğrultusunda kabul eder. Eğer kişi bir bitki türüyle –söz gelişi ceviz ağacıyla- ilgili bir hazırlık yapmışsa gelen feyiz onun ruhunda ceviz makûlüne dönüşür. Hazırlık, bir hayvan türüyle veya insanların bir durumuyla ilgili olabilir ve bu durumda feyiz o türün veya durumun makûlüne dönüşür. Gelen feyzin mutlak bir idraki oluşturması ve yalın haliyle anlamın kavranılması, ancak ve ancak nazarî ve amelî yetkinliğin zirvesine tırmanarak müstefâd akıl seviyesine ulaşmış kişide gerçekleşebilir. Böyle bir kimse anlamı, tikel durumlardan değil de bizzat kendisinden tanıma seviyesine ulaştığından herhangi bir tikel olgu veya durumla karşılaştığında onun makûlünü idrak etme özelliğine sahip olur. Bu idrakin, makûlün bütüne ilişkin kavrayıştaki yerini bilmeyi içerdiğini de ilave etmek gerekir. Şayet kişi, belirli bir hususta hazırlıklı olup anlamı o hususun makûlüne dönüştürmüşse onun idraki sadece o hususla sınırlı olacaktır ve anlamı yalnızca o şeyin tikellerinde takip edebilecektir.

Benzer durum mütehayyile gücünün makûlü dönüştürücü işlevi için de geçerlidir. Mütehayyile güçleri makûlün en uygun taklidini bulma ile makûlle ilişkisi kurulamayacak kadar çarpıtılmış taklitleri bulma arasında birçok dereceye sahiptir. Bütüne ilişkin kavrayışın uygun tahayyülü, çok gelişmiş ve ender bulunan bir tahayyül gücünü gerektirir. Ayrıca tahayyül gücünü içeriği duyulur dünyadan alınan formlar ile iradî fiillerin tahayyüllerinden oluştuğundan makûllere uygun tahayyüller üretebilmek için kişinin erdemli bir yaşam sürmesi gerekir. Bu anlamda teori ve pratik birbirini tamamlar. Zira erdemsiz bir insanın bütün varlığını sûretlerini kavrayabilecek bir idrak seviyesine ulaşması mümkün değildir. Fârâbî hem yönetim kademelerini hem birden fazla filozof kral bulunması ihtimalini hem de makûlün somut yasalara ve yönetime dönüştürülmesi olarak gördüğü dinler arası ilişkiyi tamamıyla bu ilke doğrultusunda belirler. Aynı dönemde birden fazla filozof kral bulunması durumunda onların farklılığı, anlamda değil anlamın belirli bir topluma uyarlanmasındadır. Bu durum gerçekte tek bir nefsin farklı durumlarda ilkesi aynı olan farklı davranışlar sergilemesi gibidir. Fakat iki filozof kral arasında mütehayyile gücünün içeriğinden kaynaklanan farklılıklar bulunabilir. Bu bağlamda bir din makûllerin daha kusursuz bir temsili iken bir başka din –yine hak din olmasına rağmen- makûllerin eksik bir temsili olabilir. Ayrıca bir kimsenin mütehayyile gücü, bütüne ilişkin bir algıya elverişli olmayıp belirli alanlarla sınırlı olabilir. Böylesi mütehayyile, yalnızca elverişli olduğu hususta makûllerin taklidini verme özelliğinde olacaktır.[6]

6 Bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 92-98.

Fârâbî'nin hiyerarşik yönetim düzeni tamamıyla akıl ve mütehayyilenin kapsam ve işlevlerine göre belirlenir. Yönetim nihai gayeye ulaşıncaya dek, her bir seviye makûlün duyulur formda aktarılması şeklinde gerçekleşir. Bununla birlikte asıl hedef, makûlün başlangıçta duyulur formda, ilerleyen süreçte duyulur formdan bağımsız olarak kavranılmasıdır. Bu hedefiyle yönetim aynı zamanda bir eğitim projesidir. Eğitimin müfredatını teorik ve pratik kısımlarıyla felsefî ilimler oluşturur.[7] Varlığın bütün kısımlarını kuşatan bu ilimlerin öğrenilmesi süreci, aynı zamanda kişinin ruhunun maddeden soyutlanması sürecidir. Birey her bir disiplini öğrendikçe onun konusu ve meseleleri hakkında maddeye bağımlı düşünmekten kurtulacak ve makûle ulaşacaktır. Bu anlamda Fârâbî bilmenin kişiyi dönüştürdüğünü ve onun ruhunu maddeden soyutladığını düşünür. Dolayısıyla ona göre eğitim ve öğretim kabaca bilgi aktarımından ibaret değildir. Zira iç aydınlanma ve soyutlanmanın eşlik etmediği bilgi aktarımı gerçekte maksadına ulaşmamış bir faaliyetten ibarettir. Daha doğru bir deyişle iç aydınlanmanın olmadığı bir eğitim faaliyetinde bilgi aktarımı gerçekleşmez. Çünkü kişiyi dönüştürmeyen bir bilgi olamaz. Şayet belirli bir eğitim ve öğretim programından geçen kimse herhangi bir teorik disiplini tahsil etmesine rağmen onda söz konusunu disiplinin makûlleri oluşmamışsa gerçekte o kimse eğitim görmemiş demektir. Bu sebeple ister örgün ister yaygın olsun her türlü eğitimin göstergesi eğitimin olduğu hususta kişinin maddeye bağımlı düşünmekten kurtarılmasıdır. Kişi maddeye bağlı düşündüğü oranda Faâl Akıl'la ilişkisi vasıtasızlaşır. İlişkinin vasıtasızlığı, teorik ve pratik ilimleri tahsil sürecine bağlı olarak parçadan bütüne doğru seyreder.

Felsefi ilimlerin varlığın bütününü kavrama projesi olarak tasarlandığı ve pek çok alt alandan oluştuğunu düşündüğümüzde bütüne ilişkin kavrayışın ve soyutlanmanın çok az insan tarafından gerçekleştirilebileceği açıktır. Bu güçlüğü görmek için mevcut olmak bakımından mevcudu konu edinen metafiziğin felsefî ilimler hiyerarşisindeki yerine bakmak yeterlidir. Bilindiği gibi metafizik felsefi ilimlerin zirvesinde bulunur. Her ne kadar metafizik teorik ilimler arasında yer alsa da metafiziği tahsil aşamasına gelmek, sadece fizik ve matematik ilimlerde değil amelî disiplinlerde de yetkinleşmeyi gerektirir. Zira bir felsefe öğrencisinden beklenen, önce mevcudun cisimlik ve cisimsellik gibi daha özel bulunuşları

[7] Pratik felsefi ilimler kapsamına dinî ilimler de girmektedir. Zira Fârâbî vahyi mütehayyile gücünün işlevi olarak değerlendirdiğinden dini pratik aklın kapsamına sokmuş ve dinî ilimleri de esas itibariyle peygamberin sözlerinden çıkarımlar yapmayı amaç edinen pratik disiplinler olarak görmüştür. Böylece felsefî ilimlerin geleneksel tasnifini koruyarak ilimleri teorik ve pratik olarak iki ayırmış, metafizik, matematik ve doğa ilimlerini teorik kısma; ahlak, ev idaresi, siyaset, fıkıh ve kelamı da pratik kısma dahil etmiştir. bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949), s. 43-113. Fârâbî'nin tasnifi hakkında ayrıntılı tahliller için bk. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1992, s. 46-64; Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, s. 48-68, 121-28, 150-72. Fârâbî'nin tasnifinin İslamda bilimler tasnifi tarihindeki yeri için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 2011/1, s. 541-543.

kavrayıp bunlara eşlik eden ahlakî melekelerle donanması, ardından metafiziğe geçerek mevcut olmak bakımından mevcudu kavrayıp bunun gerektirdiği ahlakî melekeyle donanmasıdır. Böylece o, filozofluk merdiveninin son basamaklarına ulaşarak ahlakta adaleti ve bilgide varlığı tahakkuk etmiş olur. Fakat Fârâbî toplum yönetimi söz konusu olduğunda bu seviyeyi dahi yeterli görmez. Bu duruma ilaveten kişi bilgi ve davranışlarını yasalara dönüştürmesini sağlayan bir tahayyül gücüne sahip olmalıdır. Bu ise ruhun bilgiyle donanmasının gerektirdiğinden çok daha fazla mizaca bağlıdır. Diğer deyişle güçlü bir tahayyül, herhangi bir eğitim-öğretim sürecinin sonucu olmaktan ziyade mizacı oluşturan unsurların dengesinin bir sonucudur. Bu nedenle peygamber, Fârâbî felsefesinde Allah tarafından desteklenen[8] veya "hiçbir mantık kuralını bilmediği halde mükemmel bir akla sahip olduğu için asla yanılmayan kimsedir"[9]. Eğer hakikat araştırmasının sonucu, bütünün bilgisine, bu bilgiye uygun ahlaka ve böylesi bir bilgi ve ahlaktan yoksun insanları aynı seviyeye taşıyacak bir örgütleme gücüne sahip olmak ise bunun ulaşılması çok güç bir hedef olduğu ve hiç de ekonomik olmadığı düşünülebilir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinleri, bir filozofun ancak birkaç yüzyılda bir çıkacağını, ilaveten peygamberlik özelliklerine sahip birinin çıkmasının daha uzun bir süreyi alabileceğini düşündürür. Ancak Fârâbî'nin siyaset teorisi onun zihninde bunun zamansal bir mesele olmadığını göstermektedir. Çünkü bütün zorluklara rağmen Fârâbî filozofluk ve peygamberlik özelliklerini kendinde toplayan bir kralın yönetiminden umutludur. Filozof kral, hakikatin öğretimini örgütleme ve adaleti tevzi etme yeterliliğine sahip olduğundan toplumun yönetimi onda olduğu takdirde bireylerin gelişim süreci zorunlu olarak metafiziğe ve adalete doğru yönelecektir. Diğer deyişle kuvveden fiile çıkışın yönü, bireyin şehvet yahut öfke gücünün diğerlerini bastırması şeklinde değil, akıl gücünün makûlü kavraması, şehvet ve öfke gücünün ise gerek makûlü almaya hazırlayıcı davranışlar gerekse makûl alındıktan sonra ona uyumlu davranışlar üretmesi şeklinde olacaktır. Böylece toplumu oluşturan fertler burhân, cedel, hitabet, safsata ve şiir seviyelerinden herhangi birinde bulunsa bile bütün olarak toplum, filozof kralın yönetiminden dolayı burhânî seviyede olacaktır.

Burhânî seviye, Fârâbî felsefesinde toplumun kemalini ifade eder. Fârâbî bu seviyedeki topluma "erdemli şehir" (el-Medînetü'l-Fâdıla) adını verir ve olası bütün rejim türlerini toplumun burhânî seviyeye ulaşmasını mümkün kılan şartlar bakımından değerlendirir.[10] "Şehir" terimi açıktır ki İslam siyaset felsefesinin Platon'dan tevarüs ettiği terimlerden biridir. Bilindiği gibi Platon ideal bir yönetimin ancak sınırlı bir coğrafya ve nüfusa sahip toplumda gerçekleşebileceğini

8 Peygamber ve ilk reisin Fârâbî felsefesindeki yerine ilişkin ayrıntılı bir anlatı için bk. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), s. 296-301.

9 Bk. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Maarif Basımevi 1955), s. 71.

10 Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık 2008), s. 69 vd.; *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrık 1986), s. 43 vd.

düşündüğü için şehir kavramını tercih etmişti. Fârâbî her ne kadar belirli bir yazım geleneğini dikkate aldığı için bu kavramı kullanmayı sürdürse de onun felsefesinde şehir kavramı belirli bir coğrafya ve nüfusa sahip küçük ölçekli toplumsal düzeni değil, ekonomik, siyasi ve sınıfsal ilişkiler bakımından gelişmiş bir toplumsal organizasyonu yani bir devleti ifade eder. Şehir veya devlet, insanlar arasında büyük bir iş bölümüne dayandığından, hakikatin bütün olarak kavranmasına imkan veren şartların oluşturulabileceği yegane ortamdır. Fakat bu imkan tam da şehir yönetiminin hakikat bilgisine göre oluşturulması durumunda gerçekleşir. Zira bütünün idraki bütüne uygun bir yapılanmayı gerektirir. Bu bağlamda Fârâbî felsefesinde şehrin veya devletin örgütlenişi âlemdeki düzenin insanî seviyedeki bir temsilidir. Filozof kralın yönetimdeki konumu, Tanrı'nın varlık hiyerarşisindeki konumuna benzer. Nasıl ki Tanrı'dan gelen feyiz akıllar ve nefisler yoluyla cisimler dünyasına taşınıyor ve somutlaşıyorsa filozof kralın hakikat bilgisi de idari bir yapılanma ve hiyerarşi sayesinde bireysel faaliyetlere dönüşür. Nasıl cisimler dünyasındaki bütün hareketler feyzin Faal Akıl'dan gelmesi için bir hazırlıktan ibaretse burhânî seviyede bile toplumdaki bütün düzenlemeler ve çabalar bireysel bir nefsin Faal Akıl'dan feyiz alması için bir hazırlıktan ibarettir. Nefsi kuvveden fiile çıkaran herhalükarda metafizik ilkedir. Faal Akıl'dan feyiz gelmesi için kişinin gerekli hazırlıkları yapması ve engelleri kaldırması gerektiğinden filozof kral feyzi kabule vesile olacak ortamı hazırlamalı, engelleri kaldırmalıdır ve yetkinleşme sürecini hızlandırıcı tedbirlere başvurmalıdır.

Sonuç

Fârâbî'nin erdemli şehrinin bir ideal devlet projesi olduğu söylenir. Hatta toplum ve devlet teorisinin İslam'daki öncü isimlerinden İbn Haldûn böylesi bir devlet anlayışını gerçeklikten kopuk olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Fakat Fârâbî felsefesi hakikatin makûl olduğu üzerine kuruludur. Yani hakikat denilen şey, Fârâbî'ye göre insanın kendisini içinde bulduğu duyulur dünya değildir. Evet, duyulur dünya vakidir ve bizim irademizden bağımsız olarak vardır. Bu anlamda hem duyulur dünyanın kendisi hem de duyusal hazlar ve maksatlar dışta sübûta sahiptir. Fakat saf varlık anlamına yakın olarak var olanlar ve bu nedenle hareket ve sükûna konu olmadan kalıcı gerçekliğe sahip olan şeyler, cisimler veya cisimseller değil, aklî cevherlerdir. İnsan da aklî bir cevher olma kabiliyeti barındıran ruha sahiptir. Fârâbî'nin toplum ve siyaset felsefesinin bütün amacı, hayatı ruhun aklî bir cevher haline getirilmesi hedefi doğrultusunda yönlendirmek ve ferdin bekâsını temin etmektir. Bu hedef ise hiç kuşkusuz kendisinin aklî bir cevher haline gelmesine ramak kalmış yani bedenle birlikteliğin dışında herhangi bir engeli bulunmayan bir filozofun rehberliğini gerektirir. Bu haliyle Fârâbî'nin erdemli şehri, filozoflar topluluğunun oluşturduğu bir şehir değil, hakikat bilgisi ve adaletli davranış anlamında felsefenin egemen olduğu bir şehirdir. Dolayısıyla bu teori, ütopik bir proje değil, varlıktaki hiyerarşik düzeni insan hayatında görmeye çalışmak anlamında "estetik" ve insan hayatını metafizik prensipler doğrultusunda düzenleme mücadelesi anlamında "devrimci" bir projedir. Projenin nihai maksadı,

erdemli insandır. Zira insanın en yüksek yetkinliği herhangi bir yapı yahut müessesede değil, bizzat insanın ruhunda tahakkuk eder. Dolayısıyla ferdin yok edileceği her türlü toplumsal yapılanma gayrı meşru sayılmalıdır. Böylesi bir yapılanma, yasalara birebir uygun dahi olsa dahi savunulamaz. Çünkü yasalar, hakikat bilgisinin sonucu olmakla birlikte maddî şartlara bağlı olarak değişkenlik arz etmelidir. Filozof kralın yönetici olduğu bir toplumda nihai amaca doğrudan veya dolaylı olarak uygunluk arzetmeyen bir yasa olamaz. Şu halde bizzat hakikat bilgisinin ve ferdin bu bilgiyle donanmasının dışındaki her şey erdemli şehir için bir vesileden ibarettir.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

"Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), s. 296-301.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949;

İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Maarif Basımevi 1955;

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi 1956;

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşrık 1986;

Fârâbî, *İdeal Devlet el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları 1997;

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınlığı1980;

Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993;

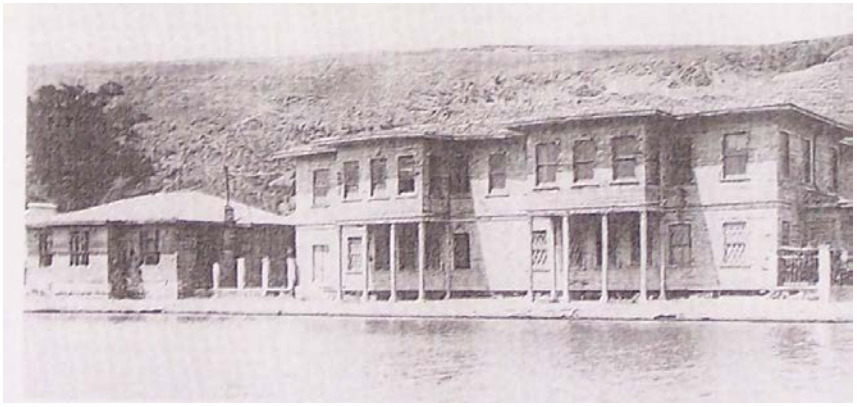
Fârâbî, *el-Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifî Özcan, İstanbul: İstiklâl Matbaası 1987;

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2008.

Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 2011/1, s. 541-543.

İSLAM KENTLERİ VE KENTLEŞME OLGUSUNUN GELİŞİMİNDE BİR ODAK NOKTASI OLARAK TEKKELER[*]

Mehmet ULUKAN[**]



Şekil 1 Bahariye Mevlevihanesi, Eyüp[1]

Özet

Kent ve kentlileşme insanoğlunun var olması ile başlayan bir olgudur. Sosyal bir varlık olan insan, sadece kendi barınağını inşa etmekle kalmamış, içinde yaşayacağı yerleşimleri de dizaynetmiştir. Tekil barınağında fiziksel olarak ihtiyaç duyduğu mekanları oluştururken içinde yaşadığı yerleşimde de ortak ihtiyaç duyulan mekanları meydana getirmiştir. Hiç şüphesiz ilk insandan günümüze insanoğlunun gerek bireysel gerekse toplumsal olarak ihtiyaç duyduğu en önemli mekanizmalardan biri ise dindir. Her toplumda az veya çok etkisi görülen inanç olgusunun kentlerdeki somutlaşmış hallerini ise dini yapılar oluşturmaktadır.

---

[*] Bu makale "Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu"nda (28-29 Eylül, 2012, Isparta) sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

[**] Y. Mimar, Araş.Gör., İstanbul Teknik Üniversitesi.

[1] Aksoy, P., Çamlıcalı Mehmed Efendi Tekkesi Restorasyon Projesi, İstanbul Teknik Üniversitesi FBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

İslam kentleri İslami yaşamın kentsel ölçekteki yaşana bilirliğin birer sembolüdürler. Müslüman halkın yaşadığı bir kent ile diğer dinlere mensup insanların yaşadığı kentleri birbirinden ayıran yapıların başında dini yapılar gelir. Tekke yapıları da dini yapılar grubunun özellikle islam kentindeki önemli yapılarından biridir. Bu çalışmada tekke yapılarının kent dokusunda üstlendiği işlevler ve bunun önemi ile günümüzde ortadan kalkmaları neticesinde oluşturduğu eksiklik ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam, İslam Kenti, Şehir, Tekke

THE CITIES OF ISLAM AND THE *TEKKE*S IN THE DEVOLOPMENT OF URBABANIZATION PHONOMENON AS A FOCAL POINT

Absract

Urban and urbanization are a phenomenon that started with the existence of human beings. The man is a social being, not only built his own shelter, but also has designed to live in the settlements. Whereas creating places for the physical needs of single shelter in which he lived also gave rise to the common places are needed at settlement. As needs in the human being from the first man today one of the most important mechanisms is no doubt the religion both individually and socially.

In every society the embodiment in the urban of the effect of more or less of belief phenomenon is the religious buildings. Islamic cities are symbols of the feasibility of performing Islamic life in a scale of urban. Segregation from a city where the Muslim population people other cities where people of other religions is religious structures that one of the structures is at the beginning. Tekke structures are one of a group of religious buildings, especially in Islamic architecture, is one of the most important buildings in the city. In this study, the importance of functions and structures of tekkes in urban texture is inspected and the deficiency as a result of destroying of this structure is considered nowadays.

Key words: Islam, Cıty of Islam, City, Tekke

Giriş

İlkel toplumlardan günümüze değişen ve gelişen fiziksel bir altyapı ve artan insan popülasyonu ile globalleşen dünya şartları altında şekillenen kentler, kimi zaman kontrollü ve planlı, kimi zaman da kontrolsüz, plansız, zaruretler çerçevesinde az gelişmiş veya gelişmemiş ilkel şehirleri oluştururlar. Kuruluşları antik çağlara kadar uzanan kentlerde katmanlaşmaları görmek ve kentin gelişimini izlemek mümkündür. İstanbul, Hattuşaş, Truva gibi birçok kentimizde kent katmanlarına rastlamak mümkündür.

Şehir veya Kent Arapça da "Medine" kelimesi ile ifade edilmektedir.[2] Kelimenin kökenine bakıldığında "medeni" kelimesi ile aynı kökten geldiği ve Türkçe'mizde "medeniyet" olarak sıkça kullanılan ve gelişmişliği ifade eden bir kelime olduğu görülmektedir. Medine şehrinin özgün isminin "Yesrib" olduğu, fakat İslamiyet'in gelmesiyle medeniyete kavuşmanın bir neticesi olarak Medine ismini aldığı bilinmektedir. Günümüzde "şehir" veya "kent" kelimeleri ile ifade edilen bu kavramlardan Osmanlı'da daha çok Farsça'dan gelen "şehir" kelimesi tercih edilmiştir[3].

Şehirlerin nasıl ortaya çıktıklarını tek bir sebep- sonuç ilişkisine indirgemek olanaksızdır. Kimi zaman tek bir yerleşimin büyüyerek bir kent oluşturmasıyla, kimi zaman önem atfedilen bir varlığın etrafında, kimi zaman salgın hastalıklardan kaçarak daha güvenli bir yer arayışı ile, kimi zaman da kent kurulmasının bizzat hakim bir güç tarafından irade edilmesi ile kentler kurulmuştur.[4] Anadolu kentleri birçok yönleri ile diğer coğrafyalardaki kentlere benzerlik arz etse de kendine özgü yönleri ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Batı daki birçok kentin bir meydan ve bir meydana açılan cadde ve sokaklar oluşturmasına karşı Osmanlı kent dokusu daha küçük odaklı merkezler ve daha organik sokak ve cadde biçimlenişlerinden oluşmuştur. Osmanlı'dan günümüze gelindiğinde ise kentler tarihi kent merkezleri etrafında gelişmiş, modernite arayışları ve çağdaş mimari uygulamalarına bu tarihi kent merkezleri etrafından başlanılmıştır.

İslam Mimarisi ve Kent Olgusu

İslam mimarisi "Kutsal Sanat"ın bir disiplinidir.[5]İslam mimarisi ve kenti'nden bahsedilirken esasen bu kutsal sanatı sadece cami, tekke, türbe gibi dini mimaride değil yaşamın tüm alanlarına ait biçimlenişlerinde görmek mümkündür. Tek bir Allah'a inanışın ifadesi olan tevhit anlayışı mimariye de yön vermiştir.[6] Batıda iddialı, gurur verici, ihtişamlı, insanı yücelten yapıların ve şehirlerin yerine İslam ülkelerinde batının tam tersine mütevazi, ihtişam ve debdebeden uzak, insanın faniliğini çağrıştıran, sade birer yapı olmuşlardır. En ihtişamlı kabul edilebilecek anıtsal camilere bile bakıldığında çağdaşı Batının dini mimarisinin yanında çok mütevazi yapılar oldukları görülmektedir. İslam düşünce ve akidesinin mimariye ve kentsel oluşuma yansımalarını işlevsel olarak da takip edebilmek olasıdır. Örneğin; erkek ve kadın mahremiyetine saygılı olarak evlerin tasarlanması bütün bir İslam Coğrafyası'nda özellikle de Osmanlı topraklarının tümünde

---

2 http://www.turkcesozlukler.com/ceviri.aspx?i=ar&uid=2&uad=Arap%u00e7a erişim tarihi:30.08.2012

3 A.g.e.

4 Özcan, K., Anadolu'da Selçuklu Kentler Sistemi ve Mekânsal Kademelenme, METU JFA 2006, Sayı:2 (23/2), Sayfa: 21-61

5 Barkan, Ö.L., İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,Vakıflar Dergisi, s. II, Ankara, 1942, sf. 279-304.

6 Cansever T., islamda Şehir ve Mimari, İstanbul, 1997,

gözlenebilen bir yapıdır. Evler harem ve selamlık olarak tasarlanmış, dinen haram olan yabancı erkeklerin hareme girmesi engellenmiş, daha da ötesinde evlerin sokakla ve birbirleri ile olan ilişkilerine bile İslami yaşamın etkileri yansımıştır[7].Dinen çok önem verilen komşuluk ilişkilerinin bir tezahürü olarak neredeyse birbiri ile iç içe geçmiş evlerden kurulu mahalle örgüsü İslam kentlerini diğer kentlerden ayıran farklardan sadece biridir. Bu iç içeliğe rağmen aynı zamanda çok iyi korunabilen mahremiyet ise üzerinde ayrıca durulması gereken konulardan biridir.

Tek yapı ölçeğinden kent ölçeğine varıncaya kadar inancın etkilerinin izini sürmek olasıdır. Bunun da ötesinde İslami mimarinin biçimlenişini yapım tekniği ve hatta yapım malzemesine kadar götürebilmek mümkündür. Avrupa da zaman zaman değişen akım ve düşünce sistemlerine bağlı olarak farklılaşan mimaride malzeme kullanımı, örneğin; Gotik bir yapıda taşın doğal yapısı ve karakteri kaçınılması, saklanması gereken bir şey olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda kiliselerin karanlık olarak inşa edilmeleri ve gölge oyunları ile taşın doğal yapısının gizlenmeye çalışılmasına karşılık, İslam mimarisinde aynı malzeme bütün doğasıyla kaçınılmadan, abartılmadan özgün işlevi neyse o şekilde kullanılagelmiştir. Bu da yapının malzemesine ve tekniğine bir kutsiyet atfedilmemesinin bir İslam akidesinin gereği olduğunu ifade etmektedir. Kentlerde ise organik sokaklar, birbiri ile saçakları neredeyse değecek kadar yakın inşa edilen evler, sokaktan dış duvarla ayrılan iç bahçeler[8]…hepsi aslında İslami düşünce ve yaşantının kente yansıyan birer örnekleridir.

Osmanlı Kenti ve Tekke

Osmanlı kentlerinin biçimlenişlerinde genelleştirme yapılabilecek bir homojen yapıdan bahsetmek olanaksızdır. Osmanlı'da fetihler sonucu ele geçirilen şehirler var olan zenginlikleri ile muhafaza edilmiş, kendine ait tarihsel sürecin izler taşıyan kent dokuları ise gereksinimlere bağlı olarak şekillendirilmiştir. Örneğin İstanbul un fethinden sonra İslamlaşan ve "İslambol" adını alan "Konstantiniyye", kent halkının yaşamlarına, hak ve özgürlüklerine saygı duyularak ancak Müslüman halkın da kimi zaman Anadolu'nun diğer şehirlerinden getirilmesi ile Türk-İslam kenti haline getirilmesi, var olan kültürler ile yeni gelen kültürün kaynaşması oldukça başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Hakim zümre olan Müslüman Osmanlı halkının ibadet gereksinimini karşılamak amacıyla, yoğun olarak kullanılmayan kilise ve manastırlardan bazıları cami haline getirilmiş, ve şehrin en güzel yerleri olan mekanlar ya askeriyeye ya da tarikat mensuplarına verilmiştir. Aya-Marina manastırının Baba Haydar dervişlerine verilmesi örnek olarak gösterilebilir. Müslüman halk daha çok "Sur İçi" ve sonraları Eyüp bölgelerinde yoğunlaşmış,

---

7 Demirci, M., http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d202s044m1, erişim tarihi: 25.08.2012

8 Cansever T., İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, Yılmaz Can, Ankara, 1995

gayri Müslim halk ise gündelik yaşantısına devam etmiştir. Galata- Pera, Sarıyer, Boğaziçi, Pangaltı, Şişli gibi bölgelerde Müslüman popülasyonu son yüzyıla kadar oldukça az olmuş, buralar gayrı Müslüm halk ve azınlıklara bırakılmıştır.[9]

Aynı gelişimi Anadolu'da ki birçok kentte de görmek mümkündür. Orta Asya'dan göç ederek Anadolu ya gelen Türkler göç ettikleri coğrafyaların da zenginliklerini beraberinde getirmişlerdir. Horasan, Mavera-ün Nehir, Acem-i Irak, Hint gibi kültürlerin ve bu ülkelerdeki İslami düşünce çeşitliliği ile Anadolu da karşılaşılan Roma- Yunan kültürlerini birleştirmeyi başarmışlardır. Bu sentez neticesi ile diğer coğrafyalardaki islami düşünce ve anlayışları daha açık fikirli bir Türk- İslam modelini oluşturmuştur [10]. Fethedilen kentlerde Türkleştirme, İslamlaştırma faaliyetlerinin izleri görülebilmektedir. Bu noktada dikkate alınması gereken kurumlar ise fethedilen veya fetih öncesi buralarda kurulan tekke yapılarıdır. İstanbul'da gayri Müslim halkın yoğun olarak yaşadığı Galata ve Pera da Galata Mevlevihanesi başta olmak üzere birçok tekke yapısının olduğu görülmektedir. Bu bölgedeki tekkelerin varlığı tıpkı diğerlerinde olduğu gibi fetih öncesi yerleşik halkın fethe hazırlanması, yani bir nevi silahsız öncü kuvvetler ile halkın gönlünün fethedilmesidir. Anadolu ya gelen ilk Türklerin "alperenler" adıyla anılan "erenler" yani tekkeye mensup dervişler olduğu bilinmektedir.[11] Aynı işleyişi Osmanlı'nın ulaştığı birçok coğrafyada görmek mümkündür. Nitekim Balkanlarda halen varlığını sürdüren tekke yapıları buralara fetih öncesi veya fetihler ile birlikte dervişlerin geldiğini gösteren iyi birer örnektir.[12] Yeni fethedilen topraklarda veya ordunun gideceği güzergahta kurulan tekkelerin halkın İslamlaşması adına üstlendiği misyonun yanında kentsel işlevler yüklendiklerini de görürüz. Viranelik, terk edilmiş yerleri iskan etmek, kırlarda, emniyet ve konaklama görevi ifa etmek, ıssız ve korkulu yerlerde, özellikle hudutlarda gözetme görevi yapmak, ticaret ve seyahat yolları üzerinde gelip geçen kişi veya gruplara, Allah rızası için çeşitli kolaylıklar sağlamak bu işlevlerden sadece birkaç tanesidir.

Sonraları güçlü bir devlet haline gelen Osmanlı Devleti'nde, kent merkezlerinde sayısı artan tekke yapıları, İslami düşüncenin bir bakıma kente yansıması, kentin maneviyat merkezleri olarak görülebilir. Osmanlı kentinin şekillenmesinde tekkelerin rolü göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. [13]

---

9 Özcan, K., Anadolu'da Selçuklu Kentler Sistemi ve Mekânsal Kademelenme, METU JFA 2006, Sayı:2 (23/2), Sayfa: 21-61

10 Özcan, K., A.g.e.

11 Kaya D., Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/dogan_kaya_sivas_anadolu_erenleri.pdf, erişim tarihi: 23.08.2012

12 Barkan, Ö.L., İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,Vakıflar Dergisi, s. II, Ankara, 1942, sf. 279-304.

13 Barkan, Ö.L., a.g.e.

Osmanlı kentleri ile batı kentlerinin karşılaştırmasında; Batıda Kilise-meydan akslı kent oluşumuna karşılık Osmanlı kentinde Cami-küçük meydan aksının geldiği daha önce de zikredilmişti. Ancak bu karşılaştırmada Batıda görülen kent meydanı- kültür- sosyal yaşam oluşumuna Osmanlı kent odağını oluşturan Cami ve cami meydanları örtüşmezler. Günümüz işlevine göre geçmişte daha işlevsel oldukları şüphe götürmeyen camilerin sosyo-kültürel faaliyetleri, halk ile daha sağlam kaynaşmaları aslında tekkelerce yerine getirilmiştir. Bazen bir cami ile de bütünleşen tekkeler maneviyat ve gündelik yaşamın birleştiği mekanlar olagelmiştir. Bu yönüyle de günümüzdeki tekke anlayışından oldukça farklılık arz eden birer kurumdurlar.

Kentin Odak Noktası olarak Tekkeler

Batıda tamamen bireyselliği ve egoizmi yansıtan mimarinin aksine komşusu ile hemhal, bir elin parmakları gibi dizilmiş mütevazi sivil mimari hem malzemeleri hem biçimlenişleri hem de kent dokusu ile ilişkileri ile İslami düşünce ve hikmet ufkunun birer iz düşümü olmuşlardır. Uzun ömrü ve bitmez tükenmez arzu ve emelleri temsil eden taş malzeme yerine kullanılan ahşap, kerpiç gibi kısa ömürlü ve ucuz malzeme bir bakıma insanın da fani olduğunu hatırlatan, hayatın gelip geçiciliği hatırdan çıkartmayan mimari malzemelerdir[14]. Bu bağlamda İslami düşünce ve tevhid anlayışının diğer inanç sistemlerinden farklarından biri; inancın hayata kolayca geçirilebilmesi ve körü körüne bir inanış ve ezberciliğe dayanan değil, aksine anlama, kavrama, fikir geliştirme ve çözümleme tabanlı olmasıdır ki; bu da herhalde islami düşüncedeki "hikmet" kavramının bir yansıması olsa gerektir. Binaenaleyh bir bütün olarak küçük birer kentçik olarak tarif edilebilecek tekke yapıları da günlük yaşantıda görülen bütün bu İslamiliği ve hikmeti özünde barındıran yapılardır[15]

Tasavvuf; yaşam şekli olarak ortaya çıkıp tarikat biçiminde teşkilatlanmaya başladıktan sonra, önceleri ribat, daha sonraları hankah, tekke ve zaviye olarak isimlendirilen müesseseler kurularak faaliyetlerini organize etmeye başlamışlardır.[16] Tekke; sözlük anlamı itibarı ile "dayanma, dayanacak yer" manalarına gelmekte[17], günümüz kullanımda ise "cami ve mescitler dışındaki tarikat zikir, ayin, ve sohbetlerin yapıldığı binalar" ı ifade etmektedir[18] Osmanlı'da bahsi geçen kullanımların tekke yapılarındaki farklılıklara işaret ettiği de unutulmamalıdır. Örneğin; "gülşenîhane, kadirîhane, kalenderhane ve mevlevîhane" yapının belirli bir tarikata veya zümreye ait olduğunu, "âsitâne" ve "zâviye" ise

14 Turgut Cansever, islamda Şehir ve Mimari, İstanbul, 1997

15 Kara M., Din Hayat Sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul, 1990

16 Gölpınarlı, A., 2000. Tasavvuf, Milenyum Yayınları, İstanbul.

17 Özalp, A., 2003. Şamil İslam Ansiklopedisi, www.sevde.de/islam_Ans/T/46.htm, erişim tarihi: 24.10.2004

18 Sofuzade S.H., 1975. Nuhbet-ül Adab, Salah Bilinci Kitapevi, İstanbul

yapıların, bağlı bulundukları tarikat içindeki statülerini ifade eder.[19] Tekke ifadesi ise daha genel bir kullanım olup küçük veya büyük kompleks ya da tek bütün tarikat yapılarını kapsayan bir kelimedir[20] İlk tekkenin yapımının 7. ile 8. yüzyıllar arasında, islam düşünce ve etnografik yapının çeşitlenmesi ve farklılaşması sonucu insanları öze, hakikate yönelmeye çağıran birer kurum olarak önemlerinin arttığı ve yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir[21]. Devlet idaresinin baskı ve zulme dönüştüğü karışık bir dönemde islami düşünce ve anlayışta da insanlar arasında çekişmeler yaşanmış, imani düşünceyi Hz. Peygamber zamanındaki şekliyle muhafaza ve insanı ruhun kemalatına ulaştırma adına dünyevi bağlardan uzaklaştırmayı yol ve prensip haline getiren tekkeler giderek artan bir ilgi ve alakaya sahne olmuştur. Tekkede "nefis" denilen insan ruhunun kötülüğü emreden yönleri ve karakterindeki olumsuzlukları terbiye etme, insani mükemmeliyete iman ve ibadet ile ulaştırma amacı güdülmüş, bu amaç ve bu amaca götüren tekke faaliyetleri zamanla Müslüman halk tarafından çok rağbet görmüş bunun neticesinde de tekkeler İslam coğrafyasının en ücra köşelerine kadar yayılmıştır. Tekkeler bu faaliyetlerinin yanında dinin yayılmasında da büyük rol oynamış, dinin özü ile insanın erişmesi gereken kemalat ufku buralarda birleşmiş, bunun sonucunda ise ruh inceliğinin bir tezahürü olan, sanat, musiki gibi sanatlar da tekkelerde icra edilmiştir. Tekkelerin kapatıldıkları 20. Yy başından günümüze kadar varlığını sürdürebilen tekke musikisi giderek artan ilgi ve alaka ile hala vazgeçilemeyen sanat eserleridir. Bir İslam kenti olan İstanbul'da kapatılmaları öncesi sayıları 300'leri geçen tekkeler, sadece zikirlerin icra edileceği mekanlar olmamış, bunun yanında bulunduğu bölgede günümüz kentlerindeki kültür merkezlerinin üstlendiği rolleri de üstlenen birer merkez olmuşlardır[22]. O dönemde kentin merkezinde veya kırsalda faaliyetleerini sürdüren bir Tekke aynı zamanda;

- Bir ibadet mekanı,
- Okuma, yazma ve dini ilimlerin öğretildiği, İslam büyüklerinin eserlerinin talim edildiği bir nevi mektep,
- Din büyüklerinin dini, ilmi ve edebi konularda sohbet ettikleri bir ilim meclisi,
- Misafirlerin ücretsiz ağırlandığı bir misafirhane,
- Hastaların,sakat,düşkün ve çaresizlerin barındırıldığı, bakımlarının yapıldığı bir tür darü'l-aceze,
- Fakirlere, yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine yiyecek dağıtılan bir çeşit imaret,

---

19 Tanman M.B., Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler, Türkler Ansiklopedisi C.12 Sayfa:149-161.

20 Tanman M.B, a.g.e.

21 Kara M, A.g.e,

22 Gölpınarlı, A., 2000. Tasavvuf, Milenyum Yayınları, İstanbul

- Haber alınıp haber ulaştırılan, özellikle Osmanlı döneminde halkın ihtiyaç ve şikayetlerinin idari makamlara, idarenin isteklerinin de halka iletildiği bir meclis,[23]

- Zamanın önemli eserlerini bulunduran bir kütüphane,

- Gençlerin spor yaptığı ve çeşitli spor eğitimlerinin verildiği bir çeşit spor ve gençlik teşkilatı, helal sınırı içinde eğlenme yeri,

Ve en temel işlevi olarak;

- Ruhun terbiye edilmesi amacıyla inziva mekanlarını barındıran yapılardır.[24]

Tekkeler, fetih sonrasında çoğunlukla hayırlarını ebedileştirmek ve topluma faydalı olacak işleri yaygınlaştırmak isteyen gönüllüler tarafından inşa ettirilmiş, işleyişini finanse etmesi için de çok zengin vakıflara bağlanmışlardır.[25].Tekkenin yapımını üstlenen şahıs diğer hayır kurumlarında olduğu gibi, aynı zamanda bir de vakıf kurarak tekkeye bağlamış, böylece tekkenin işleyişi esnasında karşılaşılabilecek maddi külfetler devlete külfet olmaksızın baştan çözülmüştür. Osmanlı'nın son dönemlerinde padişahların yoğun ilgilerinin gözlendiği tekke yapıları maddi destek gerektiren faaliyetlerini devam ettirmekte zorlanmamış, hatta mimari olarak da daha gösterişli yapılar inşa edilmiştir. (Örneğin; Beşiktaş Ertuğrul Tekke Şazeliyye tekkesi.) (Şekil 2)

Şekil 2 Ertuğrul Tekke, Beşiktaş. Restorasyon Sonrası[26]

[23] Kara M., Din Hayat Sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul, 1990

[24] Kara M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999

[25] Beyoğlu, S., 2003. Milli Mücadele ve Özbekler Tekkesi, http://www.uzbekistanerk.org/Erkinfo1806032tr.htm.

[26] http://gursoygrup.com.tr/haber/index.php/istanbula-gorevimizi-yaptik.html erişim tarihi: 20.08.2012

Bir İslam kenti olan İstanbul'da ve benzer olarak Anadolu kentlerinde bahsi geçen sosyo-kültürel ve dini faaliyetlerin gerçekleştiği Tekke yapıları İslam toplumunun birer fenomeni haline gelmişlerdir. Kent dokusunun herhangi bir noktasında inşa edilebilmeleri, yapıların gösterişten uzak ve çok sade yapılar olmaları, devlet erkanı ve hayırsever vatandaşlar tarafından sübvanse edilmeleri Cumhuriyetin ilanı sonrası kapatıldıkları 1925'li yıllara kadar kent içinde giderek artan bir sayıya ve ilgiye ulaşmasına neden olmuştur. Kapatılmaları sonrası uzun zaman bakımsızlık ve ihmaller sonucu bir çoğunun yok olmasına rağmen bugün Anadolu'nun hemen her köşesinde geride kalan tekke örneklerden birini bulabilmek mümkündür.

Resmi olarak kapatılmalarının ardından ifa ettiği işlevler de dağılarak yok olan tekkeler, yapıları itibarı ile çok sade gösterişsiz ve basit malzemelerden yapıldıkları için anıtsal yapı olmamışlardır. Bu nedenle kapatılmalarının ardından çoğunun yıkılarak yok edilmesi, içlerindeki değerli eserlerin ya talan edilip ya da yok pahasına satılmalarına sebep olmuştur.[27]

Faaliyetlerini yoğun bir şekilde devam ettirdikleri 17.yy dan 20. Yy a kadar kent dokusunda islami akidenin yoğun olarak yaşandığı mekanlar olan tekkeler, en başta iman ve tevhid düşüncesinin insanlara en güzel şekilde öğretildiği birer kurum olmuşlardır. Batılı bir düşünürün ifadesi ile "Osmanlı döneminde tekkeler, halkın dinin tadını çıkardığı yerler" haline gelmiştir.[28] Zikir ve sohbet meclisleri ile Yüce Yaradana iman ve ibadetin zikir ile talim edildiği, Hz. Peygamberden öğrenilen pratiklerin ise yaşama geçirildiği, bu talim ve terbiye sonucunda latifleşen,imanı inancı pekişen insanların ruh güzelliklerine ev sahipliği yapan tekkeler, icra edilen sanatlar ile de bulunduğu sokak, mahalle ve semti güzelleştiren birer odak yapı haline gelmişlerdir.[29] En güzel hat sanatları, en nadide ebru çalışmaları ve eşsiz musiki besteleri bu kurumlarda bu yapılarda icra edilmiştir. Günümüzde sanılanın aksine devlet ile problemi olmayan ve millet ile devletle iç içe olan tekkeler, dünya menfaatinin elde edilmeye çalışıldığı yerler değil, aksine elde edilen bir dünya menfaatinin dahi toplum ile paylaşıldığı yerlerdir.[30] İslami düşüncenin bütün bir toplumca kabul gördüğü dönemlerde kent dokusunun insanı kalp ve ruhun zirvelerine taşıyan birer menfezi olan tekkeler, sosyal yapıyı her aşamada terbiyesi altına alan mekanizmalar olmuştur.[31] Her an aksiyon içinde olmayı arzu eden bir genç buralarda spor ile de meşgul olmuş (örn; okçular tekkesi), dini bilgi ve terbiye

---

27 Ulukan M., Eyüp Afife Hatun Tekkesi Restorasyonu Projesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi FBE, 2004

28 Özköse K., Şehir ve Tekke, http://rumimevlevidergisi.blogcu.com/sehir-ve-tekke/3428459, erişim tarihi: 31.08.2012

29 Kara M., Din Hayat Sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul, 1990

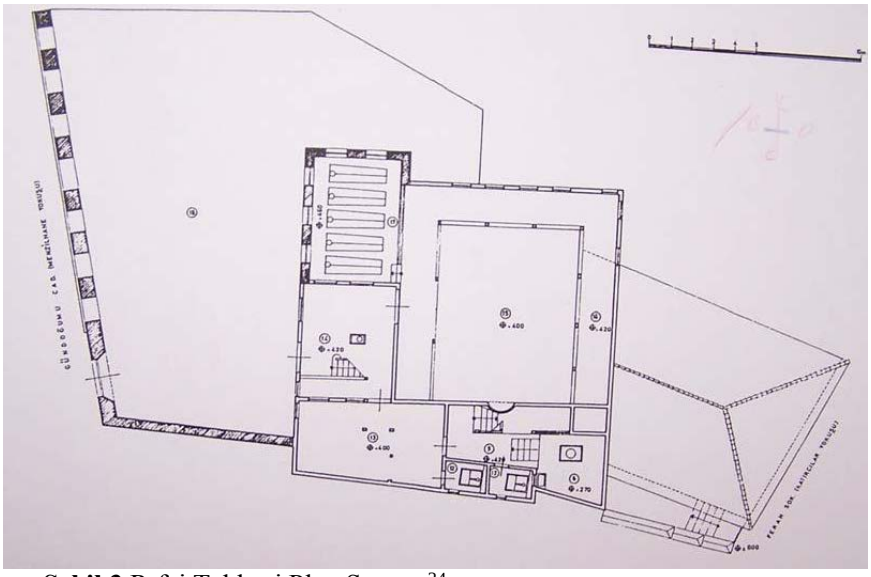
30 Özköse K., Şehir ve Tekke, http://rumimevlevidergisi.blogcu.com/sehir-ve-tekke/3428459, erişim tarihi: 31.08.2012

31 Kara M., a.g.e, İstanbul, 1990

ile terbiye olmak isteyenler buralarda terbiye olmuş, aç kalan doyurulmuş, evsiz kalan barındırılmış, mesleği olmayan meslek sahibi yapılmış, sohbet arzu eden buralarda sohbete doymuştur.[32] Osmanlı döneminde bütün bu sayılan işlevlerin yanında kentin güven ve huzurunun devlet otoritesince tekkeler vasıtasıyla sağlandığını görmek da şaşırtıcı olmasa gerek. Resmi kayıtlara da giren Niğbolu'nun Totrakan mevkiinde etraftaki cahil halk ve kaba insanların terbiyesi görevi devlet tarafından burada kurulu Yahya Bey Tekkesine verilmiştir.[33]

Tüm bu faaliyetleri ile İslam kentinin vazgeçilmez yapıları haline gelen tekkeler, kapatılmalarının ardından istisna olarak çok az bir kısmı gayri resmi olarak dini ritüellerini yerine getirmiş (zikir ve sohbet gibi), ancak toplumsal olgu haline gelen sosyal faaliyetlerine son vermek zorunda kalmışlardır. Çayın kahvenin en güzelinin yapıldığı tekkelerin yerini, günümüzde kirin, pasın, kumarın, boş söz ve boşa harcanan vaktin mekanı haline gelen olan kahvehaneler, kıraathaneler almıştır. Fakirin doyurulduğu, misafir edilip bakım görünümünün yapıldığı bu kurumların yerini, mahalle arası birkaç parça yiyecek dağıtan belediye kamyonları almış, evsiz yurtsuz olanlar sokakların sakinleri haline gelmiştir. Yaşlıların, kimsesizlerin, acizlerin barındığı darül-aceze günümüzde tekkelerden devraldığı bu yükü taşıyamamaktadır. Listeyi uzatmak mümkündür, ancak en parlak dönemini yaşadığı Osmanlı'nın son dönemlerinde tekke birçok işlevleri ile şehrin yapısında vazgeçilmez roller üstelenmişlerdir. Çoğu itibarı ile birer külliye olan tekke yapıları mescidi, türbesi, meşrutası, derviş hücreleri, hamamı ve mutfağı ile islam kentinin vazgeçilmezleridir. Kapatılmalarının ardından arazi talanlarına sahne olan tekkelerin bu kompleks yapıları da (şekil 3) parçalanmış olan tekkelerin günümüzdeki restorasyon çalışmalarında özgün halleri ile yeniden ihya edilmeleri zordur. Bahçesindeki yatırların bulunduğu alanlara yeni binaların yapıldığı bir tekkenin özgün hali ile restore edilmesi bu binaların yıkılması ile mümkündür ki bunun için de uzayıp giden resmi prosedürlere ihtiyaç vardır.

[32] Barkan, Ö.L., A.g.e.
[33] Kara M., a.g.e, İstanbul, 1990



Şekil 3 Rıfai Tekkesi Plan Şeması[34]

Sonuç ve Değerlendirme

Günümüz kentlerinde tekkelerin üstlendikleri fonksiyonları bütüncül olarak üstlenecek yapı ve yapı gruplarına ihtiyaç vardır. Kahvehaneleri, oyun ve atari salonlarını, sokak yaşamını "hikmet" ve "marifet" ile birleştiren tekke yapılarının ortadan kalkmasının oluşturduğu boşlukları mimar ve kent tasarımcılarının yeniden ele almasında yarar vardır. Ancak İslam şehrinin, vazgeçilmez yapılarından olan tekkelerin kapatıldıkları zamandaki halleri ile tekrar ihya edilmeleri ve hayata geçirilmeleri hem mümkün değil, hem de gereksizdir. Zamanında icra ettikleri vazifelerinden örnek alacağımız bu yapıların çağdaş kent planlamasında ve uygulamalarında yerine konulabilecek benzer işlev ve yapıdaki kurum ve kuruluşların tasarlanması toplumsal bir ihtiyaçtır. Özünden ve aslından uzaklaşarak, boşluğa ve hikmetsizliğe açılan kahvehaneler, atari ve oyun salonlarının yerinin, insanın hikmet ile doyuma ulaştığı mekanlar ile birleştirildiği bütüncül yapılara, manevi donanım için gerekli altyapıya sahip, fakire ihtiyaç sahibine kucak açan şefkat mekanlarına, ibadet, sohbet, muhabbet, sanat ve ilim tahsil edilen böylesi yapılara, gelecekte de tüm dünya ülkeleri ve insanları tarafından ihtiyaç duyulacağı bir gerçektir. Yerine getirdikleri faaliyetlerden bir kısmını yeniden icra edebilecek bu yapılar da değerlendirilerek, kanun ve yönetmeliklere de uygun olarak çağdaş halleri ile, çağdaş kent ve mimaride yeniden ele alınmaları var olan zenginliğin

[34] Aksoy, P., A.g.e

yeniden kazanımı olacaktır. Bu şekilde kent yaşamının sosyal yaralarına da bir nebze çözüm bulunabileceği de hatırdan çıkarılmamalıdır.

KAYNAKÇA

Aksoy, P., Çamlıcalı Mehmed Efendi Tekkesi Restorasyon Projesi,İstanbul Teknik Üniversitesi FBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Ananda K. Coomaraswamy, Christian and oriental Philosopy of Art, Dover Publication, New York.

Barkan, Ö.L., İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,Vakıflar Dergisi, s. II, Ankara, 1942, sf. 279-304.

Beyoğlu, S., 2003. Milli Mücadele ve Özbekler Tekkesi, http://www.uzbekistanerk.org/Erkinfo1806032tr.htm.

Cansever T., İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, Yılmaz Can, Ankara, 1995,

Cansever T, İslamda Şehir ve Mimari, İstanbul, 1997,

Demirci,M.,http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d202s044m1, erişim tarihi: 25.08.2012

Gölpınarlı, A., 2000. Tasavvuf, Milenyum Yayınları, İstanbul**.**

Halil İnalcık, İstanbul: Bir İslam Şehri, İslam geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler,C:2 sayfa:320, İstanbul, 1996

Işın E., 1994, "Tarikatlar" maddesi, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,Cilt 7, s: 213-217

Kara M., Din Hayat Sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul, 1990

Kara M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999

Kaya D., Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri,

Kemikli B., 2002, "Bir Milletin Rûhî Serencâmı: Türk Tasavvuf Edebiyatı" makalesi, Türkler (ed. H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), cilt 5, s: 881

Sofuzade S.H., 1975. Nuhbet-ül Adab, Salah Bilinci Kitapevi, İstanbul.

Özalp, A., 2003. Şamil İslam Ansiklopedisi, www.sevde.de/islam_Ans/T/46.htm, erişim tarihi: 24.10.2004

Özcan, K., Anadolu'da Selçuklu Kentler Sistemi ve Mekânsal Kademelenme, METU JFA 2006, Sayı:2 (23/2), Sayfa: 21-61

Özköse K., Şehir ve Tekke, http://rumimevlevidergisi.blogcu.com/sehir-ve-tekke/3428459, erişim tarihi: 31.08.2012

Tanman M.B. 1994, "Tekkeler" maddesi, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul, s: 236

Tanman M.B., Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler, Türkler Ansiklopedisi C.12 Sayfa:149-161

Ulukan M., Eyüp Afife Hatun Tekkesi Restorasyonu Projesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi FBE, 2004.

Url1
http://www.turkcesozlukler.com/ceviri.aspx?i=ar&uid=2&uad=Arap%u00e7a erişim tarihi:30.08.2012

Url2
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5059a72768a438.62049174, erişim tarihi:30.08.2012

Url3
http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/dogan_kaya_sivas_anadolu_erenleri.pdf, erişim tarihi: 23.08.2012

Url4 http://gursoygrup.com.tr/haber/index.php/istanbula-gorevimizi-yaptik.html erişim tarihi: 20.08.2012

-Medine'deki Uygulamalarından Hareketle-

HZ. PEYGAMBER'İN ŞEHİR TASAVVURU HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER*

Tahsin KOÇYİĞİT**

Özet

Hicret sonrası Hz. Peygamberin hayatının son on yılını içine alan süreç içerisinde Medine'nin dağınık bir köy statüsünden döneminin önemli şehirlerinden biri haline gelişinde şüphesiz O'nun kendi yaşadığı döneminin mantığı içerisinde şehircilik adına attığı önemli adımların payı vardır.

Makalede bu anlamda Hz. Peygamber'in Medine şehrinin isminden, şehir merkezini tespitte, ana mabedi inşaı, mahalle mescidleri ve fonksiyonları, pazar, muhacirlerin iskânı, mezarlıklar, yollar vs. kadar şehre kazandırdığı ve daha sonraki dönemlerde "İslâm şehri" prototipini oluşturan unsurlar ve uygulamalar örnekleri ile ele alınacaktır. Sonuç olarak bu örneklerden hareketle Hz. Peygamber'in şehir tasavvuru hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Medine, İslam Şehri, Hz. Muhammed, Hicret, Şehir Planlaması

-In the case of Madina Period-

SOME EVALUATIONS ON UNDERSTANDING OF CITY BY THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH)

Abstract

Madina became an important city from being town within ten year period of the prophet Muhammad. This shows very important step in his life time along with his spectrum of life and message to establish a city.

---

* Bu makale "Uluslararası Hikmet ve Medeniyet Algıları Bağlamında Şehir ve İslam Sempozyumu"nda (28-29 Eylül, 2012 Isparta) sunulan tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi, İzmir.

In this article, issues on changing the name of the city of Madinah, choosing city centre, building main mosque and town masjids by the Prophet Muhammad, and their functions, bazaar, new settlements, graveyards, roads etc. are analysed with examples as contributions to elements of city and protype of "Islamic city". As a result of this, the concept of city by the propher Muhammad evaluated.

Key words: Madina, Islamic City, Prophet Muhammad, Hijrah, City Planning, Early Islam

Giriş

Belki de bu araştırmaya bir iki soru ile başlamak doğru olacaktır. Acaba, Hz. Peygamber'in Medine'sinin "İslam Şehri"ne kattığı renk, kimlik, doku ve onu oluşturan enstrümanlar ve fonksiyonları ne idi ki, henüz İslam'ın ilk dönemlerinde güçlü bir şehir algısı ve planlaması dikkatleri çekmektedir. Ve daha sonraki birkaç asırda Hindistan'dan Endülüs'e, Hazar'dan Afrika'ya uzanan kara ve deniz yollarıyla, her türlü emtia ve teknoloji, her nevî bilgi ve kültür akışının gerçekleştiği şehirler ağı içerisinde "kurucu şehir" diyebileceğimiz "Hz. Muhammed'in Medine'si"nin etkisivar mıydı?

Kanaatimce bu soruların cevabı Peygamber şehri Medine'yi iyi tanımaktan geçiyor. Bu araştırmadakent planlaması ve gelişimi noktasında Hz. Peygamber'in Medine'de ortaya koyduğu şehir tasavvuru ile ilgilibazı mülahazalarımı paylaşmaya çalışacağım.

Bilindiği gibi, Hz. Muhammed (sav)'e ilk vahiy 610 yılında indirildi. Bundan sonra anavatanı Mekke, peygamberlik görevinin ilk merkezi oldu. Yaklaşık on üç yıl devam eden tebliği sürecinde Mekkeliler, Hz. Peygamber'in çağrısına karşı genel olarak olumsuz tavır takındılar. Tâif tecrübesi de sonuçsuz kalınca, âdetâ tek alternatif kalmıştı; Yesrib. Hz. Peygamber'in Akabe görüşmeleri olumlu sonuç verince 622'de Mekke'den Yesrib'egöçetti. Hicretle birlikte Yesrib'de genç İslam toplumunun temelleri atıldı. Medine şehir devletinin yaklaşık on yıl süren oluşum süreci, genel planlama ve kentleşme açısından önemli olaylara da sahne oldu.

Şehrin İsmi

Hicretten önce Medine'nin adı Yesrib idi. O dönemde Yesrib, birbiriyle bağlantılı fakat seyrek dokuz-on kadar yerleşim bölgesinden oluşuyordu. Genel olarak nüfus yoğunluğu *Evs* ve *Hazrec*'e mensup Arap kabileleri ile *Kaynuka*, *Kureyza* ve *Nadir* başta olmak üzere diğer küçük Yahudi boylarından müteşekkildi. Hz. Muhammed ve muhacirlerin bölgeye gelmesinden sonra Medine hızla İslamlaştı. Hicretle birlikte, demografik yapısında sürekli olarak artış meydana

geldi. Rasûlullah, Yesrib[1] ismini beğenmemiş olacak ki şehrin adını bu süreçte değiştirme yoluna gitti. Hz. Peygamber'in tercih ettiği isim, "şehir" anlamına gelen "Medine" idi.[2]Bilindiği gibi, Medine kelimesi, Arapça'daki m-d-n fiilinden türetildi zaman, medenîleştirmeyi ve şehirleştirmeyi çağrıştırmaktadır.

Bu anlamda şehrin yeni adı, sadece yeni bir dünya görüşünün müjdecisi değil, kapsamlı bir "şehir" fikrinin, kentsel yerleşimin ve değişimin, habercisi gibiydi. Bu anlamda şehir, yaşamak, çalışmak, öğrenmek, ibadet etmek, gelişmek ve kurumsallaşmak için bir faaliyet zemini oldu.

Medine tabirinin köklerinden biri de, itaat etmek, boyun eğmek, sadakat borcu anlamındaArapça dâne fiilidir. Bu fiil aynı zamanda din ve iman etme anlamına da gelir. Dolaysıyla, Medine-i Münevvere bütün mü'minler için adetâ bir ibadet merkezi gibidir. Zira bu şehirde Yüce Allah tek ve mutlak otorite, onun Kelâm'ı hayatın kaynağıdır. Hz. Muhammed ise, son peygamber olarak, toplum tarafından hürmet gösterilmeyi ve itaat edilmeyi çoktan hak etmiş bir mürşittir. Toplumu oluşturan bireyler de tam olarak bunun bilincindedir. Ve genel refahın ona bağlılık yoluyla temin edilebileceğinin farkındadırlar. Yani, Kur'ân'ın ifadesi ile "O'na itaat Allah'a itaat, O'na itaatsizlik Allah'a itaatsizlik" demektir.[3] Dolayısıyla şehrin adı bu gerçeğe işaret etmek üzere verilmiş olabilir.

Nakib el-Attas'a göre, Dâne fiilinin diğer bir anlamı da 'borçlu olmaktır. Ona göre, Hz Muhammed Yesrib'in adını Medine olarak değiştirmekle, sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlık için bir bilinç oluşturmuştur. Çünkü insan varlık dünyasına çıkışını Yaratıcısına borçludur. Bu bilince varan insan Rabbi'ne yönelir, dinine sarılır, ibadet vecdi ile çalışır, çırpınır, neticede medeniyetin bileşenlerini üretir.[4]

İlk Muhacirlerin Geçici İskânı

Hz. Peygamber henüz Mekke'de iken, ilk muhacirlerin Medine'ye yerleştirilmesinde hangi yöntemin uygulandığına dair kaynaklarımızda açık bilgiler bulunmamaktadır. Buna rağmen dağınık rivayetlerden şehrin ilk muhacir sâkinleri

---

1 Merhum Hamidullah, Yesrib kelimesinin, "o haksızlık yapıyor/yapar" anlamına geldiğini söyler. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, I, 378.Kur'ân'da bu kelime, AhzâbSûresi, (33), 13. âyette zikredilir: "واذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم... = *O vakit içlerinden bir grup da, 'Ey Yesribliler! Tutunacak bir yeriniz kalmadı, geri dönün' demişti…*"

2 Cevâd 'Ali, **el-Mufassal**, IV, 181. Medîne'nin diğer isimlerinden Tâbe, Taybe, ed-Dâr, el-Îmân, Münîra vd. için bkz.: Yâkût, **Mu'cem**, V, 82; el-Mercânî, **Behcet**, I, 31-36; Semhûdî, **Vefâ**, I, 19.

3 Kur'ân, 3:132; 4:13,59,80.

4 Medîne isminin kökeni hakkında geniş bilgi için bkz.: Küçükaşçı, **Harameyn**, 210-212; a.g.m., "*Medîne*", **DİA**, XVIII, 306.

için bazı planlamaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre onlar, yoğun olarak Kuba mevkiinde Benî ‘Avf b. Amr mahallesine, Sünhbölgesinde Hâris b. el-Hazrec’in mıntıkasına, ‘Asabe bölgesindeki Benî Cahcaba mahallesine yerleşmişlerdi. Belli ki, bu aşamada muhacirlerin yeni yurtlarına alışmaları, güvenli bir şekilde barınmaları ve Hz. Peygamber’in gelişini beklemeleri gerekiyordu.

İlk muhacirlerin yerleşimiyle ilgili göze çarpan hususları özetleyecek olursak,

1. Muhacirlerin güvenlik ve barınma sorunları ilk planda geliyordu,
2. Ensar, birbirleriyle yarışırcasına, muhacirlere hem gönüllerini hem de evlerini açıyorlar ve bu hususta hiçbir fedakârlıktan kaçınmıyorlar,
3. Muhacirler önce bir veya birkaç evde konuk ediliyorlar,
4. Daha sonra bunlar şehirdeki uygun evlere naklediliyorlar,
5. Muhacirlerin ilk yerleştikleri evlerde konuk edilmesinde ve daha sonra başka meskenlere gönderilmesinde akrabalık, yakınlık, kur‘a, tanışıklık, müttefiklik, kardeşlik gibi hususların rol oynadığı söylenebilir.

Medine’nin Yeniden İnşası: Şehir Merkezinin Tespiti

Hz. Peygamber, hicretten sonra Kuba’da 10-14 (4 gün de denir) gün kadar dinlendi. Muhtemelen bu süreçte onun zihni şehir merkezinin tespiti ile meşgul idi. Zira seçilecek yerin, her hâlükârda, Yesrib’in en merkezî yeri, en emniyetli mahallesi ve “şehir” haline gelmesi için kentsel gelişime en elverişli özellikleri haiz olması gerekiyordu.

Bu konuda Hz. Peygamber’in devesinin rolünü ele alan rivayetler daha fazla öne çıkarılmış ve daha meşhur olmuştur. Müslüman tarihçilerin çoğu, Rasûlullah’ınKuba’dan çıkışını, Benî Mâlik b. Neccâr mahallesine inişini ve Mescid’in yerini –bir anlamda şehir merkezinin seçimini- önceden planlanmamış, kararsız, tedbirsiz, *de facto* nedenlere bağlar görünmektedirler.

Bu tür rivayetlerde, Hz. Peygamber’i kendi mahallelerinde ve evlerinde misafir etmek isteyen Ensâr’ın beklentileri karşısında, Rasûlullah bu meseleyi halletmek için “devesinime’mur ettiği” ya da “Devenin, Allah tarafından sevk edildiği” dile getirilmektedir.[5] Bütün bunlar doğru olabilir. Ancak rivayetler dikkatle ele alındığında şu sorular akla gelmektedir:

1. Rasûlullah’ınMedîne’nintopografisi ve demografisi hakkında bilgi sahibi değil miydi?
2. Nereye yerleşeceği konusunda tam anlamıyla kesinleşmiş bir fikri yok muydu?

[5] İbnHişâm, **es-Sîre**, II, 82-83; Semhûdî, **Vefâ**, II, 256.

3. En azından Ensar bu hususta herhangi bir alternatif ortaya koyamamış mıydı? Ya da bu konuda bir düşünceye sahip değiller miydi?

4. Güvensizlik ve can tehlikesinin had safhada olduğu bir süreçte, Hz. Muhammed'in şehrin merkezine intikâli "de facto" sebeplere bağlanabilir mi?[6]

Oysa bizce yukarıdaki sorulara yanıt mahiyetinde olan ve daha makul görünen rivayetler meşhur hadis kaynaklarımızda meâlen şöyle zikredilmektedir:"*Rasûlullah, Medîne'ye geldikten sonra Kuba mevkiinde 14 gün misafir oldu. Daha sonra (dayıları olan) Benî Neccâr kabilesinin ileri gelenlerine haber gönderdi. Yol arkadaşı Ebu Bekir ile birlikte şehrin merkezine gitme niyetini onlara iletti. Bunun üzerine Benî Neccar'dan yaklaşık yüz kişi kılıçlarını kuşanarak Hz. Peygamber'in yanına geldiler ve Benî Neccar yurduna ulaşıncaya kadar ona refakat ettiler. SonundaRasûlullah yükünü Ebû Eyyûb'un avlusuna indirdi. Ardından mescidin yapılmasını emretti."*[7]

Özetleyerek aktardığımız bu rivayetlere göre, Allah Rasulünün, Medîne'de, mescidinin yerinin seçimi ve bir bakıma şehir merkezinin tespiti hususunda attığı bu ilk adımda âzamî derecede dikkatli davrandığı ve tedbiri elden bırakmadığı anlaşılmaktadır. Burada onun "devesinin" rolü, zikrettiğimiz gibi, onu misafir etmek için çırpınan Ensar'ın coşkusunu ve heyecanını kırmamak için başvurulmuş psikolojik bir yaklaşım tarzı olabilir. Bu yüzden şehrin merkezinde meskûn ve akrabalık bağı bulunan Benî Neccâr'a haber göndererek, onlara bir anlamda korumalık yaptırmıştır. Muhtemelen onların güçlerini ve desteklerini Medîne'deki diğer gruplara izhar etmiştir. Böylece, Medîne yaşamının ilk günlerinde herhangi bir tehlikeyle yüz yüze gelme ihtimalinin önüne geçmiş oluyordu.

Şehrin merkezi olarak Benî Neccar yurdunun seçilmesinin diğer bir nedeni de şu olabilir; Muhacirlerin yerleşimi için, Medîne'nin 'Asabe, 'Âliye ve Kuba bölgeleri, diğer bölgelerine göre, nüfus bakımından daha kalabalıktı. Belki de, Rasûlullah'dan önce Medîne'ye hicret eden muhacirler, bu yüzden ekseriya bu

---

6 İbn İdris, **Müctema'**, 166; Hz. Peygamber'in daha sonra daha çok beğendiği bir yere taşınma ihtimali bulunuyor gibiydi. Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre o, Bir gün el-'Akîk bölgesine gidip gelmişti. Dönüşünde Hz. Aişe'ye şöyle demişti: "*Aişe, biz bugün el-'Akîk'den geldik. Ne güzel bir yer ve suyu da çok tatlı.*" Bunun üzerine, Aişe; "*Rasûlullah! Oraya taşınamaz mıyız? Rasûlullah: "nasıl olacak peki? İnsanlar oraya ev yapmışlar*" (el-Matarî, **et-Ta'rîf**, 65; el-Mercânî, **Behcet**, I, 101; ed-Dücânî, **ed-Dürratü's-Semîne**, 30; İbn İdris, **Müctema'**, 166). Bu rivayetin devamı olarak İbnü'l-FakîhRasûlullah'dan "Bunu daha önce bilseydik, yerleştiğimiz yer burası olurdu" ibaresini nakletmektedir. el-İbnü'l-Fakîh, **Büldân**, 25.

7 el-Buhârî, **Sahîh**, Kitâbu's-Salât, I, 111; KitâbuMenâkibi'l-Ensâr, Bab: 46, IV, 266; Müslim, **Sahîh**, Kitâbu'l-Mesâcid, Bab: I, 373; diğer rivayetleri için bkz.: EbûDâvûd, **Sünen**, Kitâbu's-Salât, Bab: 12, I, 312; en-Nesâî, **Sünen**, KitâbuMesâcid, Bab: 12, II, 39; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, 211-212; İbnSa'd, **et-Tabakât**, I, 235.

bölgeye inmişlerdi.[8] Bu mevkî, kalabalık nüfusa sahip olduğu için, bölgesel gelişime pek de uygun değildi. Oysa Medîne ovasının güneyinden kuzeye doğru gidildikçe nüfus yoğunluğu azalmakta idi.[9] Özellikle Hazrec'in iskân mahalleri arasında boş alanlar mevcuttu. Ayrıca özelde merkezî caminin inşa alanının ve muhacirlerin iskan edileceği bölgenin genelde ise şehrin tamamının arsa ve nüfus bakımından gelişmeye ve büyümeye uygun şartları haiz olması gerekmez miydi?

Bir Toplum Merkezi Olarak Mescid-i Nebevî

Hz. Peygamber'in Medine şehrine sunduğu ilk kentsel eleman, toplumsal merkez olarak mescid idi. EbûEyyûb el-Ensârî'nin evinde geçici ikameti için gerekli olan bazı şartlar hazırlandıktan kısa bir süre sonra sıra mescidin yapımına gelmişti.

Hz. Peygamber'in Medine'ye varınca yaptığı ilk somut şey, planlama ve şehrin olmazsa olmazı camisini inşa etmekti. Böylelikle cami müessesesi, mü'minlerin varlığının bir çekirdeği ve hak ile bâtılın bitip tükenmez mücadelesinin bir simgesi olarak kurulmuş oldu. Onun fizikî varlığı; bir sembol haline geldi. Ayrıca her kentsel gelişme, inşa ve atılacak her adımın planlanmasında Mescid-i Nebevî bir ilham kaynağı ve rehberlik görevi gördü.

Hz. Peygamber'in Mescidi, kısa zamanda büyüyen toplumun, ruhsal, sosyal ve siyasal ihtiyaçlarını karşılamak için ona bitişik bazı yapıların çatısı altında farklı aktivitenin yapıldığı bir toplum merkezi oldu. Cemaatle namaz ve diğer toplu ibadetlerin yapıldığı bir yer olma dışında cami, aynı zamanda bir çok sosyal imkanı da Müslümanların önüne seriyor; Hz. Peygamber'in hükümet mahalli, eğitim merkezi, zaman zaman tıbbî müdahale ve tedavi için bir yer, bir rehabilitasyon merkezi, bir refah merkezi ve Habeş heyetinin folklor gösterileri gibi bazı meşrû eğlence faaliyetlerinin sergilendiği bir yer olarak da görev ifa ediyordu.

Medine'nin gelişiminde cami kompleksinin etkisi, onun çevresinde tam bir halka şeklinde büyüyen şehrin çekirdeği oldu. Böylece, Müslümanların gelecekte kuracakları bütün şehirlerinin, hem merkezi camisinin rolü hem de kentin geride kalan mekansal bileşenlerin cami karşısındaki konumunun standardı oluşturulmuş oldu.

Caminin medeniyet boyutunun bir sonucu olarak, Hz. Peygamber için en uygunu caminin en yakınına evlerini inşa etmekti. Dolayısıyla caminin doğu duvarının dış tarafına doğru o ve ev halkı için evler inşa edildi. Böylece henüz başka bir örnek olması bakımından, hükümdarın resmi ikametgâhı şehrin merkezî camisine eklemlenmiş ya da onun yanına inşa edilerek hizmete sokulmuş oldu. O andan sonra, bu gelenek hemen hemen tüm müslüman hükümdarlar tarafından takip

8 İbnSa'd, **et-Tabakât**, I, 81-87.
9 Ömer Kehhâle, **Coğrafiyya**, 174.

edilir oldu. Bu düzenlemenin arka planındaki mantık; erişilebilirlik, şeffaflık ve insanlara karşı duyulan sorumluluk adına her türlü kolaylığın sağlanması üzerine oturtulmuştur.

O, şehirde en stratejik konumdaki çok fonksiyonlu bir toplum merkezi olduğu için, Hz. Peygamber'in mescidi, herkese sosyal hizmet ve tesislere erişim kolaylığı sağladı. Hz. Peygamber sürekli orada, orada değilse caminin bitişiğindeki konutunda olduğu için her zaman kendisine çok kolay bir şekilde erişilebiliyordu.

Doğal Çevrenin Kullanımı

Hz. Muhammed, doğa kaynaklarının ve güçlerinin insana Allah tarafından verilen bir lütuf olduğunu öğretti. Şehir planlaması ve gelişiminde doğal çevrenin kullanımına yönelik uygulamalar ortaya koydu. İnsanlığa kılavuzluk yapacak ilkeler ve öğretiler bıraktı. Şöyle ki,

"Hz. Peygamber, dedesi Hz. İbrahim'in Mekke'de uyguladığı "harem" bölgesi anlayışını, Medine'ye tatbik ederek şehrin harem bölgesini tespit etti. Buna göre, *Medîne haremi; güney kuzey ekseninde 'Ayr'dağı ile kuzeydeki Sevr dağı; doğu batı ekseninde ise Vâkım ile Vebere adlı volkanik bölgeler arasında kalan,*[10] yaklaşık olarak çapı *yirmi iki kilometrelik* bir daireyi içine almakta idi.[11]

Allah Rasûlü'nün Medîne'ye "harem" bölgesi tayin etmekle, hem şehrin sınırlarını belirlemiş, hem de şehre eşsiz hatırasını yaşatacak dinî bir hüviyet kazandırmıştı. Ortaya koyduğu şehir prototipi açısından ise, Medine'nin insan, doğal ve tarihî dokusunuemniyet altına alınmış oluyordu.

Medine'de çevre sağlığı ile ilgili inşalar, genel bir ifade ile, Hz. Muhammed devrinde görülmeye başladı. Nitekim başlangıçta, evlerde müstakil **helâlar** yoktu. Şehir halkı, bunun için evlerinin dışındaki belirli mekanları kullanırlardı. Kaynaklar, müslüman hür kadınlar için örtünme ile ilgili ayetlerin inişinden sonra Medinelilerin evlerinin yakınlarına tuvalet inşa ettiklerini dile getirmektedirler. Nitekim Hz. Peygamber ve ailesinin kullandığı tuvalet Hz.Aişe'nin hücresinin arkasında idi.[12]

Allah Rasûlü zamanında **banyo** yapmak için bugünkü anlaşılan anlamda evlerde özel bir bölümün tahsis edilmediği anlaşılıyor. Ancak, Buhâri ve diğer kaynakların verdiği bilgilerden evlerde bir bölümün bu iş için tahsis edildiği

---

10 en-Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâve'l-Lüğât**, nşr: F. Wüstenfeld, I-II, Beyrut, t.y. I, 84; a.g.m., **el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc**, Kahire 1972, IX, 143; Küçükaşçı, **Harameyn**, 258.

11 Semhûdî, **Vefâ**, I, 103; Öğüt, "*Harem*", **DİA**, XVI, 131; Küçükaşçı, **Harameyn**, 258.

12 Semhûdî, Vefâ, II, 466; Bkz.: Nüveyrî, Nihayet, XVI, 408.

anlaşılmaktadır. Mahdab ve taşt denilen leğenler kullanılıyordu.[13] Ayrıca, kuyuların yanına yapılan havuzlarda da duş yapılabiliyordu.[14] Nitekim, Hz. Peygamber'in bu kuyuların bazılarının satın alınmasını teşvik etmiş, sularının temiz tutulmasını tavsiye etmiştir.

Medîne'de bugünkü anlamda hayvanların kesildiği mezbahahanelerden söz etmek zor olsa da Rasûlullah'ın**kurban kesmek için özel mekanlar** tahsis ettiği bilinmektedir.[15]

Ayrıca o, evlerin ve mescidlerintemizliğine de önem verdiği gibi, yolların ve şehrin ortak mekanlarınında temiz tutulmasını tavsiye etmiştir.[16] Örneğin, Medine'de "Bi'ruBidâ'a" denilen yeri **çöp toplama bölgesi** olarak tespit etmiştir.[17]Medîne sakinlerinin sağlığını korumak için, o av ve korunma maksadı dışındaki köpeklere izin vermemiş, deve ve büyük baş hayvanların şehir merkezinde beslenmesine müsaade etmemiştir.[18]

Konut Edindirme ve Plan Siyaseti

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi caminin tamamlanmasından sonra Mekkeli muhacirler için yapılacak evlerin yerlerinin tespiti için kent mahallelerinin hudutlarının tasarımı, tespiti ve planlanmasına sıra gelmişti. Bu aşamada Hz. Peygamber, birçok konutun yerini tespit etmiş, kent planlaması ve bazı evlerin inşasında bir şekilde işin içerisinde olmuştu.

Mekkeli muhacirler ile Medineli Ensar arasında kardeşliğin güçlendirilmesinin temel hedeflerinden biri de muhacirlerin barınma ihtiyacını gidermeye yönelikti. Kardeşleştirme, aynı zamanda Medine'de ortaya çıkan yeni durumlara karşı muhacirlerin adaptasyonu ve ortama alışmalarında hususunda etkili olmuştur. Sözü edilen yeni durumlar, yeni çevre, iklim, ekonomik ve psikolojik zorlukların yanı sıra çoğunun yenice benimsenen dinin ön gördüğü hayat tarzı şeklinde özetlenebilir.

Cami inşa edilirken, Ensar yaklaşık altı ya da yedi ay boyunca muhacirlerle birlikte kaldılar ve herşeylerini onlarla paylaştılar. Aslında, onların uzun süre birlikte olmaları aralarında güçlü ve sıcak bir ilişkilerin kurulmasını sağlamış oldu. Cami inşaatı tamamlandıktan sonra Hz. Peygamber, kendi evlerine geçerken aynı

13 Buhâri, Sahîh, VII, 18.
14 Semhûdî, Vefâ, III, 951-952.
15 Semhûdî, Vefâ, III, 780. Bkz.: İbnSeyyidi'n-Nâs, 'Uyûn, I, 287-288.
16 Kettânî, Terâtîb, I, 88.
17 Semhûdî, Vefâ, III, 956.
18 Müslim, Sahîh, V, 36.

zamanda onun gözetimi altında diğer ev kümeleri caminin etrafını çevirmeye başladı.

Coğrafi olarak, cami ve şehrin çekirdeği olarak seçilen mekanın yakın çevresinde coğrafî açıdan hiçbir doğal engel bulunmamaktaydı. Medine'nin genel gelişimine en uygun bir yer olduğu için, imar ve gelişme faaliyetleri oldukça uzun bir süre serbestçe planlanmış ve mümkün mertebe eşit dağılmıştı. Bütün bunlar yapılırken, kentin sınırlı olan doğal kaynaklarının tekelleşmesine ve bir arazinin diğerine göre daha cazip hale gelme olasılığına imkan verilmemiştir. Bu da çoğu kişi için en kıymetli bölge olan Hz. Muhammed'e ve onun Mescidi'ne eşit mesafede olmak anlamına geliyordu. Bu şekilde eşit ve dengeli bir nüfus dağılımı da sağlanabildi.

Sahipleri tarafından ihmal edilmiş ekilmemiş bazı araziler canlandırıldı. Eski yerleşim yerleri ile yenileri arasında kadar uzanacak olan iletişim ağları kuruldu. Medine'nin kentsel gelişiminde ensar'ın fedakârlığı kadar, muhacirlerin katkısı da büyük oldu. Meskenlerini daha çok Mescid'e yakın olan boş arazilere kurmaları adeta muhacirlerin Mekke'de katlandıkları sıkıntılara karşı adaletin bir gereği olarak tahsis edilmiş olmalıdır. Bu diğer bir ifade ile onların kısa sürede kendi başlarına bir hayat sürebilecek konuma gelmeleri için teşvik anlamına geliyordu.

Eğer, cami mevcut yerleşimlerin içerisinde herhangi bir yere bir yere inşa edilmiş olsaydı, bazı yönlerden istenen entegrasyonu ve adaptasyon sağlanamamış olabilirdi. Gettolar oluşarak muhacirlerin tecridine yol açabilir, önemli ölçüde önleri kesilmiş olurdu.

Evsiz Muhacirlerin Durumu

Yukarıda kısa da olsa Hz. Peygamber'in muhacirlerin konut sorununu çözme sürecinde günlük rızıklarını bile temin etmekte sıkıntı çeken Muhacirleri de ihmal etmedi. Bunlar, İslam'ı öğrenmeye olan meyilleri dolayısıyla daha çok din eğitimi ve öğretimi açısından ele alınan *Suffa ehli* denirdi. Peygamber (sas) onlar için caminin kuzey duvarının bir köşesine bir gölgelik yapı kurdu. *Ehl-i Suffa*'da yetmiş ila yüz arasında kişi barınıyordu. Suffa'ya sürekli yeni katılanlar ve terk edenler vardı. Bu bakımdan, Suffa'da ikamet edenlerin gerçek sayısı ise, birazda muhacirin kendi durumunu ekonomik açıdan ne kadar zaman içerisinde düzelttiğine bağlı idi. Ehl-i Suffa ellerinden geldiğince her türlü işe gitmek için sık sık dışarı çıkabilirdi. Onlar putperestlere karşı savaşlara fiilen katıldılar, bunlardan bazıları da farklı savaşlarda şehit düştüler. Aslında iki türlü *Suffa ehli* vardı: bunlardan ilki erkekler için, ikincisi de hanımlar içindi ve görünüşe göre ilki sayıca ikincisinden daha fazla idi.

İslam Devleti, hicretin ilk yıllarında, mâlî açıdan sıkıntı içinde olmasına rağmen, yoksullar ve ihtiyaç sahipleri için endişe edecekleri hiç bir durum

yaşanmadı. Bu sadece konut için değil karşılaşılan tüm zorluklar için de geçerliydi. Bu noktada İslam'ın ortaya koyduğu zekat, sadaka, fıtır ve kurban gibi mâli ibadetlerin dayanışma açısından önemini ve teşvik edici yönünü de unutmamak gerekir.

Pazar

Pazar, Medine topraklarını baştan sona etkileyen genel değişimin önemli bir parçasıydı. Kentin önemli iki unsurunun ziraat ve ticaret idi. Hz. Peygamber, Medine'ye varır varmaz ısrarla insanları çalışmaya aramaya teşvik etti. Böylece herkes, başkasına muhtaç olmaktan kurtulacak, gıda, barınak ve refah gibi doğuştan gelen taleplerini karşılayacaklardı. Bunu yaparken de, dünyanın geçici mutluluğu için manevî değerler terk edilmeyecekti.

Başlangıçta, müslümanlar, yahudilelerin kontrolünde olan mevcut birçok pazardan istifade ettiler. Bu pazarlarda işlenen suçlar müslümanların iş yapma imkanlarını giderek azalttı. Nitekim böylece kısa bir zaman içerisinde Müslüman toplumun kontrolünde olan yeni bir pazar kısa kuruldu.

Pazar'ın yeri, Peygamber mescidinin kuzey batı tarafında, ona çok da uzak olmayan bir yerde idi. Pazar ile Mescid arasında çok sayıda ev mevcuttu. Pazar, yaklaşık olarak 500 m. uzunluğa ve 100 m.'den daha fazla genişliğe sahipti. Pazar şehre 'ana giriş' olarak adlandırılan yakın bir yere kuruldu. Bireylerin ve kervanlar şehre yaklaştıklarında yönleri ne olursa olsun onlar, alışıldığı şekilde bu girişi kullanabileceklerdi. Pazarın stratejik konumu, ticaret ve işle ilgisi olsun olmasın Medine'ye her hangi bir sebeple giren herkes için cazip hale geldi.

Pazar, cami kompleksine ne çok yakın ne de çok uzağa kuruldu. Böylece İslam'a davet için etkili bir araç olarak hizmet verecekti. Yahudiler, münafıklar ve müşrikler de dahil olmak üzere herkes pazara kolayca erişebilecekti. Gayr-ı Müslimlerin, caminin geniş kapsamlı faaliyetlerinden bir şekilde etkilenmesi kaçınılmazdı.

Dahası, caminin etrafına dağılmış olan ve daha çok muhacirlerin inşa etmesi pazarın stratejik özelliğine engel olmadı. Aslında onlar, gerçek İslam komşuluğu konseptini oluşturuyordu. Doğrusunu ifade etmek gerekirse, camiyi çevreleyen evler, sadece o caminin müştemilatından faydalanmıyor, aynı zamanda, İslam kültür ve medeniyetinin bir simgesi olarak toplumda üstlendiği rolden dolayı da ilahi bir gayeyi ikmal ediyordu. Bu nedenle, Medine Pazarına gelmiş olan bu gayr-i müslimler, ashabın günlük uygulamalarını bir şekilde gözlemliyor İslam dini ile daha çok temas kurma imkanı buldular.

Pazarın konumunu belirlerken, ayrıca hem tüccar ve alıcılara, sadece günlük namaz için değil, öteki maksatlarla da sık sık camiyi ziyaret edebilme

imkânı sunuluyordu. Bu doğrultuda, onların çalışma kültürü, tutum ve davranışlarının desteklendiği gibi, camide yaşanan etkileyici atmosfer sayesinde zahmetsiz bir şekilde geliştirilmiş ve desteklenmiş olabilir.

Aynı şekilde, deve ve diğer hayvanların alınıp satılabildiği, bağırıp çağrışmaların yükseldiği, işin türüne göre temizlik, düzen ve tertibin zamana zaman aksayabildiği pazarların camiye bu tür çok yönlü hareketliliğiyle camiye bitişik olması pek de uygun değildi.

Yollar

Şüphesiz Hz. Peygamber hicret etmeden önce Yesrib'de yollar mevcuttu. Ve isimleri kullanılıyordu. Ancak, Medîne'nin şehir planından bahseden kaynaklar incelendiğinde, yolların çoğuna Hz. Peygamber devrinde isim verildiği görülür.

Rasûlullah inşa ettiği mescid, Medîne şehir merkezinin mihverini oluşturduğu için yol ve caddelerin, Hz. Peygamber devrinde, Mescid-i Nebevî'nin kapıları esas alınarak açıldığı da kuvvetle muhtemeldir.

Mescid'in kapılarından başlayan bu yollar, mescidin çevresinde meskun Muhacir ve Ensar'ın evlerine açılıyordu. Örneğin, Mescidin doğusunda yer alan 5 zira' (~2,5m.) genişliğindeki Zukak-ı Baki', Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın evinin arasında olup, buradan Baki' mezarlığına, oradan da Sünh mahallesine doğru gidilirdi. Burada ayrıca, Zükâk Menâsi' vardı. İnsanlar gece ihtiyaç için buraya gidilirdi.[19]

Mescidin doğu duvarında yer alan Cibrîl Kapısı (Bâb-ı Osman) Hz. Osman'ın evinin karşısında idi. Muhtemelen bu kapı Benî Ğanm sokağına açılıyordu.[20]

Mescidin batı tarafında Rahme (ya da 'Âtike) kapısından Medine pazarına doğru giden yol olduğu bu kapıya Bab-ı Sûk da denilmişti. Mescid'in batı yakasındaki sokakların genişliği 6 zira' (~3m.) idi.

Mescid'in kuzey duvarındaki kapıdan başlayan önündeki yoldan Benî Zühre mahallesine gidilirdi.

Büyük yol diye bilinen BalâtuA'zâm, Mescid'den bayram namazının kılındığı Musallâ 'Îd'e kadar uzanıyordu.[21] Uzunluğu yaklaşık 1000 zira' (~500 m.), genişliği ise, 10 zira' (~5m.) idi.[22]

---

19 Semhûdî, Vefâ, II, 693, 731-732; Salih Ahmed Ali, "HıtatuMedîne", 1093.
20 Buhâri, Sahîh, V, 50.
21 Buhâri, Sahîh, VIII, 22.

Rivayetlerin ışığında, şöyle bir sonuca varmak mümkün gözüküyor. RasûlullahMescid-i Nebevî'den batıya doğru hattâ, Cebel-Sil'a kadar yeni bir yol açtı.

Aynı şekilde, yine Mescid-i Nebevî'den doğuya doğru, Baki' Ğardak'a doğru da bir yol açtı. Bu şekilde Mescid-i Nebevî'den doğuya doğru, Baki' Ğardak'a doğru da bir yol açtı. Bununla, geniş ve doğudan batıya uzanan bir yol yapmış oldu.

Yine Adiyy b. Benî Neccâr yurdunun ortasında Mescit'den güneye doğru bir yol açtı. Kuba'dan da kuzeye doğru, Baki'a giden bir yol bulunuyordu.[23]

Böylece imar ve inşa faaliyetleri, bu ana yol üzerinde yerine getirildi. İsimlerini zikrettiğimiz, muhacir ve ensar evlerinin bulunduğu sokaklar aslında bu ana yolun tali yolları olarak ona bağlanıyordu.

Böylece Rasûlullah, dahildeki evlerin birbirine bağlanarak Medîne'nin çevresindeki dağınıklığı, şehir merkezine topladığı ve ana yollara birleştirdiği görülüyor.

Bu konuda son noktayı koymadan evvel, Rasûlullah'ın yolların daraltılmasını men ettiği ve genişliklerinin en az 7 zira' (~3.5m.)'dan az olmamasını uygun bulurdu.[24]

Mezarlıklar

Rasûlullah Medîne'nin doğusunda Ğaryad adı verilen ot, kaya ve toprakla kaplı mekanı kabristan olarak seçti.[25] Zeminini tesviye ettirdikten sonra buraya Müslümanlar defnedilmeye başlandı. Adına Baki' Ğargad denildi.[26]

Rasûlullah'ın eviyle arasında bir engel yoktu ve ona çok yakındı.[27] Buraya muhacirlerden ilk olarak Osman b. Maz'un defnedildi. Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim vefat edince Rasûlullah onu Osman b. Maz'ûn'un yanına defnettirdi. Müslümanlar, Baki' mezarlığına cenazelerini defnetmeye rağbet ettiler. Ağaçlarını kestiler. Önce burada defin yeri sınırlı idi. Her kabileye cenazesini defnetmeleri için

22 Semhûdî, Vefâ, II, 736, 740.
23 Semhûdî, Vefâ, III, 814.
24 Bkz.: Müslim, Sahîh, V, 158, VI, 165.
25 El-Himyerî, er-Ravdu'l-Mi'târ, 113.
26 İbnSeyyidi'n-Nâs, 'Uyûn, I, 361.
27 Semhûdî, Vefâ, III, 894.

özel bir mekan ayırttı. Zira, Hz. Peygamber Baki''i övmüş ve cenazelerin buraya defnedilmesini teşvik etmişti.[28]

Osman b. Maz'ûn'un İbrahim b. Rasûlullah, Sa'd b. Zürâre'nin kabirleri, Ravhâ adı verilen Baki' mezarlığının ortasında bir yer bulunuyordu. Hâşimoğulları, Hz. Peygamber zamanında İbrahim'in mezarının çevresine defnedildiler. (ravhâ'ya) özellikle bunlardan peygamberin kızları Rukiyye ve ÜmmüKülsüm ile Hz. Ali'nin annesi Fâtıma bnt. Esed b. Hâşim'i burada zikretmek gerekir. Aynı şekilde ensar da cenazelerini ve şehitlerini buraya defnetmeye özen gösterdiler.[29]

Hz. Peygamber devrinden sonra, sahabilerden vefat edenler, çoğalınca Baki' mezarlığı genişletildi.[30] Medine'de Uhutşehidlerinin defnedildiği mezarlık dışında Muhacir ve Ensar'ın kendi mahallelerinde de kabristanları vardı. Bunlardan bazılarının adı şunlardır: Benî Hatme, Benî Seleme, Benî Selîm, Benî Beyâda, ve Kuba mezarlıkları gibi.[31] Bunlardan başka Yahudilerin defnedildiği kendilerine has mezarlıklar da vardı.[32] Ancak Yahudiler Medîne'den çıkarıldıktan sonra, buralara defin yapılmadığı bilinmektedir.

SONUÇ

Hicretin (göç) ardından Medine'nin neredeyse tüm bölgeleri çok köklü bir değişim geçirmeye başlamıştır. Belki de böyle köklü bir devrimin en iyi örneği kentin adını Yesrib'den Medine'ye çevrilmesi idi. Medine isminin anlamları, kurulan şehir devletinin temel özelliklerini kapsıyordu.

Medine şehrine Hz. Peygamber (sav) tarafından tanıtılan ilk kentsel eleman Camii kurumu oldu. Kuruluşundan itiberen cami, onun çatısı altında yürütülen farklı türdeki faaliyetleriyle bir toplum merkezi oldu. Cemaatle namaz kılma dışında cami, müslümanlara çeşitli önemli sosyal imkanlar sunuyordu. Cami külliyesinin konumu, hizmetlerine ve tesislerine herkesin kolayca ulaşabilecek şekilde düşünülmüştü. Ayrıca kompleks, sosyal entegrasyonu ve ayrıca Hz. Peygamber yönetiminin bir parçası olarak şeffaflık ve hesap verebilirliğe de imkan açıyordu.

Cami kompleksinin tamamlanmasının ardından, Mekkeli muhacirlerin meskenlerin yerlerini tespit etmek, planlamak ve inşa etmek yapılması gereken önemli bir görevdi. Bizzat bu işlere müzahir olan Hz. Peygamber, konut edindirme

28 Bkz.: İbnHazm, Cemhere, 16.
29 Semhûdî, Vefâ, III, 894-897, 901-915.
30 Yâkut el-Hamevî, Buldân, II, 262; Semhûdî, Vefâ, III, 913.
31 Semhûdî, Vefâ, III, 872-888, 941.
32 Taberî, Tarih, II, 593.

siyaseti sayesinde, müslümanlar arasında kardeşliğin ve yardımlaşmanın güçlendirilmesini amaçlanmıştır.

Üretim ve ticaret şehrin önemli iki unsurudur. Bu nedenle, gerek kavram gerekse mekansal bir fenomen olarak pazar fikri dikkate alındı. Ancak, Medine şehir devleti köklü değişimlere uğradığı için, mevcut pazarlar, iş, ticaret, üretim, dağılım, tüketim vb. konularında yeni İslam anlayışının taleplerini karşılamada yetersiz kalmıştı. İslamî anlayışta işe bir ibadet gözüyle bakıldı. Maddî zenginlik, bir araç, enstrüman ve maneviyatın aracı olarak görüldü. İslamiyete göre, kişinin maddi zenginliği, onun varoluş gayesi haline getirilemez. Bunu yapmak için manevî feragat gerekmektedir.

Bütün kentleşme ve kalkınma planlarında Hz. Peygamber, çevre konusunda son derece titiz davrandı. O, dünyanın, insanın yeni nesillere miras olarak bırakacağı bir tarla olduğunu öğretti. İslam'da insanın çevre ile ilişkisi çok önemlidir. Bu yüzden doğal çevreyi sınırsız bir sömürü aracı olarak kullanır, ondan mümkün olan her şeyi alır fakat ona hiç bir şey vermezse onun göz göregöre yok olup gittiğini görecektir.

Son olarak, temel ahlak kuralları ve ortaya konmuş ibadet ve ritüellerle ilgili olanların dışında bu tür kentsel planlama, gelişme ve benzeri şeyler, yaşamın o alanlarında insanlığa sunduğu uygun davranış modelleri İslâm'ın doğası gereğidir. Her çağın kendine has sorunları, sıkıntıları, çözümleri, temel ilkeler edindiği algıları ve bir ölçüde hayata dair kalıcı değerleri vardır. İslam zaman ve mekâna göre değişmeyen, sâbit temel insan doğasına dayanmaktadır. Bu temel ilkeler, temel değerler ve insanın temel ihtiyaçları ile birlikte temel insan doğası değişmeden kalırken değişim zahirde meydana gelir.

KAYNAKÇA

KUR'ÂN

AHMED B. HANBEL (ö. 241/855), **Müsned**, (Kütübüs-Sitte ve Şürûhuhâ adlı hadis külliyatı arasında), Çağrı Yayınları, I-VI, İstanbul 1992.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), **el-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-VI, İstanbul 1992.

CEVÂD ALİ, **el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kalbe'l-İslâm**, I-X, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, Mektebetu'n-Nehza, Bağdat 1971.

DÜCÂNÎ, el-'Ârif bi'llâh Ahmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbi'n-Nebiyy el-Medenî ed-Dücânî el-Ensârî, **ed-Dürrati's-Semîne fî mâ li Zâiri'n-Nebiyy (s.a.v.) ilâ'l-Medîneti'l-Müvevvere,** thk: Muhammed Z. Muhammed Azab, Mektebetu'l-Medbûlî, I. Baskı, Kahire 2000.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî (ö. 275/888), **Sünen,** Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-V, İstanbul 1992.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslâm Peygamberi,** I-II, Türkçesi: M.Said Mutlu (I.Cilt), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1966; M.Said Mutlu-Salih Tuğ (II.Cilt), İrfan Yayınevi, 1969.

HİMYERÎ, Muhammed b. Abdulmun'im, **er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr**, (ö. 900/1395), nşr: İhsan Abbas, Beyrut 1967.

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, (456/1064), **Cemheretu ensâbi'l-Arab** /; thk. Abdüsselam Muhammed Harun, V. Baskı, : Dâru'l-Maârif, Kahire 1982.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Meâ'firî (ö. 218/833), **es-Siretü'n-Nebeviyye**, thk: Muhammed Fehmî es-Sürcânî, I-IV, Mektebetü't-Tevfîkiyye, y.y., t.y.

İBN İDRİS, Abdullah Abdulaziz, **Mücteme'u'l-Medîne fî 'Ahdi'r-Rasûl**, I. Baskı, Riyad 1402/1982.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd el-Basrî Ez-Zührî (230/845), **Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr**, Dâru's-Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1960-1968.

İBN SEYYİDİNNÂS, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, (ö.773/1334), **'Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve'ş-Şemâili ve's-Siyer**, Dâru'l-Ma'rife, y.y., t.y.

İBNÜ'L-FAKÎH, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 290/902), **Muhtasaru Kitâbu'l-Büldân**, nşr. De Goeje, Leiden 1967.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Coğrâfiyyetü Şibhi Cezîreti'l-'Arab**, II Baskı, Kahire 1964.

KETTÂNÎ, Abdulhayy b. Şemsu'l-Âfâk Ebû'l-Mekârim Abdulkebîr, **et-Terâtibu'l-İdâriyye ve'l-'Amâlât ve's-Sınâât ve'l-Mutâcir ve'l-Hâletu'l-İlmiyye elletî Kânet 'alâ 'Ahdi Te'sîsi'l-Medîneti'l-Münevvere**, Türkçesi: Ahmet Özel, **Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar**, I-III, İstanbul 1990-92.

KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri, **Câhiliyye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Harameyn**, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İstanbul 2003; "*Medîne*", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),** Ankara 2003, XXVIII, 305-318.

MATARÎ, Cemâluddin (ö. 741/1340-1) **et-Ta'rîf bi mâ Eniseti'l-Hicre min Me'âlîmi Dâri'l-Hicre**, nşr: S. Abdulfettâh, Mekke 1997.

MERCÂNÎ, Ebû Muhammed Afîfüddîn b. Abdillah b. Abdilmelik, (ö.770/1368)**, Behcetü'n-Nüfûs ve'l-Esrâr fî Târîhi Dâri'l-Hicreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr**, thk: Muhammed Abdülvahhâb Fazl, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, I-II, Beyrut 2002.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/857), **el-Câmiu's-Sahîh,** Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-III, İstanbul 1992.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu‘ayb (ö. 303/915), **Sünen**, Çağrı Yayınları, II. Baskı, I-VIII, İstanbul 1992.

NEVEVÎ, Yahyâ b. Şeref, (ö. 627/1230), **el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc**, I-XVIII, Kahire, 1972; **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğât**, nşr: F. Wüstenfeld, I-II, Beyrut t.y.

NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvahhâb (ö. 733/1333), **Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb**, thk: Komisyon, I-XVIII, Kahire 1954; thk: M. M. Emîn-S. Baz Arînî, XIX-XXXI, Kahire 1975,

ÖĞÜT, Salim, "*Harem*", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),** Ankara 1997, XVI, 127-132.

SALİH AHMED ALİ, _____"*Hıtatu'l-Medîneti'l-Menevvere*", **Mecelletu'l-'Arab**, Riyâd Eylül-1978, XII, 1057-1121.

SEMHÛDÎ, Ali Nuruddin b. Abdillahbeyr, (ö. 911/1506), **Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ**, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, I-IV, Beyrut 1984.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), **Târihu'-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)**, thk: Muhammed Ebû'l-Fadl, I-XI, Beyrut t.y.

YÂKÛT, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillah er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamevî, (ö. 626/1229), **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâru'l-Fikr, I-V, Beyrut t.y.

XIV. YÜZYIL RİFÂÎ ŞEYHİ İBNÜ'S-SERRÂC'IN VELÂYET VE KERÂMET ANLAYIŞI

Mehmet Necmettin BARDAKÇI•
Mehmet Saffet SARIKAYA•
Nejdet GÜRKAN•

Özet

İslâm tasavvufunda velâyet ve kerâmet anlayışı ilk dönemden itibaren farklı boyutlarda gelişmiştir. Allah'ı görüyormuş gibi davranmayı veliliğin şartı görenlerin yanı sıra, bazı olağanüstü güçlere sahip olmayı veliliğin ayrılmaz parçası kabul eden bakış açılarına da rastlanmaktadır. Bir kısım sûfiler dinin emir va yasakları çerçevesinde ahlâklı bir hayat sürmeyi Allah'ın bir ikramı olarak önemserken, bazı sûfiler olağanüstü olayları içeren kevnî kerâmetlere itibar etmişlerdir. İbnü's-Serrâc, yaşadığı bölgedeki halk inançlarının da etkisiyle olağanüstülükleri öne çıkaran bir velâyet ve kerâmet anlayışına sahiptir.

Anahtar kelimeler: İbnü's-Serrâc, tasavvuf, velâyet, kerâmet, gayb bilgisi.

THE CONCEPT OF CUSTODY AND MIRACLE OF THE 14TH CENTURY RIFAÎ SHAIKH IBN AL-SARRAJ

Abstract: In the Islamic sufism, the concept of custody and miracle has been developed differently from its beginning. There are some different viewpoints regarding the guardingship; some consider it acting as if seeing God as a requirement, while others require having extraordinary powers as a must for it. Some sufis consider living ethically within the framework of God's orders and forbiddens as honouring of God. However, some pay attention to the extraordinary miracles. Because of the influence of folk beliefs, Ibn al-Sarrâj has an understanding of bringing the extraordinary events forward regarding custody and miracles.

Key words: Ibn al-Sarraj, sufism, custody, miracle, unseen information.

Giriş

• Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

İbnü's-Serrâc (ö.747/1346), XIII. Yüzyılın son yarısı ile XIV. Yüzyılın ilk yarısında Şam'da yaşamış Rifâiyye tarikatına mensup bir şeyhtir.[1] Ömrünün bir kısmını kadı olarak görev yaptığı Güney Doğu Anadolu'da, Fırat havzasında geçirmiştir. Bu dönemde Şam bölgesine bağlı olan Adıyaman, Besni, Kâhta, Urfa, Harran, Suruç, Birecik, Mardin ve Hakkâri gibi şehirlerde yaşayan tasavvuf şeyhleri ve zümreleri hakkında verdiği bilgiler ilk elden olduğu için önemlidir. Tasavvufi düşüncelerini *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb* adlı eserinde açıklayan İbnü's-Serrâc, velîlerin kerâmetlerini ve bu konudaki fikirlerini *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh* adlı eserinde geniş bir şekilde aktarmıştır.[2]

İbnü's-Serrâc'ın velâyet ve kerâmet anlayışını da yansıtan evliyâ menkıbesi olan *Tüffâhu'l-Ervâh*, tek bir şeyhin menkıbeleri yerine büyük ölçüde Rifâiyye tarikatına mensup şeyhleri esas almakla birlikte birçok şeyhin, velînin, arifin menkıbe ve kerâmetlerini içermektedir. Menkıbe ve kerâmetlerin yanı sıra özellikle kendisinin bizzat yaşadığı, gördüğü ve büyüklerinden duyduğu olaylar hakkında bilgiler verdiği ve değerlendirmelerde bulunduğu bir eser olmasıyla dikkat çekmektedir. Önemi bu noktada ortaya çıkan eseri bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Menkıbe ve kerâmet ağırlıklı materyali öne çıkaran eserin yazılış tarihi 715h. (1315m.)'tir ve bu dönem sufileriyle ilgili ilk elden bilgiler vermektedir. Sağlam bir dini kültüre, sahih bir tasavvuf anlayışına sahip olmakla birlikte derlediği menkıbeleri halktan duyduğu ve kabul edildiği şekilde kaydeden müellifin halk sûfîliğini olduğu gibi aktardığı, menkıbe türü eserlerin temel özellikleri arasında yer alan abartının *Tüffâhu'l-Ervâh*'ta da yer aldığı görülmektedir.

1. Tasavvufî Düşüncede Velâyet ve Kerâmet

[1] İbnü'l-Hacer onun Ahmed b. Şeybân (ö.675/1276-1277)'dan hadis dinlediğini, Kâhta'da kâdılık yaptığını ve Zilhicce 747/1347 vefat ettiğini bildirir. İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut 1931, c. IV, s. 67; Muhammed İbn Râfi' es-Selâmî, *el-Vefeyât*, tahkik: Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Maruf, Beyrut 1982, c. II, s. 39. İbn Kâdı Şühbe onun Birecik'te kâdılık yaptığını ve Zilhicce 747/1347'de Kâhta'da vefat ettiğini haber verir. Ebu's-Sıdk Takiyyüddin Ebu Bekir b. Ahmed İbn Kâdi Şühbe, *Tarihu İbn Kadı Şühbe*, tahkik: Adnan Derviş, Dımaşk 1977-1994, c. II, s. 500. Bağdatlı İsmail Paşa ise müellifi "İbn Murâbıt" olarak kaydetmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul 1945, c. I, s. 615. Ancak bu adlandırma konusunda ne İbnü's-Serrâc'ın eserlerinde ne de başka bir yerde bir ima vardır. Onun *Teşvikü'l-Ervâh* ve *Tuffâhu'l-Ervâh* ile ilgili verdiği 721/1321 telif tarihi muhtemelen edebiyatla ilgili yazdığı *Zevâhiru'l-Fikr ve Cevâhiru'l-Fakr* adlı esere aittir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn*, Beyrut 1955, c. II, s. 144.

[2] İbnü's-Serrâc'ın hayatı, eserleri ve tasavvufi düşünceleri hakkında geniş bilgi için tarafımızdan TÜBİTAK projesi (Proje No: 110K317) olarak hazırlanan şu çalışmaya bakılmalıdır. Mehmet Saffet SARIKAYA-Mehmet Necmettin BARDAKÇI-Nejdet GÜRKAN, *İbnu's-Serrâc'ın Eserleri Çerçevesinde XIII. Yüzyıl'da Güneydoğu Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Hayat*, Isparta 2012.

İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta ilk dönemden başlamak üzere kendi zamanındakilere kadar birçok sufinin kerâmetlerine yer vermiştir. Bu durum onun bu iki kavrama özel bir anlam yüklediğini göstermesi açısından önemlidir. *Tüffâhü'l-Ervâh*'taki anlatılardan edindiğimiz kanaate göre müellif, kerâmeti meşâyihin velâyetlerinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir. Bunda ilk İslâmî yüzyılda sadık, muttakî ve muvahhid müminleri ifade etmek için kullanılan velî teriminin tasavvuf ilminin inkişafıyla birlikte anlamının genişlemesinin etkisi olmuştur denilebilir.

Velî ve velâyet sözlükte; bir işin idaresini üzerine almak, yardım ve yakınlık demektir. Sevgi esası üzerine kurulan "*dostluk ve yakınlık*" anlamına gelen velî, ontolojik anlamda olmamak üzere Allah'a yakınlık sağlayan kişidir. Allah'ın isimlerinden biri olan el-Velî ise, yardımcı, bütün şeylerin yöneticisi, koruyucusu, gözeticisi ve kulun işlerini üzerine alan anlamındadır.[3] Evliyaullahın tarifini yapan ayetlerde velîlerin sıfatları iman ve takvâ olarak belirtilmektedir: "*İyi biliniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Onlar ki, iman edip takvâya ermiş olanlardır. Dünya hayatında da, âhirette de müjde onlara! Allah'ın kelimeleri değişmez. İşte bu büyük kurtuluştur.*"[4]. İman nazarî kuvvetin kemaline, takvâ ise amelî kuvvetin kemaline işaret etmektedir.[5]

Velî, hem terim hem de kapsadığı mana itibariyle Hz. Peygamber (sav)'in hadislerinde de yer almaktadır. Velîlerin kimler olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "*Onlar öyle kimselerdir ki, görüldükleri zaman Allah hatırlanır, zikrolunur.*"[6] "*Velîler, Allah uğrunda birbirini seven kimselerdir.*"[7]

Bir kudsi hadiste velîlerin özellikleri ve kendilerine Allah'ın ikramı şöyle açıklanmıştır: "*Allah Teâlâ şöyle buyurur. Benim velîme kim eziyet ederse ona harp açarım. Kulum farz kıldığım şeylerden daha üstün bir şeyle bana yaklaşamaz.*

---

3 Ragıb el- Isfahânî, *el-Müfredât*, tahkik: S. A. Dâvûdî, Beyrut-Dımaşk (1997), s. 533-535; İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, I-VI, tahkik: A. M. Hârun, Dârü'l-Cil, Beyrut (1991), c. VI, s. 141-142; İbn Manzûr, M. b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Daru's-Sadır, Beyrut (1970), c. VI, s. 4921-4925; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Dâru'r-Reşâd, Kahire (1991), s. 282; Ebu Bekir er-Râzî, *Tefsiru Garîbu'1-Kur'anı'1-Azîm*, tahkik: Hüseyin Elmalı, Ankara 1997, s. 599-600.

4 10/Yunus, 62-64.

5 Fahruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'I-Gayb*, l. Baskı, Beyrut 1990, XVII, 101.

6 İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul 1992, Zühd, 4; Ebu Nuaym el-Isfahânî, *Hılyetü'I-Evliyâ ve Tabakâtû'l-Asfiyâ*, 1. Baskı Beyrut 1988, c. I, s. 6.

7 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnavud vd., Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1999, c. II, 237, 328; Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992, Birr, 38; Tirmizî, *Sünen*, Kahire 1937, Zühd, 53.

Kulum ben kendisini sevinceye kadar nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevdiğim zaman işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum."[8]

Hz. Peygamber'in hadislerinde çizdiği velî imajı, Allah'a inanan, dindarlığına riya ve gösteriş karışmayan, Allah için seven, Allah için nefret eden, insanlara faydalı olmaya çalışan, ferâset sahibi, sadık ve samimi müminlerdir. Kâmil bir iman ile ilahi yükümlülükleri yerine getirmek, Allah rızasına aykırı bir davranışı yapmamak, her türlü haram ve şüpheli şeylerden uzak durmak Allah dostlarının sıfatlarıdır. Velîler takvâ sahibi, dindar ve güzel ahlâklı müminler olduğu için "*görüldüklerinde Allah hatırlanır*." Bu durum hem halleri ve davranışları açısından, hem de İbn Abbas'ın vurguladığı gibi duruşları ve yürüyüşleri şeklinde olabilir. Bunların dünya malına karşı kalplerinde bir meyil yoktur. Birbirlerini yalnız Allah için severler.[9]

Hz. Peygamber'in Kisrâ ve Kayser'in hazinelerinin müslümanların eline geçeceğini,[10] bir yolculuk sırasında az suyu çoğaltıp onunla yüzlerce kişinin hem susuzluğunu, hem de ihtiyaçlarını gidermesi, bereketlendirdiği az yiyeceklerin çok kişiye yetmesi,[11] Hayber'de bir Yahudi kadının zehir koyduğu koyunun zehirli olduğunu kendisine haber vermesi,[12] O'nun mucizelerinden bazılarıdır. Nitekim Câbir (ra)'den rivayet edilen şu olay bu tür hadislerden biridir: "Hudeybiye günü insanlar susamıştı. Hz. Peygamber'e deriden bir su kabı getirildi. Ondan abdest aldı. İnsanlar yanına sokulunca, onlara sordu: "*Neyiniz var*?" Onlar; "*Ey Allah'ın Resulü! Bu tulumdan başka abdest alacak ve içecek suyumuz yoktur*" dediler. Bunun üzerine mübarek elini kabın üzerine koydu ve parmaklarının arasından pınarlar gibi su fışkırıp akmaya başladı. Bol bol su içtik, abdestlerimizi aldık."[13]

Evliyanın sır bilgilerine sahip, gayb haberlerini bildiren bir kimliğe bürünüp karizmatik bir şahsiyet kazanmalarında böyle haberlerin büyük tesiri olmuştur. Tasavvuftaki abdal ve ricalü'1-gayb anlayışına kaynaklık eden hadislerde zikredilen abdalların manevî bazı güçlere sahip oldukları, dünyanın onlar sebebiyle ayakta durup bozulmadığı, insanların onlar vasıtasıyla çeşitli nimetlere eriştiği şeklindeki ifadeler,[14] tasavvuf zümreleri ve halk arasında onlara olağanüstü güçlerin

---

8 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 256; Buhârı, *Sahih*, İstanbul 1992, Rikâk, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.

9 Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekâvil fî Vücuhi't-Te'vil,* I-V, Dârü'l-Fikr, Beyrut (1983/1403), c. II, s. 243; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2. Baskı, İstanbul (1960), c. IV, s. 495.

10 Buhârî, Menâkıb, 25; Müslim, Fiten, 77.

11 Buhârî, Teyemmüm, 6; Müslim, Fedâil, 4, 6, 7; Mesâcid, 311, 312.

12 Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-II, thk., K. Y. Hût, Daru'l-Cinân, Beyrut (1988), 4510, 4511.

13 Buhârî, Megâzî, 35; Müslim, İmâret, 72.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, 322.

atfedilmesine sebep olmuştur. Oysa bu nevi rivayetlere sıhhatleri açısından ihtiyatla yaklaşmak gerekir.[15] Hz. Peygamber'in manevî mirasçıları olduklarına inanan sufilerin kendilerine ikram edilen bu tür harikulade olayları gösterebilecek ruhani güce sahip oldukları ifade edilerek "evliyanın kerâmeti, peygamberin mucizesidir" şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır.

Tasavvuf tarihinde velî ve velâyet terimleri, ilk defa Hakîm Tirmizî'nin "*Hatmü'l-Evliyâ*" adlı eserinde kapsamlı bir şekilde ele alınıp sistemleştirilmiştir. Ona göre, velîlik kulun çalışmasıyla elde edilen bir şey olmayıp Allah'ın bir ihsanı ve bir bağışıdır. Allah'ın velâyetini kazanan kul, nefsine uymaz ve sadece Allah'ın istekleri doğrultusunda, O'nun rızasına uygun fiiller işler. Velîler sır ilimlerine vakıf olmalarından dolayı gaybî bilgilere aşinalık kazanırlar.[16]

Hakiki velîler insanlara bâtıl ve asılsız şeyleri söylemezler. Sadece gerçek ve doğru şeylere davet ederler ve Peygamber'in yolundan ayrılmazlar. Velîler nefsanî kuvvet ve tabiat sahibi olmakla beraber nefsin afetlerinden mahfuzdur. Bu onların günah işlemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü velî ne büyük ne de küçük günahtan masum değildir. Bir günah işleyen bir velînin içten gelen bir pişmanlık hissi ile tevbe etmesi onun korunmuşluğudur.[17]

XI. yüzyılda velîlerin hiyerarşik bir yapıya büründürüldüğü görülür. Nitekim Hucvirî, hiç kimse tarafından bilinmeyen gizli dört bin kişilik bir velîler topluluğundan söz eder. Yüce Allah'ın dergâhında bulunan "ehl-i hal ve akd" olan kumandan velîlerin sayısı üç yüzdür. Bunlara "ahyâr" denilir. Bunların dışında kırk tanesine "abdâl", yedi tanesine "ebrâr", dört tanesine "evtâd", üç tanesine "nükebâ" ismi verilir. Bir tanesine de "kutub" ve "gavs" denilir. Bunların tamamı birbirlerini tanırlar. Yapılacak işler konusunda bazısı diğer bazısından izin alır.[18] Bu hiyerarşik yapının XIII. yüzyıl itibarıyla sufî çevrelerde benimsendiğini göstermektedir. Bu bağlamda velâyet nazariyesini zirveye taşıyan İbnü'l-Arabî'nin velîleri altı tabakada toplaması ve bunları "aktâb", "imamlar", "evtâd", "ebdâl", "nükebâ" ve "nücebâ" diye isimlendirmesi örnek verilebilir.[19] İbnü's-Serrâc da bazı anlatılarında velâyet

---

15 Hadis bilginlerinin de vurguladığı gibi güvenilirlikleri tartışmalı olan bu tür hadislere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Geniş bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yıldırm, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,* Ankara 2000, 142-151, 159-176.

16 Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, tahkik: Osman Yahya, Beyrut 1965, s. 329-330, 336-337, 342-344, 345, 421-422; aynı müellif, *Nevâdiru'1-Usûl fi Marifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, tahkik: Mustafa Abdülkadir Atâ,1. baskı, Beyrut 1992, c. I, s. 338-339.

17 Kelâbâzî, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, haz., S. Uludağ, 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul (1992), s. 108, 112.

18 Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul (1982), s. 326, 330.

19 İbnü'I-Arabî, *eI-Fütûhâtü'1-Mekkiyye*, Kahire (1293h), c. I, s. 31-51; c. II, s. 8-15, 30.

anlayışı çerçevesinde ricâlü'l-gayb'a işaret ederek bu düşünceyi benimsediğini hissttirmektedir.[20]

Tasavvuf zümreleri arasında velî denilince, mürşid, pîr ve şeyh anlaşılmaktadır. Bunlar kendi aralarında hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Her velî Allah katında aynı mertebede değildir. Tasavvuf zümreleri kendi şeyhlerini en üst seviyede görmeyi arzu eder ve onu zamanın Gavsı ya da Kutbu olarak nitelendirir. Kutubluk bir makam olduğu için[21] böyle bir anlayışa imkân vermektedir.

Velâyetle yakından ilgili olan kerâmet ise, ikram etmek, cömertlik ve kerem anlamındadır.[22] Tasavvufi bir terim olarak kerâmet, velîlerin hayatlarında âdete, genel tabiat kurallarına aykırı olarak hârika hâllerin meydana gelmesidir. Mümin ve salih amel sahibi bir şahsın peygamberlik iddiasında bulunmaksızın hârikulade hâller göstermesidir.[23] İnanç bakımından caiz görülüp salih amel sahibi müminlere Allah'ın bir ikramı olarak değerlendirilen kerâmetin ortaya çıkması aklî ve naklî esasların hiç birine aykırı görülmez. Kerâmetin meydana gelmesi, kerâmet sahibi şahsın manevî hâllerinde doğruluk ve istikamet üzere bulunmasının alâmeti olarak kabul edilir. Kerâmet kulun sorumluluğu devam etmekle beraber velîden zuhur eden harikulade mahiyette bir fiil olarak değerlendirilir.[24] Bununla birlikte velîler kerâmetlerini başkalarına değil sadece kendi nefislerine delil olarak kullanıp itminan ve yakîne ermeye, iç sıkıntısı ve rızk endişesinden kurtulmaya çalışırlar. Peygamberler mucizeyi göstermekle görevli iken velîler kerâmeti gizleyerek kulluk şartına bağlı kalmak durumundadırlar.[25]

Allah'ın velî kullarına bir ikramı olan kerâmet iki çeşittir. Birincisi *mânevî ve hakiki kerâmet*'tir ki ilim ve irfanda, ahlâk ve ibadette, salih amel ve edebde, sosyal ilişkilerde gösterilen üstün meziyetler ve hasletlerdir. İkincisi *kevnî ve sûrî kerâmet*'tir ki uzun mesafeyi kısa zamanda alma, az gıdayı çoğaltma, su üzerinde yürüme ve ateşte yanmama gibi hâllerdir. İlk dönem sûfîleri genellikle kerâmetin birinci çeşidine daha çok önem verirler ve istikamet üzere olmayı tercih ederler. İkinci türden kerâmetlere bir aldatmaca, imtihan ve fitne olabileceği, Allah

---

20 İbnü's-Serrâc, *Tüffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, (1315h.), Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Robert Garret Bölümü, Nu: 1127Y, (226 varak), vr. 50a, 73b-74a.

21 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293h., c. I, s. 41; Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sır, İntihâname-i Sultan Veled*, İstanbul 2010, s. 60.

22 Mütercim Asım Efendi, *Okyanus, Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, Dersaadet, İstanbul (1333 h.), c. III, s. 548-549; Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfî el-hikme fî hududi'l-kelime*, Daru Nedre, Beyrut (1981), s. 961.

23 Cürcânî, age, s. 210; M. Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn*, editör: Refik el-Acem, Beyrut 1996, c. I, s. 730-731, c. II, s. 1360.

24 Kelâbâzî, age, s. 108-109; Kuşeyrî, age, s. 530-531; Hucvirî, age, s. 335-336.

25 Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1960, s. 311-312; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Beyrut-Dımaşk 1995, s. 533-534.

katındaki mertebelerinin düşebileceği endişesiyle fazla değer vermezler. Nefsinin kötü ahlâkını iyi huylarla değiştirmeyi, şeriatın emir ve yasaklarına uygun davranmayı en büyük kerâmet olarak gördükleri için kevnî ve sûrî kerâmetleri çocukları uyutup eğlendiren oyun ve oyuncaklara benzetirler. Bir eksiklik olduğu gerekçesiyle "hayz-ı ricâl" konumunda olduğunu belirtip bir müminin velî olması için bu çeşit kerâmet göstermesinin şart olmadığını vurgularlar. Bu bakımdan bir velîden çokça kerâmet zuhur etmesi onun en büyük evliyâdan olduğu anlamına gelmez. Nice büyük velîler vardır ki hayatları boyunca kendilerinde hiçbir olağanüstü hal görülmemiştir.[26]

Sufiler, kerâmetin ortaya çıktığı hâlin üstünlüğü konusunda iki farklı görüştedir. Bayezid Bistamî, Zünnûn Mısrî, Muhammed b. Hafif, Hallâc Mansûr ve Yahya Muaz er-Râzî gibi sûfîlere göre kerâmetin meydana gelmesi sadece velînin hâline mağlup olup her hangi bir iddiada bulunamadığı sekr hâlinde olur. Kerâmet kurb hâli olan keşf hâlinde ortaya çıkar. Geçici olan bu hâlde iken velînin kalbine göre taş ile altın bir ve eşit olur. Cüneyd Bağdadî, Ebû Abbâs Seyyârî, Ebû Bekir Vâsıtî ve Hakîm Tirmizî gibi sûfîler ise kerâmetin sahv ve temkin hâlinde meydana geleceği kanaatindedirler. Onlara göre sekr ve telvin, tasavvuf yoluna yeni girenlerin gördüğü hâllerdir. Tasavvufun ileri merhalelerinde telvin temkin ile yer değiştirir. İşte o zaman sâlik hakiki manada velî, kerâmetler de sıhhatli olur.[27]

Dinin kurallarına muhalefet etmeyen ve müminlere Allah'ın bir mevhibesi olan kerâmeti Müslüman toplumlarda genel kabul görmekle birlikte dini kurallar içinde istikamet üzere olmak ve dualara icabet edilmesi en büyük kerâmet olarak kabul edilmiştir.[28] Ancak XII-XIII. yüzyıllardan sonra kerâmet velâyetle özdeşleştirilince sûfîlerin bir kısmı da müridlerinin terbiye ve eğitimlerinde velâyetin şartlarından olmadığı halde kerâmetlere itibar eder olmuşlardır. Bunun akabinde efsane ve mitolojik unsurlarla karışık kerâmetler sûfîlerin tenkit süzgecinden uzak bir şekilde halk arasında yayılmıştır. Bu tür rivayetler özellikle tarikatlarına müntesip kazandırmaya çalışan gayretkeş müridler tarafından önemsenmektedir. Zira bazı müridler şeyhleri için en tabiî sıradan olayları bile olağanüstü kerâmetler olarak nitelendirmektedirler. Bu durum belli bir değer ölçüsü içinde tenkit mekânizmasının çalıştırılmasını güçleştirmekte, hatta imkânsız hale getirmektedir. Böylece özellikle tarikatlar dönemi şeyhleri, müntesipleri tarafından olağanüstü güçlerle donanmış, gayb âlemiyle sürekli ilişki içinde, husûsi bilgilere sahip ve tenkit edilemez kimseler olarak görülmektedir.

2. İbnü's-Serrrâc'a Göre Velâyet ve Kerâmet

Tarikatların ortaya çıkıp yaygınlaşmaya başladığı XIII. yüzyıla kadar gelişen süreci özümseyen bir Rifâi şeyhi olan İbnü's-Serrrâc, velâyet ve kerâmet

---

26 Serrâc, age, s. 313, 316-317; Kuşeyrî, v534, 539; Suad el-Hakîm, age, s. 962.

27 Hucvirî, age, s. 343-346. İbnü's-Serrâc, *Teşvikü'l-Ervâh*, vr.

28 M. Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 195.

hakkında gelenekten farklı düşünmemektedir. Daha ziyade kerâmetin kevni ve sûri kısmına itibar ederek özellikle *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta yer verdiği anlatılarla düşüncesini desteklemektedir. Nitekim ona göre kerâmet, Allah'ın sadık mümin kullarına, velîlerine bir ikramıdır. Kur'an'da anlatılan Hz. Meryem'in bazı olağanüstü halleri, Hz. Süleyman'ın veziri Asaf b. Berhiyâ'nın Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar Yemen'den Kudüs'e getirmesi ve Musa Hızır kıssası kerâmetin kitabi delilleridir. Kerâmetin caizliği konusunda Mutezile ile Ehl-i Sünnet'ten Ebû İshâk dışında mutabakat bulunmaktadır.[29]

İbnü's-Serrâc, Allah'ın kendilerine ikramda bulunduğu bazı evliyasının toprak, taş ve demir gibi maddelerin evsafını değiştirebileceğini, bunu inkâr etmenin cehalet eseri olduğu kanaatindedir. Bu bağlamda evliyadan bir kısmının bir avuç toprağı veya abdest suyunu altın ve gümüşe, bir kap tuzlu deniz suyunu tatlı şerbete ve helvaya çevirmelerini zikretmiştir. Allah dostu olan bu seçkin kişilerin nazarında altın ile toprak eşit olduğu için kendilerine böyle bir ikramda bulunulduğunu belirtmiştir. Bazı âlimlerin bu tür kerâmetleri simya ilminin bir neticesi olarak görüp cisimlerin özelliklerinin değişmesinin mümkün olmayacağını iddia etmelerini Allah'ın iradesine karşı gelmek şeklinde değerlendirmiş ve onları "Allah kahretsin", "Allah onları yok etsin"[30] diyerek lanetleyip muhalif düşüncelere hayat hakkı tanımamaya çalışmıştır.

İbnü's-Serrâc, peygamberlerin mu'cizeleri ile evliyanın kerâmetleri arasında bazı farklar olduğunu belirterek mu'cizenin meydan okumaya paralel olarak nebinin elinden çıkan ve başkaları tarafından yapılması mümkün olmayan harika işler olduğunu ifade etmiştir. Nebinin mu'cizesini açıkça göstermesi, velînin ise kerâmetini gizlemesi gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre bazı âlimlerin kerâmetin sadık Müslümanlardan zuhur edeceği, sâdık olmayanlardan bu tür bir olağanüstülüğün meydana çıkmayacağı şeklindeki kanaatleri doğru değildir. Mu'cizelerin ve kerâmetlerin Allah'ın nimetlerinden olduğunu, bu yüzden nebiden mu'cize, velîden kerâmet zuhur ettiğinde bunun onların sadık olmalarının da bir delili olduğunu vurgulamıştır.[31] Onun bu konudaki düşüncelerinin sufi çevrelerde hâkim olan görüşlerle örtüştüğü görülmektedir.

İbnü's-Serrâc'a göre velîler; seçkin ve bilge kişilerdir. Allah onları seçip temiz kılmış, nurlandırıp yüceltmiş, dost edinip ikramda bulunmuştur. Allah'ın evliyası nurlarıyla hidayet rehberleridir. Onların bereketiyle Müslümanlar korunur, onların duasıyla müminler kurtuluşa erer. Onlara tabi olan felaha kavuşur, biat eden umduğunu elde eder, iyi muamele eden kazançlı çıkar, ayıplarını örtenin makamı

---

29 İbnü's-Serrâc, *Teşvikü'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Nu: 272, (316 varak), vr. 214b-219a.

30 İbnü's-Serrâc, *Teşvikü'l-Ervâh*, vr. 219b-220b.

31 İbnü's-Serrâc, *Teşvikü'l-Ervâh*, vr. 220b-221a.

kurtuluştur. Onlar, Allah'ın bütün kulları içinden seçtiği özü, kör ve inatçı olmayanlar için kâinatın zübdesidirler.[32] Onlar, tıpkı Hz. Muhammed (sav)'in mucizeleriyle yaptığı gibi, parlak delillerle, açık kerâmetlerle ve aşikâr harikuladeliklerle dini ayakta tutmaktadırlar. Böylece dinin kendisiyle ayakta durduğu, sağlam ipin güçlendiği bâtınî veraset kesilmeyecektir.[33]

İbnü's-Serrâc'a göre, ilimle uğraşan her kişi âlim olamayacağı gibi her velâyet talep eden de velî olamaz. O, evliyayı inkâr eden kimseye aldanmamayı, asfıyayı tenkit edenlere kulak vermemeyi, imkân nispetinde onlardan ve görüşlerinden uzak durmayı ve yollarından ayrılmayı öğütlemektedir. İslam'a evliyâyı inkâr edenlerden daha zararlı kimse olmadığı için her müminin onlardan uzaklaşmasının gerektiğini belirtmektedir.[34] İbnü's-Serrâc'ın velâyet ve kerâmet hakkındaki düşüncelerinin somutlaşmış örneklerini *Tüffâhu'l-Ervâh* adlı eserindeki evliyâ menkıbelerinde görürüz.

3. *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta Nakledilen Kerâmet ve Menkıbeler

İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta yer verdiği anlatılarda zamanındaki algıların dışına çıkamadığı için olsa gerek kevnî ve suri kerâmetlere büyük değer vermiştir. Menkıbe türü eserlerin temel özellikleri arasında yer alan abartı burada da gözlenmektedir. Bazen dini normlara uygun olmayan mitolojik unsurları ve efsaneleri de kerâmet başlığıyla aktaran müellifin bu tutumu dini kurallar açısından eserin değerini tartışmaya açık hale getirmektedir. Bu tutum hadis nakleden bazı şahısların bir kısım uydurma sözlere de hadis gibi muamele etmelerine benzetilebilir. Ancak böyle olsa da elimizde bu tür eserlerden nasıl faydalanılabileceği ile ilgili çalışmaların olması, eserdeki dinî ve tarihi gerçeklikler ile mitolojik ve efsanevi unsurların ayıklanmasını kolaylaştırmaktadır.

İbnü's-Serrâc, eserinde medrese tahsili gördükten sonra tasavvufa yönelip büyük dereceler elde eden sufilerin yanı sıra, dünyevi nimetlerin esiriyken veya eşkıyalık yaptığı sırada başına gelen bir olay sebebiyle tevbe ederek evliya olanlara da yer vermiştir. Cüneyd Bağdadi, Abdülkadir Geylani, Ahmed er-Rifai ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî medrese tahsilinin ardından sufiliğe intisap etmişlerdir. İbrahim Edhem bir prens, Ebû Bekir b. Hevâra ve Ebû Muhammed eş-Şenbekî yol

---

32 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve miftâhu'l-İrbâh*, (1315h.), Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Robert Garret Bölümü, Nu: 1127Y, (226 varak). Bir dijital kopyası Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin no: özel 49'da bulunmaktadır. Berlin Staatsbibliothek W. Ahlwardt Nu: 8794 (124 varak). Bir dijital kopyası Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin no: özel 217'de bulunmaktadır. vr: 2ab; Mehmet Saffet SARIKAYA-Mehmet Necmettin BARDAKÇI-Nejdet GÜRKAN, *İbnu's-Serrâc'ın Eserleri Çerçevesinde XIII. Yüzyıl'da Güneydoğu Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Hayat, (Bu çalışma TÜBİTAK projesi olarak yapılmıştır. Proje No: 110K317)* Isparta 2012, s. 81-82.

33 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 28b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 107.

34 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 4a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 84.

kesen eşkıya iken karşılaştıkları bazı olayların ardından bu yola girmişlerdir. Bu bakımdan İbnü's-Serrâc'ın velî ve kerâmet anlayışında muttaki mümin tavrından her türlü olağanüstülüğe kadar geniş bir yelpaze yer bulur. Nitekim Zünnûn Mısrî'nin savaş sırasında dişi kırılan bir askerin dişini tükürüğüyle yerine yapıştırması,[35] İbrahim Edhem'in bir gemi yolculuğu sırasında şiddetli bir fırtınaya yakalanarak ölümün eşiğine gelen yolcular için "Ey Allahım, kudretini gösterdin affını da göster" diyerek dua etmesi neticesinde denizin sanki bardaktaki zeytinyağı gibi sakinleşmesi,[36] Sâbit el-Benânî'nin "Ey Allahım beni kabrimde yalnız başıma bırakma" duası sebebiyle defnedildikten sonra bir sebepten ötürü defnedildiği yerin açılıp bedeninin bulunamaması,[37] Abdullah ibnü'l-Mübarek'in duası sebebiyle âmâ bir adamın gözlerinin iyileşmesi,[38] Ma'rûf el-Kerhî'nin duası sebebiyle kaybolan bir çocuğun bulunması,[39] Mesleme es-Surûcî'nin, Frenk ve Ermenilerin Suruç'a hücum ettiği sırada dua etmesi üzerine atlarının geri dönmesi,[40] Akîl el-Menbecî'nin seccadesi ile Fırat nehrine dalıp ıslanmadan çıkması,[41] Ebû Bekir b. Hevâra'nın bir aslanla konuşması ve nehirde boğulan bir çocuğu diriltmesi,[42] Ebû Muhammed eş-Şenbekî'nin içki içen bir topluluk hakkında hayır dua etmesi sebebiyle onların hidayet bulması[43] onun zikrettiği kerâmetlerden bazılarıdır. Bu örneklerde duaların kabul edilmesi kerâmet olarak değerlendirilerek velînin muttakî mümin özelliği vurgulanmıştır.

İbnü's-Serrâc, bunların dışındaki birçok olağanüstülüğü de kerâmet olarak eserine almıştır. Bunlardan bir kısmı dini kurallar açısından problem teşkil etmezken birçoğunun efsane ve mitolojik unsurlarla karışmış yerel inançlar olduğu açıktır. Onun esrinde şeyhin olağanüstülüğüne vurgu yapılan bu tür kerâmetlerle ilgili olarak şu örnekler zikredilebilir: Sadaka el-Bağdâdî'ye vurmaya yeltenen bir kişinin elinin felç olması,[44] Abdulkâdir el-Geylânî'nin Bağdat'taki medresesinde kendisini ziyarete gelen Halife el-Müstencid Billâh Ebu'l-Muzaffer Yûsuf'un hediye ettiği iki keseyi eline alıp sıkınca kan akması ve Şeyhin Halife'ye: "Beni Müslüman kanıyla yüz yüze getirmekten Allah'tan utanmaz mısın?" demesi,[45] Ebû Yâkûb Yûsuf el-Buncerdî'nin vaaz ederken meclisindeki iki fakihin "sus, çünkü sen bidatçisin" demeleri üzerine; "siz susun, geberin" deyip o ikisinin oldukları yerde ölmesi,[46] Adi b. Müsafir'in Ebû Hafs Ömer'e kiramen kâtibin meleklerinin

35 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 8a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 88.
36 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 12a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 92.
37 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 14b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 94.
38 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 19a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 98-99.
39 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 19b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 99.
40 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 30a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 108-109.
41 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 32b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 111.
42 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 36ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 113-114.
43 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 38a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 115.
44 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 43a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 120.
45 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 81a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 150-151.
46 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 54a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 128.

yazdıklarına muttali kılması,[47] Ebû Said el-Kaylûbî'nin ziyaret ettiği hastanın iyileşmesi ve kalbine nazar ettiği kişinin hidayete ermesi,[48] Mâcid el-Kürdî'nin tecrid üzere hacca giden bir adama verdiği su kırbasının adam abdest almak istediğinde su, susadığında süt, acıktığında kavut olması,[49] Şeyh Çakır'ın hamile bir ineğin karnındaki buzağının özelliklerini sayması ve doğduğunda dediği gibi çıkması,[50] Hayyat b. Kays el-Harrânî'nin Harran'da bir mescidin mihrabını belirlemesinin ardından "kıble bu taraf" deyip muhalefet eden bir mühendise: "Bak, Ka'be'yi göreceksin" demesi üzerine mühendisin Ka'be'yi tam karşısında görmesi,[51] Ebu'l-Hasan el-Cevsakî'nin dervişlerin aklını çelen bir şeytanı prangaya vurması,[52] Musa ez-Zûlî'nin Mardin'de çıkan bir yangın sırasında bastonunu ateşe atmalarını söyleyip asa ateşe atılınca yangının sönmesi ve asaya bir şey olmaması,[53] Muhammed es-Sekkâ el-Bîrî'nin kendisi ile alay etmek için Melik tarafından gönderilen iki yük içkiyi yağ ve bala dönüştürmesi[54] ve Ahmed er-Rifâî'nin sema sırasında dervişlerin ayakları altında ezilerek ölen bir küçük çocuğu diriltmesi[55] İbnü's-Serrâc'ın eserinde yer verdiği kerâmetlerdendir.

İbnü's-Serrâc, bazı velîlerin kendilerini zahirî ilimlerde yetersiz görenlere karşı hal ilmindeki yetkinliklerini öne çıkaran bazı olağanüstülüklere de yer vermektedir. Nitekim Bekâ b. Battû ile ilgili anlatıda bu görülür. Bekâ b. Battû'yu ziyarete gelen üç fakih, arkasında yatsı namazı kıldıkları şeyhin Fatiha okuyuşunu beğenmezler ve hakkında kötü zan beslerler. O geceyi Şeyh'in evinde geçiren bu üç fakih cünüp olurlar. Soğuk bir gecede zaviyenin kapısının önünden geçen nehirde yıkanmaya mecbur kalırlar. Onlar suyun içinde iken heybetli bir aslan elbiselerinin üzerine yatınca korkularından ötürü sudan çıkamazlar ve soğuktan ölümün eşiğine gelirler. Şeyh zâviyeden çıkıp aslanın yanına gelir ve elbisesinin yeniyle aslana vurup: "Bizim hakkımızda kötü düşünceleri olsa bile niye misafirlerimize musallat oluyorsun?" deyince aslan gider, onlar da nehirden çıkıp elbiselerini giyerler ve kötü düşüncelerinden dolayı şeyhten af dilerler. Bunun üzerine Şeyh: "Siz kıraatinizi düzeltirsiniz ama yırtıcılar ve aslandan korkarsınız; biz ise kalplerimizi düzeltiriz aslanlar bizden korkarlar," der.[56]

Bir başka anlatıda, namaz kıldırırken şiir okumasıyla tanınan Yûnus el-Kuneyyî'nin kendisinin durumunu tahkik etmek üzere Mardin ve Bağdat'tan gelen

47 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 57b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 131.
48 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 62a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 135.
49 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 63ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 136.
50 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 64ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 137.
51 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 71a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 142.
52 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 81a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 150-151.
53 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 90a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 158.
54 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 111b-112a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 177-178.
55 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 140ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 201-202.
56 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 61a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 134.

bir grup fakihe namaz kıldırması konu edinilmiştir. Şeyh Fatiha'dan sonra bir şiir okuyup secdeye varınca içlerinden secde edenler kurtulmuş, secde etmeyenlerin ise başları kesilerek öldürülmüştür.[57] Yine Yunus el-Kuneyyî'nin türbesine gelen bir grup oradan zorla bir şeyler aldıkları için çarpılmışlardır.[58] Cehlân el-Kürdî, bir değirmencinin müşterilerinden güzel bir kadına sarkıntılık teşebbüsünü anlayınca, değirmen taşını bir nefeste havada uçurup karşıdaki bir dağın yamacına saplatmıştır.[59]

Kerâmet, Allah'ın sevdiği bazı kullarına bir ihsanı ve bağışıdır. Bir şeyhin kendisi aleyhinde olanlara haddini bildirmesi olarak niteleyebileceğimiz bu tür hadiseleri gerçek bir sufinin kerâmeti olarak görmek mümkün değildir. Ancak İbnü's-Serrâc, bunların kerâmet, sahiplerinin de büyük velîlerden olduğu konusunda ısrarlıdır.[60] Bu tür olayları inkâr edenlere tahammül edememekte ve onları sert bir şekilde şu sözlerle tenkit etmektedir: "*Zâhir uleması, içlerindeki haset ve topluma önderlikte tek başlarına kalmak maksadıyla kendilerini evliyaya sövmeye, asfiyayı yok etmeye adamışlardır. Allah onları helak etsin.*"[61] "*Fakih geçinenlerden ve benzerlerinden bu taifeyi inkâr edenlere şunu de ki: "Böyle niteliklerden bir şey sende var mı? Böyle bir şey yapabilir misin? Senin hocan veya doğru itikadından dolayı seni kınayan kimse böyle bir şey veya benzerini yapabilir mi? Asla.*"[62]

İbnü's-Serrâc'ın naklettiği başka bir menkıbe formu da kadın-erkek birlikte zikir meclisi düzenleyen şeyhlerin kerâmetleridir. Nitekim Muhammed b. Ebî Bekr el-Aravdek'in Birecik'te iken kadınlar başına toplanır. Bu durumu hoş görmeyen bir adamın haline batınen vakıf olan Şeyh onu azarlar. Adam da özür dilemek zorunda kalır.[63] Diğer bir örnekte ise, Hama'da ikamet eden Şeyh İzzüddin b. Musa Naim'in kadınlı-erkekli zikir meclisi düzenlemesi şehrin melikinin huzurunda şikâyet konusu olur. Bunun üzerine bazılarının da tavsiyesiyle Şeyh'in zaviyesine şarap yükü gönderilir. Şeyh yüklerin indirilip çiğnenmesini emreder. Sonra yükler açılınca içinden dünyanın en leziz balı çıkar. Balın bir kısmını dervişler yer. Şeyh Efendi, balın geri kalanını köz ve pamuğu yan yana koyduğu bir kutuyla beraber Hama melikine gönderir. Hediyeler melike ulaşınca melik yaptığına pişman olur.[64]

---

57 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 100b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 168.

58 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 101a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 168.

59 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 102b-103a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 170. İbnü's-Serrâc'ın eserinde bu konuda daha uç örnekler de bulunmaktadır. Bkz: s. 218, s. 223-224.

60 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 20b-21a, 27b, 108b, 126b, 157a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 100, 107, 175, 190, 219.

61 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 158a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 220.

62 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 163ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 223-224.

63 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 161b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 222.

64 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 191b-192a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 246.

Müellif bu olayın ancak kalp gözüyle bilinebileceğini ifade ederek mevcut durumu meşrulaştıran yorumlar yapar.[65]

Eserde karşılaştığımız önemli kerâmet motiflerinden biri, yaşadıkları dönemde Müslümanların Gayr-i Müslimlere karşı savaşlarında yardımcı olan gazi dervişlerin gösterdiği kerâmetleridir. İbnü's-Serrâc, sufilerin savaş zamanlarında hem dua ederek hem de savaşa bilfiil katılarak Müslümanlara düşmana karşı yardım ettiklerini belirtmektedir. Genelde "tahta kılıçlı dervişler" olarak nitelenen bu gaziler eserde yanlarında bulunan çomak, sopa, nalın vb. şeylerle bazen yalnız, bazen müridleriyle savaşa gitmekte veya üzerine dua ettikleri bir avuç toprakla zafer için katkı sağlamaktadırlar. Bu bağlamda Abdülkadir Geylânî,[66] Şeyh Raslan,[67] Şeyh Yusuf b. en-Nebhan el-Eylûhî,[68] Şeyh Ebûbekir el-Aravdek,[69] Şeyh Ebûbekir el-Ya'fûrî,[70] Sarı Saltuk[71] ve Barak Baba'nın[72] kerâmetleri zikredilebilir. Bunların aynı dönemde Anadolu'da "Gaziyan-ı Rum" olarak adlandırılan zümrenin Suriye coğrafyasında özellikle Frenkler ve Ermenilere karşı mücadele veren emsalleri oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu sufilerin savaş halinin dışında gayr-i Müslim unsurlarla iyi geçindikleri, onlar tarafından da saygı gördükleri, zaman zaman çeşitli sebeplerle gayr-i Müslimlerin de kendilerine başvurdukları anlaşılmaktadır.

4. *Tuffâhu'l-Ervâh'*daki Kerâmet Motifleri

Menkıbe kitaplarında yer alan inanç –kerâmet- motiflerinin menkıbeye konu olan tasavvuf zümrelerinin tarihi ve kültürel olarak geçmişten tevârüs ettikleri değerlerle irtibatı vardır. Nitekim Bektaşî menkıbelerinde görülen motifler, Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkler'in sosyal ve kültürel hayatında İslâmiyet'ten önceki inançlarının varlığını sürdürdüğünün bir işareti olarak kabul edilebilir.[73] İbnü's-Serrâc'ın eserinde naklettiği anlatılarda yer alan kerâmet motifleri de İslâmiyet'in yanı sıra özellikle kadîm dinî ve kültürel mirasın izlerini taşımaktadır. Onun eserinde yer alan bazı kerâmet motiflerini şu şekilde tasnif edebiliriz:

---

65 Kutu içinde bir arada gönderilen köz ve pamuk motifi benzer bir anlatımla Hoca Ahmed Yesevî menakıbnamesinde de yer alır. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981, s. 33-34.

66 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 47a-48a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 123-124.

67 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 72b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 144.

68 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 131a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 193.

69 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 159b-160a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 221-222

70 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 175a-b; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 233.

71 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 194b-195a; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 248-249.

72 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*, vr. 132ab; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, agp, s. 194.

73 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s.19.

Sıra No	Motif Adı	Anlatı Numarası
1.	Ateşe hükmetme	29, 111, 161, 309, 345, 347.
2.	Az bir suyu farklı ihtiyaçlarda kullanma	42, 45, 107.
3.	Az bir şeyi bereketlendirme	34.
4.	Başkasına kerâmet kuvvetiyle üstün gelme	79,133, 292, 344, 345.
5.	Bazı maddeleri yiyeceğe dönüştürme veya yiyeceklerini başka maddeye dönüştürme	117, 269, 296, 311, 312, 335.
6.	Bulutla gölgelenme	38.
7.	Cansıza hükmetme	1, 10, 43, 53, 64, 65, 72, 73, 80, 104, 128, 137, 199, 204, 213, 222, 228, 301, 308, 324, 329.
8.	Çok hızlı yürüme	2, 18, 114, 119.
9.	Don değiştirme	127, 130, 285, 318.
10.	Düşmanlarla taş, değnek, vb. şeyle savaşmak	126, 223, 225, 226, 275, 276, 278, 289, 305, 306, 315.
11.	Gaybı bilme ve haber verme	37, 45, 63, 65, 65, 67, 68, 71, 73, 93, 95, 109, 112, 131, 163, 164, 175, 181, 191, 195, 205, 206, 216, 219, 221, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 247, 276, 290, 317, 326, 341.
12.	Gaybı ve gayb erenlerini görme, gösterme	56, 90, 91, 98, 118, 120, 121, 130, 140, 178, 194, 231, 240, 252, 271, 338.
13.	Gayr-i Müslimlere hükmetme ve hidayete erdirme	95, 114, 166, 211, 265, 273, 318, 319, 342.
14.	Gökten yiyecek-içecek inme	3, 87, 147.
15.	Hastalıkları ve yaraları iyileştirme	9, 30, 62,77, 81, 95, 102, 106, 114, 118, 121, 122, 136, 142, 146, 153, 155, 163, 177, 218, 220, 272, 313.
16.	Hatiften ses işitilme	15, 114, 140, 271.
17.	Havada uçma	1, 46, 52, 78, 105, 123, 128, 298.
18.	Hayvanlara hükmetme	21, 24, 35, 38, 40,46, 48, 53, 62, 85, 86, 96, 99, 100, 105, 125, 134, 152, 159, 175, 201, 227, 300, 346.

19.	Hayvanlarla konuşma	37, 56, 165, 167.
20.	Hızır ile buluşma, konuşma	38, 80, 294.
21.	Hiç görmediği kimseyi tanıma	3.
22.	İçkiyi su, bal vb. şeye dönüştürme	60, 169, 310.
23.	İstimdat isteyene yardım etme	76, 88, 176, 190, 198, 247, 250, 259, 270, 310, 325, 326.
24.	Kaybolanın bulunması için dua etme ve kaybolanı bulma	31, 49, 54, 93, 160, 261, 283.
25.	Kemiklerden diriltme	74, 337.
26.	Kendine zarar vermeye çalışanı, inanmayanı veya sözünü dinlemeyeni cezalandırma	36, 69, 81, 82,83, 94, 97, 101, 108, 118, 122, 129, 131, 132, 136, 138, 141, 154, 174, 182, 184, 189, 191, 192, 193, 202, 204, 206, 214, 216, 217, 220, 221, 222, 224, 256, 257, 258, 259, 262, 266, 267, 274, 277, 291,302, 303, 304, 307, 321, 331, 336, 340, 343, 350.
27.	Kuru ağacın meyve vermesi	46.
28.	Mecnunluk verme	260.
29.	Mevsimsiz meyva bulma	39, 73, 148, 229, 282, 323, 349.
30.	Ölü hayvanı diriltme	59, 75, 135,160.
31.	Ölümünden sonra mezarda canlı kalma	16, 24, 279, 280, 281, 318.
32.	Ölümünden sonra tasarrufa devam etme	120, 127, 180, 181, 194, 208, 209, 210, 251, 288, 294, 299, 320, 330.
33.	Ölüyü diriltme	57, 92, 248.
34.	Rabbinden berat kâğıdı gelme	8, 239.
35.	Rüyada el alma	58.
36.	Rüyada veya yakaza halinde Peygamberi görme	70, 139, 140,156, 157, 210, 215, 295.
37.	Sofrasının boş iken dolup taşma	61, 108.
38.	Su içinde ıslanmama	51, 265, 287, 327.
39.	Su üzerinde yürüme ve namaz kılma	51, 110, 265.

40.	Şeytanlara hükmetme	77, 150.
41.	Tabiat varlıklarına hükmetme ve onlarla konuşma	20, 22, 23, 44, 65, 66, 88, 96, 103, 110, 113, 114, 115, 116, 120, 143, 144, 148, 149, 154, 158, 163, 168, 196, 197, 217, 230, 284, 316.
42.	Tayy-i mekân, tayy-i zaman	50, 76, 84, 89, 114, 124, 128, 131, 133, 151, 176, 194, 198, 223, 226.
43.	Uzun süre aç kalabilme	45, 46, 117, 134, 140, 195, 235.
44.	Varlığıyla etrafını bereketlendirme	13, 20, 47, 86, 106, 127, 134, 156, 162, 163, 203, 202, 217, 228, 234, 245, 269, 313, 321, 322, 328, 332.
45.	Yerden ve kayadan pınar, su çıkarma	2, 14, 46, 53, 117, 145, 321.
46.	Zehirden zarar görmeme	345, 346, 348.

Eserdeki kerâmet motiflerini tasnif ettiğimizde Anadolu'da yazılan menakıbnamelerde tespit edilen[74] birçok kerâmet motifiyle karşılaşırız. Tabloda da görüleceği gibi bu motiflerden önemli bir kısmı şeyhlerin kendilerine inanmayanları tedip etme veya kendilerine zarar vermeye çalışanları engellemeye yönelik kerâmetleridir. Yine gaybla ilgili bilgi ve tecrübeler motifler arasında azımsanmayacak bir yere sahiptir. Bunu ateş, su, rüzgâr, ağaç, dağ, taş vb. canlı cansız varlıklara hükmetme ve onları çeşitli şekillere çevirebilme kabiliyeti takip eder. Varlığıyla çevresini bereketlendirme ve bu bağlamda hastalara şifa dağıtma motifinin daha ileri boyutunu ise ölü hayvan veya insanların diriltilmesi teşkil eder. Tasavvuf kültüründe sıklıkla yer alan aynı anda farklı mekânlarda görülebilmeyi ifade eden tayy-i zaman ve mekân motifine de çokça rastlanır.

İbnü's-Serrâc'ın eserindeki dikkat çekici yönlerden birisi de aynı dönemde derlenen diğer menkıbe türü eserlerle benzer kerâmet motiflerini bünyesinde taşımasıdır. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de geçen kerâmet motifleri[75] eserde yer alan motiflerle büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Ancak birincide kerâmetlerin tamamı büyük ölçüde Hacı Bektaş'a nispetle verilirken, *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta motifler farklı şeyhlere nispet edilerek sunulmuştur.

Sonuç

VIII/XIV. yüzyılın başlarında Besni ve Kâhta'da kâdılık yapan Şafiî mezhebine bağlı Şamlı bir âlim, aynı zamanda Rifâî tarikatına müntesip bir sufi olan İbnü's-Serrrâc, velâyet ve kerâmet hakkında gelenekten farklı

74 A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler,* 2. Baskı, TTK Yayınları, Ankara (1992).

75 Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, s. 70 vd.

düşünmemektedir. İlimle uğraşan her kişinin âlim olmadığı gibi her velâyet talep edenin de velî olamayacağı kanaatindedir. Ona göre velîler; Allah'ın seçip temiz kıldığı, nurlandırıp yücelttiği, dost edinip ikramda bulunduğu seçkin ve bilge kişilerdir. Hidayet rehberleri olan Allah'ın evliyası bereketiyle Müslümanlar korunur, dualarıyla müminler kurtuluşa erer. Onlara tabi olan saadete erer, biat eden umduğunu elde eder, iyi muamele eden kazançlı çıkar. Kerâmeti Allah'ın sadık mümin kullarına, velîlerine bir ikramı olarak gören İbnü's-Serrâc, kerâmetin kevni ve sûri kısmına daha fazla itibar etmektedir. Allah'ın kendilerine ikramda bulunduğu bazı evliyasının toprak, taş ve demir gibi maddelerin evsafını değiştirebileceğini, bunu inkâr etmenin cehalet eseri olduğu kanaatindedir. Allah dostu olan bu seçkin kişilerin nazarında altın ile toprak eşit olduğu için kendilerine böyle bir ikramda bulunulduğunu belirtmiştir. Nebinin mu'cizesini açıkça göstermesi, velînin ise kerâmetini gizlemesi gerektiğini dile getirmiştir.

İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh* adlı eserinde naklettiği evliyâ kerâmetlerini müttakî mümin ve sâdık kişilerin makbul duaları, şeyh efendilerin olağanüstü yeteneklerini ve karizmatik kişiliklerini öne çıkaran olaylar, kitabi bilgiyi küçümseyen bir yaklaşım şeklinde özetlemek mümkündür. Bununla birlikte müellifin naklettiği, efsane, mitolojik unsur, halk inançları ve mahallî gelenekler ile karışmış bazı anlatılarda yer verdiği konuları sahih tasavvuf düşüncesiyle bağdaştırmak mümkün değildir. İbnü's-Serrâc'ın söz konusu anlatılarda yer verdiği ve kerâmet olarak naklettiği bazı düşüncelerin dini ve ahlaki kurallara uymadıkları bile söylenebilir. Buna rağmen o, bu nevi anlatıları naklederken muhtemelen çeşitli resmi görevleri dolayısıyla geniş bir bölgeyi gördüğü için bölge halkının inandığı ve yaşadığı dini olguyu, yani halk sûfîliğini olduğu gibi aktarmıştır. Böylece halkın çoğunluğunun benimsediği bir tasavvufi kültürü meşrulaştırmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul 1945.

BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn*, Beyrut 1955.

BARDAKÇI, M. Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul (2005).

BUHARİ, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, I-VIII, İstanbul (1981).

BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* Matbaa-i Âmire İstanbul (1333 h.); tıpkıbasım, hazırlayan: M. Tatçı- C. Kurnaz, Ankara (2000).

el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, I-IV, Kahire (1982).

CÜRCÂNÎ, S. Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat,* Dâru'r-Reşâd, Kahire (1991).

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-II, tahkik: K. Y. Hût, Daru'l-Cinân, Beyrut (1988).

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmı'd-Dîn*, I-IV, Müessesetü'l-Halebî, Kahire (1957).

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâme*, İstanbul (1958), tıpkıbasım İnkilâp Kitabevi, İstanbul (1990).

HAKÎM TİRMİZÎ, M. b. Ali b. Hasan *Nevâdiru'l-Usûl fi Marifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, I- II, tahkik: M. A. Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (1992).

HAKÎM TİRMİZÎ, M. b. Ali b. Hasan, *Hatmü'l-Evliyâ*, tahkik: O. Yahya, Ma'hadü'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, Beyrut (1965).

HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul (1982) .

İBN FÂRİS, Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, I-VI, tahkik: A. M. Hârun, Dârü'l-Cil, Beyrut (1991).

İBN HACER eL-ASKALANÎ, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut 1931.

İBN HANBEL, Ahmed, *Müsned*, I-XXXV, 2. Baskı, thk. Ş.Arnavud vd., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, (1999).

İBN KÂDİ ŞÜHBE, Ebu's-Sıdk Takiyyüddin Ebu Bekir b. Ahmed, *Tarihu İbn Kadı Şühbe*, tahkik: Adnan Derviş, Dımaşk 1977-1994.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul (1992).

İBN MANZUR, M. b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Daru's-Sadır, Beyrut (1970).

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'1-Mekkiyye*, I-IV, Kahire (1293h).

İBNÜ'S-SERRÂC, *Teşvîkü'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Nu: 272, 316 varak (1315a).

İBNÜ'S-SERRÂC, *Tuffâhu'l-Ervâh ve miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Robert Garret Bölümü, Nu: 97, 226 varak (1315b); Berlin Staatsbibliothek W. Ahlwardt Nu: 8794.

el-ISFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakât'ül-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut (1988).

el-ISFAHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât*, tahkik: S. A. Dâvûdî, Beyrut-Dımaşk (1997).

KARA, Mustafa, "Maruf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", *Fikir ve Sanatta Hareket*, Haziran-Temmuz (1980), ss. 3-14.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, hazırlayan: S. Uludağ, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul (1992).

el-KUŞEYRÎ, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Beyrut-Dımaşk (1995).

KÜÇÜK, Hülya, *Küpten Sızan Sır, İntihâname-i Sultan Veled*, İstanbul (2010).

MÜSLİM, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, tahkik: M.F. Abdulbaki, I-IV, Beyrut (1983); Ferîku Beyti'l-Efkâri'd-Devletiyye, Riyad (1998); www. http://shamela.ws/.

MÜTERCİM ASIM EFENDİ, *Okyanus, Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, I-III, Dersaadet, İstanbul (1333 h.).

en-NEBHÂNÎ, Yusuf b. İsmail, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, I-II, tahkik: İ. A. İvaz, Beyrut (2003).

OCAK, A. Yaşar, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, 2. Baskı, Enderun Yayınları, İstanbul (1983).

OCAK, A. Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnameler,* 2. Baskı, TTK Yayınları, Ankara (1992).

ÖZTÜRK, Eyüp, *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*, (Dr. Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (2011).

er-RÂZÎ, Ebu Bekir, *Tefsiru Garîbu'1-Kur'anı'1-Azîm*, tahkik: Hüseyin Elmalı, Ankara (1997).

er-RÂZÎ, Fahruddin, *Mefâtîhu'l-Gayb Tefsiru'l-Kebîr*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beyrut (1981).

SARIKAYA M. Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arkaplanı (XI-XIII.yy)*, Ötüken Yayınları, İstanbul (2003).

SARIKAYA, Mehmet Saffet -Mehmet Necmettin BARDAKÇI-Nejdet GÜRKAN, *İbnu's-Serrâc'ın Eserleri Çerçevesinde XIII. Yüzyıl'da Güneydoğu Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Hayat*, Isparta 2012.

es-SELÂMÎ, Muhammed İbn Râfi', *el-Vefeyât*, tahkik: Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Maruf, Beyrut 1982.

SERRÂC, Ebû Nasr, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Matbaatü's-Saade, Kahire (1960).

SUAD EL-HAKÎM, *el-Mu'cemü's-Sûfî el-hikme fî hududi'l-kelime*, Daru Nedre, Beyrut (1981).

es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tahkik: N. Şeribe, 3. Baskı, Kahire (1986).

et-TEHÂNEVÎ, M. Ali, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn*, I-II, editör: R. el-Acem, Beyrut (1996).

et-TİRMİZİ, Ebû İsa Muhammed, *Sünenü'-Tirmizi*, I-V, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Kahire (1937).

YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2. Baskı, İstanbul (1960).

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara (2000).

ez-ZEMAHŞERİ, Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekâvil fî Vücuhi't-Te'vil*, I-V, Dârü'l-Fikr, Beyrut (1983/1403).

CAHİLİYE DÖNEMİNDE ARAP YARIMADASI PANAYIRLARI

Murat SARICIK[*]

Özet

İslam'ın ilk döneminde ve İslam öncesi dönemde Arap Yarımadasında Kervan tüccarlarının vazgeçilmezleri olan bazı önemli cahiliye panayırları vardı. Bunlar; kuzey Arabistan'daki Dûmetü'l-Cendel Panayırı, Bahreyn'in güneyindeki Muşakkar Panayırı, Ummandaki Suhar Panayırı, Hicaz'daki Ukaz Panayırı ve benzerleridir. Yarımadanın Hint Okyanusu kıyısında Aden'de iki panayır varken, Mekke Yakınlarında da yılın belli zamanlarında alışveriş mekânı olarak hayatiyetini sürdüren üç panayır bulunmaktaydı.

Bu pazarların kuruluş yerleri, işlevsel olduğu zamanlar, panayırların süresi, oralarda satılan mallar ve onlara gelen tüccarlar düşünüldüğünde; pazarlar ticaret, girişimcilik ruhunu yansıtması bir yana, başka önemli sonuçları ve getirileri olan ticari faaliyetler olmuştu. Makalemiz, tarihi bilgilerle birlikte, söz konusu panayırları farklı yönleriyle ele alacaktır.

Anahtar kelimeler: Panayırlar, Ukaz, Mecenne, Arap Yarımadası, Arap Pazarları, Kervan tüccarları.

FESTIVALS IN ARABIAN PENINSULA IN THE TIME OF CAHILIYYAH

Abstract

There were very important festivals during pre-Islamic period for caravan traders. They were Dûmetu'l- Candal festival at North Arabia, Mushakkar festval at South Bahrain. Suhar festival at Omman, Ukaz festival at Hijaz etc. There were two festivals near by Indian ocean at Aden. There were three festivals as shopping centre near Makkah during seasons. Where they are settled, what was their functions, durations of festival, goods for trading; all they were very important commercial activities with their important results. In this article those festivals in variety will be analysed with historical background.

Key words: Okaz, Macanna, Arabian Peninsula, Araban Festivals, Caravan trades.

[*] Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

1. Arap Yarımadasında Pazarlar ve Ticaret

Arabistan'da ticaret tarımdan daha önemli ve geliri daha çok olan bir geçim kaynağıydı. Bu yüzden Arap yarımadasında çok eskiden beri insanlar ticaretle uğraşmaktaydı. Ve *" her Arap iyi bir tacirdir"* sözü darb-ı mesel olmuştu. Hz. Muhammed de peygamberlik döneminden önce Mekkeli hemşerileri gibi ticaretle uğraşmıştı. Ticaret bedevilerin temin ettikleri, yönettikleri ve korudukları kervanlarla yapılmaktaydı[1] ve Arap yarımada sakinlerinden şehirliler ve sahillerde oturanlar kara ve deniz yoluyla yapılan kervan ticaretiyle uğraşmaktaydılar.[2] Kervan tüccarları Sâmi diller arasındaki yakınlıktan dolayı Babilliler, Ârâmiler, Asurlular, Fenikeliler ve Habeşlilerle tercümana gerek kalmaksızın anlaşabiliyorlardı.[3] Bu da Yarımadanın komşu milletlerle ticaretlerinin gelişmesinde önemli bir faktör olmuştu.

Daha önceki zamanlarda Yemenliler, hem tarımda, hem de ticarette Hicazlılardan daha öndeydiler. Yemen ve Hindistan arasında çok eski tarihlerden beri ticaret yapılmaktaydı. Hindistan ve doğ Afrika sahillerinden alınan mallar, Kervanlarla çok eskiden beri Mısır, Suriye ve ırak bölgelerine götürülmekteydi. Kervanlar çoğu zaman Mekke, Yenbu, veya Yesribe uğradıktan sonra Hıcr (Medâin-i Salih) üzerinden nebatilerin başkenti Petra'ya ulaşır, burada ikiye ayrılan yollardan biri Fenike, Filistin ve Tedmür'e, diğeri ise mısıra ulaşırdı. Diğer yandan Kızıldeniz kenarından giden ticaret yolunun bir kolu da Irak tarafına ayrılıyordu. Genelde Hindistan ve Hint kıtasının alt bölgesi olan Sind'den gelen mallar, Güney Arabistan'daki önemli ticaret merkezlerinden olan Aden liman kentinde toplanır ve depolanır, buradan kervan tüccarları vasıtasıyla kara yolu kullanılarak Petra'ya, veya deniz yoluyla Akabe körfezine ulaştırılırdı. Akabe körfezine ulaşan ticari mallar buradan da genelde Suriye, Filistin ve Mısır'a ulaşmaktaydı.[4]

Romalıların denizcilik vasıtasıyla bu ticareti ele almalarından sonra, Yemenli tüccarların ticari etkinlikleri zayıfladı, derken birinci yüzyılda Hicazlılar ticarette Yemenli leri geride bıraktılar. Böylece hicazlılar, Yemen ve Habeşistan'dan aldıkları malları Kızıldeniz kenarındaki kuzeye giden uluslarası yoldan, Mısır, Suriye ve İran topraklarına götürüp zenginleşmeye başladılar. Mekke ve civarının tarıma elverişli olmaması ve Mekke'deki kutsal mabet Kâbe'nin bütün Arabistan'da tanınması da Kervan tüccarlarının güvenliği açısından bir avantajdı. Böylece ticari yol üzerinde olan Mekke aynı zamanda bir ticaret merkezi niteliğine büründü. Özellikle İslam'ın geliş yıllarında Bizans'la Sasaniler arasında baş gösteren mücadeleler, ticari açıdan Mekkelileri daha da güçlendirdi.

---

1 De Goeje, M. J., "Arap" (Etnoğrafya)*, İA,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, s. 484; Mahmud Esad Seydişehri, *Târih-i Dîn-i İslâm,* Divan Yayınları, İstanbul 1983, s. 151.

2 Mahmud Esad, s. 148.

3 Mahmud Esad, s. 49; Özaydın, Abdulkerim, "Arap" (İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat) , *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 323.

4 Mahmud Esad, s. 151.

Daha önceki yüzyıllarda kervan ticaretine başlayan Mekkeliler, kendilerinden önce Yemenlilerin kontrolünde olan ticareti kontrolleri altına aldılar. Mekke'de tarımın olmaması ve Mekke'nin ticaret yolları üzerinde olması, dinî açıdan önemli bir merkez olup Arap yarımadasındaki saygınlığı da bu duruma önemli bir katkı sağlamış olmalıdır.[5]

Arap Yarımadası tüm sene boyunca farklı ve belli zamanlarda kurulan pazarlarla canlı bir kervan ticareti trafiğine sahne olmaktaydı. Mesela İbnu'l-Kelbi ve Muhammed b. Habib et- Taberi'nin el- Muhabber'i[6] Ceziretu'l-Arap'ta, kurulan Meşhur panayırlar (pazarlar) ve bunların faaliyetleri konularında bilgi verirler. Bu panayırlar ve faaliyetleri konusunu kuruluşları sırasıyla ele almak ve incelemek işimizi kolaylaştırabilir.

1.1. Dumetu'l-Cendel Pazarı

Dûmetü'l- Cendel, Medine'nin kuzeyinde, Şam yolu üzerinde, Nebatilerin başkenti Petra'nın 400 km. doğusunda stratejik bir yerleşim merkeziydi. O zamanlar önemli bir yerleşim merkezi olan şehrin, taştan yapılmış bir kalesi vardı. Zaten kentin adında bulunan *"cendel"* kelimesi de de taş demektir. Dûmetü'l-Cendelde, Yemen-Irak ve Vadisserhan – Suriye kervan yolları kesişmekteydi. Burası ayrıca suları bol olan bir yerdi ve şehrin ovasında hububat ve hurma tarımı yapılıyordu. Buraya Hz. Peygamber döneminde hicretin beşinci ve altıncı yıllarında iki, ayrıca Tebük seferi sırasında da Halid b. Velid komutasında bir üçüncü sefer düzenlendi. Son seferle, kentin kalesi ele geçirilmiş ve şehrin Hıristiyan yöneticisi Ukeydir b. Abdulmelik Müslüman olmuştu. Böylece kent yapılan bir antlaşmayla İslam ülkesi sınırlarına dâhil edildi. Hz. Ebu Bekir döneminde Ukeydir isyan etmişse de, Halid b. Velid bu irtidat hareketini bastırdı ve Ukeydir ölümle cezalandırıldı.[7]

Kuzey Arabistan'da Basra Körfezi'nin Kuzeyinde, Hicaz ile Suriye arasında bulunan Dumetu'l-Cendel'de, Rebiu'l-Evvel ayının ilk günü kurulup, ortasına kadar süren Dûmetu'l-Cendel Panayırı vardı. Aynı Pazar ayın sonuna kadar daha az faal olmak üzere devam ederdi. Tay kabilesinin Cedile ve Kelb kolları

---

5 Özaydın, "Arap", *DİA,* III, s. 323; Wat, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de,* terc., Rami Ayas- Azmi Yüksel, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 10.

6 Taberi, Muhammed b. Habib, *el- Muhabber,* Beyrut ty, s. 263 vd.

7 Bkz. Vakidi, Muhammed b. Ömer, *el- Meğâzi,* I- III, tahkik, Marsden Joner, Matba'atu Câmi'ati London, Londan, 1966, II, 80, 461; , IV, 308; Diyarbekri, Hüseyin b. Muhammed, *Târîhu'l- Hamîs,* I- II, Dâru's- Sâdır, Kahire 1283, II, 11- 12; Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* I- IV, terc., Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1997, I, 109; , II, 1001; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi,* I- II, terc., Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, II, 1001; Muhammed Hamidullah, *el- Vesâiku's- Siyâsiyye,* Dâru'n- Nefâis, Beyrut 1987, s. 293- 294; Güner, Ahmet, "Dûmetü'l- Cendel", *DİA,* X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s1-2; Sarıcık, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Medine Dönemi,* Nesil yayınları, İstanbul 2009, s. 250- 254.

buraya komşu idiler.[8] Bu pazarlar Arapça kaynaklara göre, *"Esvâku'l- 'Arab= Arap Pazarları"* diye anılmaktaydı. Bu pazar, Rebiü'l-Evel ayı başında kurulur ve ay ortasından sonuna kadar da sönük olarak devam ederdi. Bu pazarın hükümranlığı (sahipliği ve mâlikiyeti) Sasanilerin kontrolünde olan İbadîlerin eline geçerse Uhaydır[9] ona başkan oluyor ve pazarı yönetiyordu.[10] Gassaniler buna sahip olurlarsa, Kunâfe başa geçiyordu. Bu iki rakip hükümdar birbirine bilemeceler sorarak yarışıyor, galip gelen pazarın vergisini ele geçiriyordu.[11] Bu pazarın kendine has bazı özellikleri vardı:

a) Dûmetu'l- Cendel Pazarı'nı yöneten hükümdarın izni olmadan kimse orada mal satamazdı.

b) Ayrıca yönetici konumundaki hükümdar kendisine ait ticari mallarını satmadan, kimse orada mal satamazdı.

c) Pazarın yönetimini üstlenen hükümdar, pazarda satılan mallardan pazar öşrünü (onda birlik vergi) tahsil ediyordu.

Tay kabilesinin kollarından Cedile ve Kelp, bu pazara komşuydular. Kelbîler elinde pazara getirilip kıl ve yün çadırlarda oturtulan ve sahipleri tarafından fuhşa zorlanan[12] çok sayıda kadın köle de bulunurdu. Pazara gelenlerin ekseriyeti Kelp[13] kabilesinden olurdu.

---

8 Dumetü'l- Cendel için bkz. Vakidi, I, 4-5, 8, 402,-403, 560- 561, II, 883, 1025, 1027, 1029-1031; Hamidullah, II, 1000; Mahmud Esad, s. 151. Köken olarak Kahtanilere, yani güney Araplarına mensup olan tay kabilesi, zaman içinde gerçekleşen göçler yoluyla genelde Suriye topraklarına yerleşmiştir. Bkz. Hodgson, M. G. S. *İslâm'ın Serüveni,* I- IV, terc., İzzet Akyol ve arkadaşları,İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 172- 173. Güner, "Dûmetü'l-Cendel", *DİA,* X s1-2.

9 Halid b. Velid, hicretin dokuzuncu yılında, Tebük Gazasından sonra, Dumetü'l- Cendel yöneticisi Uhaydır'a, 400 atlıyla gönderilmiş ve bir cizye antlaşmasıyla toprakları İslam devleti topraklarına katılmıştı. Zehebi'nin İbn-i Sa'd'dan naklettiğine göre, bu sırada Uhaydır, Rasulullah'a bir katır ve ipek bir cübbe hediye göndermişti. Bkz. Zehebi, Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l- İslâm,* tahkik, Ömer Abdusselâm, Dâru'l- Kitâbi'l- Arabi, Beyrut 1987, s. 520. Ayrıca Dumetü'l- Cendel Seferi için bkz. Vakidi, III, 1116 vd. İbn-i Hişam, Abdulmelik b. Hişâm, *Sîretü'n- Nebi,* I- IV, Dâru'l- Fikr, Beyrut 1981, IV, 91, 181; Köksal, M. Âsım, Hz. Muhammed ve İslamiyet, I- XII, Şamil Yayınevi, İstanbul,1981, IX, 242, 262; Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı,* terc., Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 519- 527; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* Diyanet İşleri başkanlığı yayınları, Ankara 1996, s. 241- 245; Sarıcık, *Çağrı- Medine,* s. 559- 561.

10 Dumetü'l- Cendel yöneticisi Ukaydır hicretin dokuzuncu yılında Müslüman olmuş ve toprakları İslam Devleti sınırları içine girmiştir. Bkz. Vakidi, III, 1025- 1030; Hamidullah, II, 1000.

11 *a.g.e.,* s. 263- 264.

12 İslam kölelerin Fuhşa zorlanmasını yasaklamıştır. Bkz. Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye,* Nesil Yayınları, İstanbul 2004, s. 188 vd.

13 Kelp köpek demektir. Cahiliyede hür çocuklara tilki, kurt, köpek ve aslan gibi yırtıcıların adını vermek bir gelenekti. Bkz. et- Taberi, *el- Muhabber,* s. 264; Sarıcık, Murat, *Cahiliye Kültürü,* Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 181- 191.

Beğenilen pazarlığı yapılan mal üzerine, çakıl taşı atılarak alış verişler yapılırdı. Buna göre, aynı mala birkaç kişi alıcı çıkınca, mal sahibi ile alıcılar arasında malın fiyatı pazarlık sonucu tespit edilir ve fiyatı kabul eden kişi mal üzerine çakıl taşı atarak malı alırdı. Aynı fiyatı kabul eden birden fazla alıcı varsa, birlikte o malı aynı şekilde satın alırlardı. Bazen alıcıların hepsi aynı malı almak için aralarında anlaşıp aynı anda satılık mal üzerine çakıl taşı atarlar ve böylece fiyatı indirme imkânına sahip olurlardı.[14]

Buraya güney Arabistan'dan, Yemen ve Hicazdan gelen tüccarlar, Mudar'a mensup kabile topraklarında muhafız olarak Kureyş kabilesinin de içinde yer aldığı Murdarlıları[15] seçerlerdi. Çünkü Mudarlılar, Kureyşlilere ve aralarında antlaşma bulunan hiçbir müttefik zümreye engel çıkarmazlardı. Ahmed b. Muhammed el-Merzûki de (ölm. 453) Arap pazarları konusunda önemli bilgiler verir:

Ona göre Dûmetü'l- Cendel Pazarına gitmek için Kureyşliler Mekke'den hareket ederler ve bu pazara ulaşmak için iki yol kullanırlardı. Bunlardan birisi Kızıldeniz sahilinden kuzeye, yani Mısır ve Suriye'ye doğru giden uluslararası dağ yoluydu. Kureyşliler bu yoldan pazara ulaşmayı tercih ederlerse, yanlarına hiç muhafız kıtası almıyorlardı. Zira yolları üzerinde olan ve Kureyş'in de içinde bir kol olarak yer aldığı Mudar'a mensup kabileler onlar için bir tehlike teşkil etmezlerdi. Hem Mudarlıların müttefikleri olan kabileler de Mudarlılar gibi onlar için bir soygun tehlikesi durumu arz etmiyorlardı. Merzûkî'ye göre bunun sebebi, Kâbe mabedi dolaysıyla Kureyş'e duyulan hürmetti.[16] Kanaatimizce bunun bir başka sebebi de Kureyş'in de Mudar'a mensup olmasıdır.

Kureyş'in bu pazara ulaşmak için kullandığı ikinci yol hakkında Merzûkî bir bilgi vermiyorsa da, bunun da Mekke'den Necd'e doğru uzanan ve Vâdiyu'r-Rumma'ya varmadan kuzeye Nüfûd Çölüne dönen ve kervancıları bu pazara ulaştıran yol olması gerekir. Bu yol doğuya doğru takip edildiği takdirde Orta Arabistan'daki Vâdiyu'r- Rumma'ya gelir ve burası geçilip kervancıları Basra sahiline ulaştırır.[17]

Kervanlar bu yolu kullanarak Irak tarafına (Mezopotamya'ya) giderlerse soyguncular dan korunmak için Beni Kays'ın bir kolu olan Amr b. Mersad'ın

---

14 Hamidullah, II, 1000; Hodgson, I, 172- 173.

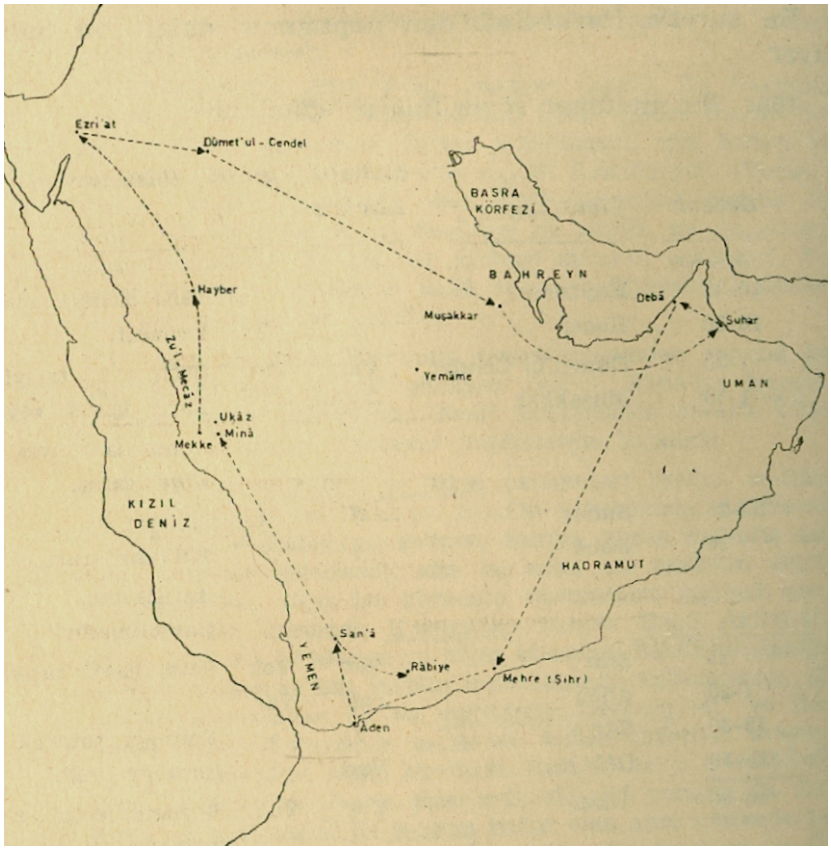
15 Kureyş kabilesi de Mudar'a mensuptu. Bkz. el- Bûti, Mustafa Ramazan, *Fıkhu's- Sîre,* terc., Ali Nar- Orhan Aktepe, selam Yayınları, İstanbul 1328, s. 54. Kuzey Araplarından, yani Adnanilerden olan Kureyşliler, nesep silsilesi olarak Adnan, Mead, Nizar, Mudar ve Kinane soyundan gelmekteydiler. Bkz. Hodgson, I, 172- 173; Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap" (Tarih), *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 273.

16 Hamidullah, II, 1004- 1005; (Merzûkî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ezmine ve'l- Emkine,* I- II, Haydarabâd 1332. II, 161- 162'den).

17 Yol haritası için bkz. Hitti, I, 99.

Muhafız kıtalarına ihtiyaç duyarlardı. Bütün Rabia kabileleri de bunlara hürmet eder ve bunların koruyuculuğundaki kervanlara saldırmazlardı.[18]

Dûmetü'l- Cendel pazarında ayrıca, Arap şiirinin gelişmesi açısından önemli olan şiir müsabakaları da tertip edilmekteydi. Bu müsabaka diğer bazı panayırlarda olduğu gibi, zamanın en büyük şairi kabul edilen kimsenin hakemliğinde gerçekleştiriliyordu.[19]



Şekil 1: Ceziretü'l-Arab'da Meşhur Panayırlar; Hamidullah, II, 1004.

[18] Hamidullah, II, 1001.

[19] Bkz. Çetin, Nihad M., "Arap" (Yazı), *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 287.

1.2.Muşakkar Panayırı

Kervan tüccarları Dumetu'l- Cendel Panayırından ayrıldıktan sonra, güney Bahreyn'e doğru yola çıkar, ticaret için Bahreyn Körfezinden az içerdeki Muşakkar Pazarına gelirdi. Bu panayır Hacer topraklarında, bu günkü adıyla el-Hasa'da bulunuyordu. Bu panayır da Cumadel-Âhire'nin ilk günü, yani Dûmetü'l- Cendel Panayırının kurulduğu Rebiü'l- Evvel'den üç ay sonra kurulur ve ayın sonuna kadar devam ederdi. Pazarın yeniden açılması için gelecek yılın aynı ayı ve günün gelmesi gerekmekteydi.[20] Bu pazara Araplar yanında İranlılar da, denizi aşarak ticari emtialarıyla gelmekteydiler. İslam öncesi dönemde Hz Peygamber de ticari seyahatlerinden birinde kervan tüccarlarıyla birlikte Muşakkar Pazarına gelmişti.[21]

Bu pazarı yönetenler ve onun sahipleri, Münzir b. Savâ'nın Mensubu olduğu Temim kabilesinin bir boyu olan Beni Abdullah b. Zeyd soyundandı. Bunları pazara yönetici olarak İran Kisraları tayin ederdi. Sonuç olarak bu pazarın yönetimi aslında Sasani Devletinin kontrolündeydi. Pazarı kontrol eden başkan, malları öşre (onda birlik gümrük vergisi) tabi tutardı, yani Pazara gelen mallardan onda bir oranında vergi alınmaktaydı ve buna öşür deniyordu.

Hicazlı ve Yemenli tüccarlardan bu Pazara gelmek isteyenler, kervanlarının soyulmasını ve eşkıyalar tarafından baskına uğramasını önlemek için Kureyşli muhafız kıtalarını arayıp bulur ve soygundan korunmak için bunları tercih ederlerdi. Çünkü Çünkü Hicazlı ve Yemenli kervanların Mudar topraklarından geçmesi gerekiyordu ve Mudarlılar, Kureyşli muhafızların koruduğu kervanları yağmalamıyorlardı. Kanaatimizce, Kureyşlilerin Mudar'a mensup olmaları da bu durumda tesirlidir.[22] Merzûki'nin verdiği bilgilere göre, Muşakkar'a gelmek için mutlaka muhafız kıtaları kullanmak gerekmekteydi. Burası oraya gelen Tüccarlar ve seyahat eden insanlar için cazip bir memleketti. Burayı bir kez gören mutlaka cazibesine ve güzelliğine kapılırdı.[23]

---

20 Taberi, *el- Muhaber,* s. 265; Hamidullah, II, 2002; Köksal, VIII, 535; Sarıcık, *Çağrı-Medine,* s. 517.

21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I- VI, Beyrut ty, IV, 206; Ağırman, Mustafa, "Deba", *DİA,* IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 60- 61.

22 Bilindiği gibi, Araplar iki büyük koldan meydana gelmekteydi. Güney Araplarına Kahtaniler, kuzey Araplarına Adnaniler denilmekteydi. Adnaniler ve Kahtaniler arasında eskiden beri devam eden bir düşmanlık vardı. Bu iki zümre zaman zaman da savaşmıştır. Savaşta Mudarlılar başlarına kırmızı sarık sararken, Kahtaniler başlarına sarı sarık sarıp bunu alamet edinmişlerdir. Şair Ebu Temmam'ın ilkbaharı tavsif eden bir beyti de bundan söz eder ve şöyle der: *" Muhmerratün musferratün fe ke ennehâ- 'usubun teyemmenü fi'l-veğâ ve temaddaru: Savaşta Yemenlilerin ve Muzarlıların kullandığı sargılar gibi, (ilkbahar) kırmızılandı ve sarardı."* Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l- İslâm,* terc., Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 33.

23 Bkz. Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 163'ten).

Burada alış veriş; alanın ve satanın birbirine el değdirmesi demek olan *"mulâmese"* ve *"hamhama"* (göğüsten homurtulu sesler çıkarma) yoluyla olurdu. Elle temas, yalnız bir hareketle yerine getirilmekteydi. Alım satım için alıcı ve satıcı birbirlerine parmak göstermekle bunu gerçekleştirirlerdi. Bu durumda alım satım gerçekleşinceye dek iki taraf birbiriyle konuşmazdı. Hamhamaya gelince, bunu kaynaklar çok açık şekilde anlatmazlar. Yalnız hamhama alıcının alış satışta aldatıldığını iddiası durumunda yalan yere yemin edilmemesi içindi. [24]

1.3.Suhar Panayırı

Recep ayının ilk günü kervan tüccarları Muşakkar panayırını terk edip, Umman'da deniz kıyısında yer alan Suhar'a yönelirlerdi. Fakat, Merzûki'ye göre, bu pazara evvelki panayırlara, yani Dûmetü'l-Cendel ve Muşakkar'a katılmamış olan kervan tüccarları geliyor, burada özellikle dokumalarını ve diğer ticari emtialarını satışa arz ediyorlardı. Arabistan yarımadasında özelikle Mekke'de dokumacılık ve kumaş ticareti önemliydi. Ezraki, *Ahbâru Mekke* adlı kitabında, cahiliye döneminde Kureyş kadınlarının ihrama girince, dokuma işini bıraktıklarını, ip bükmediklerini, tavşan kılından elbise dokumadıklarını ve tavşan kılı ipi de bükmediklerini nakleder.[25] Bu açıklamalar bize Mekke'de bir cahiliye âdetini aktardığı gibi, orada dokuma tezgâhlarının olduğunu, dokuma işiyle genelde kadınların meşgul olduğunu da gösterir.

Bu pazarda alış satışlar, çakıl taşı atma yöntemi ile gerçekleşiyordu.[26] Recebin yirmi beşinde başlayan Suhar yalnız beş gün sürerdi. Burada Cülanda b. Müstekbir öşür tahsil ederdi.[27] Cülenda İran Kisrası tarafından Umman Meliki olarak tanınan veya tayin edilen biriydi. Kendisinden sonra ülke, iki oğlu Ceyfer ve Abd tarafından da yönetilmişti.[28] Suhar'da özellikle dokumalar ve bunun yanında diğer mallar da satılmaktaydı. O zamanlar bazı Arabistan kentlerinde demircilik, dericilik, şarapçılık, terzilik kuyumculuk, ıtriyatcılık ve marangozluk başlıca sanayi kollarını oluşturmaktaydı.[29] Bu açıdan, pazarlarda bulunan malların hep ithalat ürünü olması düşünülmemelidir.

1.4.Debâ Panayırı

Deba, Umman sahilinde, Hindistan'a açılan bir liman kentiydi. İslam öncesi dönemde Deba'da, çok sayıda Zenci, Fars, Hintli ve Belûcistanlı yaşamaktaydı.

---

24 Taberi, *el- Muhabber,* s. 265; Hamidullah, II, 1001.

25 Ezrakî, Ebu'l- Velid, Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu Ahbâr-ı Mekke,* neşr, Wüstenfeld, Leibzig, 1858, s. 133. Ayrıca bkz. Ezrakî, Ebu'l- Velid, Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke (Kâbe ve Mekke Tarihi),* Terc., Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul, s. 170, 233 vd.

26 Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 163'ten).

27 Taberi, *el- Muhabber,* s. 265; Belazuri, s. 110, 112; Sarıcık, *Çağrı- Medine,* s. 516.

28 Hamidullah, I, 447, nr. 685;

29 Özaydın, "Arap", *DİA,* III, 322.

Deba'da oturan Ezdlilerden bir heyet henüz Hz. Peygamber hayatta iken Medine'ye gelmiş ve İslamiyeti kabul etmişti. İrtidat olayları sırasında Deba da İslam Devletine isyan etmişse de, Hz. Ebu Bekir oraya İkrime b. Ebu Cehil komutasında asker göndererek burayı yeniden itaat altına almıştı. Ahmed b. Hanbel Müsned'inde, İslam öncesi dönemde Rasulullah'ın ticari seyahatlerinden birinde Muşakkar Panayırına uğradığından söz etmektedir.[30] Bu açıdan Rasulullah'ın içinde bulunduğu kervanla Deba'ya uğradığı da tahmin edilebilir.

Suhar Panayırından ayrılan kervanlar bu kez kuzeye, Basra Körfezinin batı kıyısında olan Deba'ya geçerlerdi. Deba bir ticaret merkezi olması yanında ayrıca bir tarım ve balıkçılık merkeziydi. Debâ panayırı, pazarlar haritasında da görüldüğü üzere, aynı zamanda Basra Körfezi kıyısında, Umman sahilinde büyük bir limandı. Buraya doğudan, batıdan, Hint, Çin ve Sind'den (Hindistan alt kıtası) tüccarlar geldiği gibi, İran ve Arap yarımadası tüccarları da geliyordu. Debâ, Arabistan'ın ve denizaşırı ülkelerin mallarının alınıp satıldığı bir panayırdı.

Görüldüğü üzere Debâ, aynı zamanda bir tarım ülkesiydi. Arap Yarımadası, genelde çöllerden oluşsa da, onun bazı yerlerinde farklı tarım ürünleri yetişmekteydi. Mesela, Yemen'de buğday, Asûr'de zamk, Taif'te diğer tarım ürünleri yanında özellikle bol miktarda üzüm yetişmekteydi [31] Ayrıca, Necid'te ve Orta Arabistan'daki Yemame bölgesinde de Arpa ve buğday üretimi yapılmaktaydı. Bu açıdan Debâ'da satılan ürünler arasında hububatı da saymamız mümkündür. Şu kadar var ki, Arabistan'da üretilen hububat ve tarım ürünleri ihtiyaca kâfi gelmiyor ve bu yüzden Suriye, Mısır, Mezopotamya, Habeşistan ve Hindistan'dan hububat ithal ediliyordu.[32] Arabistan yarımadasında hububat kıtlığı açısından Hz. Peygamber zamanında bile sofralarda her zaman ekmek bulmak mümkün olmuyordu[33] Hicretin dokuzuncu yılında (630) Tebük seferi öncesi Nebati kökenli un ve zeytinyağı tüccarları Şam topraklarından Medine'ye gelmişlerken, düşman hakkında Hz. Peygamber'i bilgilendirmişlerdi. Bu durum ekmek yapmak için Şam topraklarından Medine'ye buğday getirilip satıldığını göstermektedir.[34] Hz. Ömer devrinde mısırdan buğday ithal edildiğini de bilmekteyiz.[35]

Bu pazar Recep ayının son günü başlardı. Burada alış satışlar icap kabul tarzıyla yapılırdı. Burada öşürleri yine Kisra tarafından tayin edilen Umman Meliki Cülanda b. Müstekbir toplar ve Melikler gibi hareket ederdi. Şu halde Suhar ve

30 Ahmed b. Hanbel, IV, 206; Ağırman, "Deba", *DİA,* IV, s. 60- 61.
31 Taberi, *el- Muhabber*, s. 265- 266; Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 163'ten);
32 Özaydın, "Arap", *DİA,* III, 322.
33 De Goeje, "Arap" (Etnoğrafya) *, İA,* I, s. 484.
34 Buhari, VI, 70; Vakidi, III, 990; Köksal, IX, 153- 154; Lings, s. 519; Sarıcık, *Çağrı-Medine,* s. 559;
35 Sarıcık, Murat, *Dört Halife Dönemi,* Nesil Yayınları, İstanbul 2010, s. 255.

Deba pazarları da, İslam fetihlerinden önce Sasani Devletinin elindeydi.[36] Deba Panayırının ön önemli özelliği kıtalar arası bir panayır olmasıydı.[37] Dikkat edilirse, buraya doğudan, batıdan, Hint, Çin ve Sind'den (Hint alt kıtası) tüccarlar geldiği gibi, İran ve Arap yarımadası tüccarları da geliyordu.[38]

1.5. Şıhr Panayırı

Sonra kervan tüccarları ve denizi aşarak Arap Yarımadasına ayak basıp Debâ'ya gelen bütün tüccarlar, diğerleri gibi senede bir kez belli günler içinde kurulan beşinci panayır Şıhr'a gelirlerdi.

Merzûki'nin verdiği bilgiye göre, burada herkes tarafından aranılan deriler,[39] kumaşlar ve diğer ticari emtia satılırdı. Bu pazarda kervancıların genelde aldıkları ise; günlük (kundur), bir tür zamk olan mürrü's- sâfi (Arap zamkı), sarısabır ve duhn denilen Hint darısıydı.[40]

Tüccarlar, bu pazara ulaşmak için uzun bir yol kat ederek, güney Arabistan'a intikal ederler, Hint okyanusu kıyısında yer alan Mehre'deki Şıhr panayırına ulaşırlardı. Bu Pazar (Sûku'ş- Şıhr), Hz. Nuh'un peygamber olarak gönderildiği beldede, onun kabrinin bulunduğu dağın yanında ve gölgesinde kurulurdu. Burada bir meliklik/yönetim ve devlet otoritesi olmadığı için pazar öşrü de yoktu.

Tüccarlar geliş yolunda kervan güvenliğini sağlamak için, Mehrîlerin bir kolu olan Beni Muttalib b. Harb'in muhafız kıtalarından adamlar kiralar ve para mukabilinde onlardan faydalanırlardı. Bu panayır Şaban ayı ortasında başlardı. Ticari muameleler burada da çakıl taşı atma yöntemi ile yapılırdı.[41]

1.6.Aden Panayırı

Bilindiği üzere Aden, Hint Okyanusu kıyısında, güney Yemen'de bir limandır. Şıhr Panayırından ayrılan tüccarlar, çok fazla yol kat etmeden Mehre'nin

---

36 Taberi, *el- Muhabber,* s. 266; Hamidullah, I, 447, nr. 685.

37 Hamidulllah, II, 1003.

38 Taberi, *el- Muhabber,* s. 265- 266.

39 ArabisanYarımadası'nda deri denilince akla öncelikle Taif gelir. Taif, Mekke'nin güneyinde, 1650 metre yüksekte bulunan, üzüm bağları, meyveleri, balı, şarabı ve derisiyle meşhur olan bir yerdi. Taif'in tabaklanmış derileri o zamanlar her yerde aranan bir maldı. Bkz. Belâzuri, *Fütûhu'l- Büldân,* terc., Mstafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 79 vd. İbnü'l- Kelbi, Muhammed b. Sâib, *Kitâbu'l- Asnâm,* Kahire ty, s. 31- 33; Abdulfettah Ali Şehhâle, *Dırâsât fî Târîhi'l Arab,* kahire 1972, s. 16 vd. Sarıcık, *Cahiliye,* s. 198 vd.

40 Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 163- 164'ten); Hitti, I, 76; Özaydın, "Arap", *DİA,* III, 322.

41 Taberi, *el- Muhabber,* s. 265; Hamidullah, II, 1002.

güney batsında yer alan Aden'e gelirlerdi. Burada Ramazan'ın birinden onuna kadar devam edecek olan Aden Panayırına konaklanırdı. Burada gelinen yolun kısalığı ve Ebnaların[42] kurduğu krallığın yol güvenliğini iyi sağlamasından dolayı, kervanlar güvende olur ve yolda muhafızlara ihtiyaç duyulmazdı. Kara yolu ile Şıhr'a gelenler, Şıhr Pazarından Aden'e giderdi. Denizaşırı ülkelerden gelenler bu pazara gitmezlerdi. Yalnız, onlardan ellerinde satılmamış malı bulunanlar Aden'e gitmeyi düşünebilirlerdi.[43] On gün süren bu pazarda, pazara getirilen mallardan alınan 1/10 oranında pazar öşrü vardı ve bu vergi, krallık tarafından tahsil edilirdi.[44]

Bu pazarda alış satışa konu olan en meşhur ve dikkat çekici mal, *"Halûk"* adı verilen parfümdü ve özellikle bu pazara mahsustu ve burada bulunurdu. Aden Panayırı, bu parfümü ile ünlüydü. Bu koku/parfüm en güzel şekilde Adenliler tarafından imal ediliyor ve onlardan başka kimse onu üretemiyordu. İslam döneminde de halûk Adenlilere mahsus bir ticari emtia olarak bu özelliğini sürdürdü. Hatta bu parfümün Kâbe'yi kokulandırmak için kullanıldığına dair de bilgilere sahibiz.[45]

Denizaşırı ülkelerden gelen tüccarlar, özellikle bunu alıp beraberlerinde götürüyorlar, Hint ve Sind (Hint alt kıtası) diyarlarında bunu sattıkları gibi, bundan kendilerine bir iftihar ve gurur payı da çıkarıyorlardı. Yani Halûk Aden Pazarının en önemli ihraç malıydı. Kara yoluyla Aden'e gelen kervan tüccarları da bunu, İran ve Rum (doğu Roma) topraklarına alıp götürmekteydi.[46] Halûktan söz açılmışken, şunu da belirtelim: Arap yarımadası tüccarları, Doğu Afrika sahillerinden abanoz, fildişi, devekuşu tüyü, ve altın ithal ettikleri gibi, ıtriyât da almaktaydılar. Diğer yandan Yemen bölgesinde bulunan pazarlara Hindistan'dan, "altın, mücevherat, fildişi, baharat ve pamuk gelmekteydi.[47]

1.7.Sana Panayırı

Sana panayırı, yarımadada kurulan büyük panayırlardan yedincisiydi. Güney Arabistan'daki Sana kenti önemli bir ticaret merkeziydi. Çin ve Hind'ten gemilerle getirilen ticaret malları Aden'den buraya ulaşır, buradan da genelde Kızıldeniz kenarındaki kara yoluyla kuzey Arabistan'a ve diğer ülkelere taşınırdı. Himyerîlerin kralı Zûnüvas burada yaşayan Yahudilere işkence edince, 525'te bir Habeş ordusu tarafından ele geçirilmişti. Ancak 570 yılında İran'ın yardımıyla Seyf b. Zûyezen buradaki Habeş yönetimine son verdi. Daha sonra Sasaniler valileri vasıtasıyla burayı yönetmeye başladılar.

---

42 Ebnâlar, İran soyundan olup Yemen'e yerleşen kimselerdir.
43 Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 164'ten).
44 Taberi, *el- Muhabber*, s. 266.
45 Ezraki, *Ahbâr-u Mekke (Kâbe ve Mekke Tarihi)*, s. 241.
46 Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 163- 164'ten); Hitti, I, 76.
47 Özaydın, "Arap", *DİA,* III, 323.

İslam'ın Medine döneminde vali Bâzân hicretin onuncu yılında İslamiyet'i kabul edince, bu kez İslam devletinin bir valisi olarak burayı yönetmeye başladı. O 10/632 yılında ölünce yerine oğlu Şehr vali oldu. İrtidatlar sırasında Esvedü'l- Ansi kendisini öldürüp yönetimi ele geçirmişse de, çok geçmeden isyan 11/632'de bastırıldı ve Esved ortadan kaldırıldı.[48]

Aden panayırından sonra Güney Arabistan'daki Sana şehrine gelinir, Ramazan'ın ortasından sonuna kadar, 15 gün süren Sana Pazarına iştirak edilirdi. Sana güney Arabistan'da, Kızıldeniz'den 170 km. içerde, 2200 metre yükseklikte kurulmuş, Sebe dilinde *"iyi korunmuş"* anlamına gelen bir şehirdi. Bu kentin etrafı dağlarla çevrilmiş, bir zamanlar Himyerilerin de başkentliğini yapmıştı. Görüldüğü gibi bu pazar, Aden Panayırından beş gün sonra kuruluyor ve on beş gün devam ediyordu.[49]

Pazarın öşrünü yine bu topraklara hükmeden Ebna Yönetimi topluyordu. Burada da alış verişler el değdirme (Mülâmese) ile oluyordu. Mülâmesede alıcı veya satıcının birinin diğerinin elbisesine elini değirdirmesi ile alım-satım gerçekleşiyordu. Yahut satılan mala hiç bakmaksızın, örtülü haldeki ticari metaya el sürülürdü.[50] Mülâmese tarzı alış veriş İslam döneminde yasaklanmıştı.[51]

Bu pazara, pamuk, safran, boya ve ihtiyaç duyulan ve pazarda alıcı bulan diğer mallar da getirilmekteydi. Burada ayrıca, dokumalar ve demir satışları da oluyordu. Sanalılar, fiyatlar uygun olduğu müddetçe başka pazarlara gitmezler ve alış verişlerini bu pazarda yaparlardı.[52]

1.8.Râbiye ve Ukaz Panayırları

Sıradaki sekizinci ve dokuzuncu panayırlar Râbiye ve Ukaz panayırlarıydı. Râbiye panayırı Sananın güney doğusunda, yani Şıhr ve Sana arasında bir yerdedir. Şıhr, Aden ve Sana Panayırları gibi, Güney Arabistan'da bulunur ve Hadramevt'tedir.[53] Sana pazarından sonra tüccarlar muhafızlarla Râbiye panayırına gelirlerdi.

---

48 İbn-i Hişam, IV, 271, Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l- Buhari,* I- VIII, el-Mektebetü'l- İslâmiyye, İstanbul ty. V, 118; Ahmed b. Hanbel, III, 86, Müslim, IV, 1781; Diyarbekri, II, 156- 157; Algül, Hüseyin, "Esved el- Ansi", *DİA,* XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 441- 442; Köksal, X, 335- 346; Bilge, Mustafa L., "San'a", *DİA,* XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 88- 89; Sarıcık, *Çağrı-Medine,* s. 616- 617.

49 Taberi, *el- Muhabber*, s. 266; Bilge, "San'a", *DİA,* XXVI, s. 88- 89.

50 Feyruzabadi, Muhammed b. Yakûb, *el- Kâmûsu'l- Muhît,* Müesssesetü'r- Risâle, Beyrut 1996, s. 740.

51 Bkz. Canan, I, 462, 499.

52 Hamidullah, II, 1006; (Merzûki', II, 164- 165'ten).

53 Taberi, *el- Muhabber*, s. 266.

Bu arazi her hangi bir idarenin yönetiminde değildi. Burada can ve mal güvenliği tehlikedeydi ve tüccarlar için büyük risk taşıyordu. Hatta kervanlara ve kervandakilerin mal varlığına göz koyan soyguncular, yapabilirlerse malları bir yana, kervancıların sırtındaki elbiseleri bile soyup alırlardı. Bu yüzden bu pazara ulaşmak için mutlaka muhafızlar kiralanması gerekiyordu. Hiçbir kervan ve kervancı buraya muhafızsız ulaşamazdı. Kureyşliler burada Beni Âkil el-Murâr'ın muhafız kıtalarını kullanırlardı.

Pazara gelen diğer kervancılara gelince, bunlar da Kinde'ye mensup olan Mesruk b. Vâil ailesinden muhafız kıtalar kullanmaktaydılar. Çünkü Beni âkil ve Mesruk b. Vâil ailesine mensupları o taraflarda saygı gören ve hürmet edilen iki aileydi.[54]

Sana Pazarı'ndan ayrılan bazı tüccarlar Râbiye'ye gelirken, bir kısmı da Mina'nın kuzeyine, Arafat yakınındaki Ukaz panayırına gelirdi. Ukaz panayırı zilkade ayı başında kurulur ve yirmi gün sürerdi.[55]

Yine Kettani, Zübeyr b. Bekkâr'ın *Kitâbu'n- Neseb'*inden Ukaz, mecenne ve Zülmecaz Panayırlarının açılma ve kapanma zamanları hakkında şöyle bir bilgi aktarımında bulunur:

"Ukaz Panayırı zilkade hilalinin doğduğu sabah açılır ve yirmi gün devam ederdi. Sonra Mecenne Panayırı açılır ve zilhiccenin hilaline kadar on gün devam ederdi. Sonra Zülmecaz Panayırı sekiz gün açık kalır ve ardından hacca yönelinirdi."[56]

Ukaz Panayırı, Arabistan Yarımadasının Hicaz bölgesi içinde, Mekke'nin güney doğusunda, hac bölgesi olan Mina'nın hemen kuzeyinde Nahle ile Taif arasında kurulmaktaydı ve Taif'e yaklaşık 10 mil uzaklıktaydı. Kastalâni'ye göre Ukaz, kendisinde bir alem/işaret ve dağ olmayan düz bir sahra demektir. Bir görüşe göre de Ukaz adı, orada pazar sırasında şairlerin karşılıklı şiirler okuyarak teâkuz etmelerinden, yani karşılıklı övünmelerinden dolayı bu pazara verilmiştir.[57] Ukaz, Nahle ve Taif arasında Fetak denilen bir mahalde kuruluyordu ve Sana'ya giden yola bir merhale uzaklıktaydı.[58] Ezraki Ukaz'ın Taife 12 mil uzaklıkta ve Sana yolu

---

54 Taberi, *el- Muhabber,* s. 267.

55 Vakidi, I, 62, 340; II, 594; Kastalâni, *İrşâdu's- Sâri,* I- X, İstanbul 1871, III, 295; Kettani, II, 379; Mahmud Esad, s. 153; Hamidulllah, II, 1002, 1004.

56 Kettani, II, 379; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte,* I- XVIII, Akçağ Yayınları, İstanbul ty, II, 185.

57 Mahmud Esad, s. 208.

58 Kastalâni, III, 294; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Kültürel, Dini, Sosyal İslam Tarihi,* I- VI, Terc., İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan yayınları, İstanbul 1985, I, 80; Hamidulllah, II, 1002 vd. Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi,* s. 157; Sarıcık, *Çağrı- Medine,*

üzerinde olduğunu söyler. Onun kurulduğu yer, Kays b. Ğaylan ve Sakiflilere aitti.[59]

Zilkade başında kurulup yirmi gün süren Ukaz'da, her pazara gelenin kendisine ait bir pazar yeri vardı. İnsanlar burada, bayraklar ve özel işaretler altında toplanırlardı. Buraya gelen her kabileyi o kabilenin büyüğü idare ediyordu. Pazarın sokakları vardı ve halk alış veriş ederken birbirine karışır ve pazarın sokaklarında toplanırlardı.[60]

Araplar açısından pazarlar içinde Ukaz'ın müstesna bir yeri vardı ve pazarlar içinde en büyüğü idi. Her taraftan insanlar oraya gelir, Kimin görülecek bir davası varsa Ukaz'da buna bakmakla görevli memura başvururdu ve bu anlaşmazlıkları çözme görevi, Temim kabilesine mensup kimselere verilmişti. Cahiliyede meşhur ve yaygın olan intikam alma geleneği de genelde, Ukaz panayırının açılışını bekliyordu. Bir kimse intikam alacağı kişiyi bulamaz ve yerini bilmezse onu Ukaz'da arar bulurdu. Kimin yakınlarından biri bir kabile baskınında esir alınıp köleleştirildiyse, Ukaz'da onu fidye ile kurtarmaya gelirdi. Ayrıca, kim bütün Araplarca bilinmesini istediği bir iş yapmak ister veya yapacağı işe insanları şahit tutmak isterse bunu Ukaz'da yapardı. Cahiliye dönemi Araplarında karşılıklı övünmek (mufahara) bir gelenekti. Bu yüzden kim halkın huzurunda karşılıklı övünme yarışına girmek isterse onu burada yapmak isterdi.[61] Ayrıca, Ukaz Pazarında kürsüler kurulur, orada halka hitap eden önemli hatipler, söz alıp kendilerinin ve kabilelerinin önemli vasıflarını her yıl sayıp dökerlerdi.

Şekil 2: Ukaz Panayırının günümüze ulaşan kalıntıları[62]

s. 205; Sarıcık, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Mekke Dönemi,* Nesil Yayınları, İstanbul 2006, s. 231-232, 258- 259. Ukaz panayırının Şevval ayı ortalarında kurulduğunu söyleyen kaynaklar da vardır. Bkz. Muhammed Rıza, *Muhammed,* Dâru'l- Kütübi'l- İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 152.

59 Ezraki, I, 131.

60 Ezraki, I, 129.

61 Mahmud Esad, s. 208; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiye Tarihi, I*- IV, terc., Zeki Meğamiz, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971, I, 30

62 Öztürk, Necati, - Özel, Ahmet, *Hicaz Albümü,* İSAM Yayınları, Ankara, 2007, s. 87.

Ukaz'da, şiirler okunur ve önemli konuşmalar (hutbe) yapılırdı. Şiir okumak isteyen ve gururlandığı her haliyle anlaşılan bir şair yüksek bir deve üzerine veya yüksek bir yere çıkar, bütün gözler onun üzerine toplanıp sükûnet sağlanınca, yüksek sesle ezberden kaside okumaya başlardı. Şiirinde bazen yaşadığı olaylarla kendisini ve kabilesini över, yeri gelince intikamın lezzetini anlatır, misafir ağırlama ve cömertlikten söz eder, şiirde şecaatini dile getirir, çöllerden ve vahalardan ve şiirinde yer alan çöl hayvanlarından bahsederdi. Şair şiirini okurken başında bir sarık ve elinde bir asa bulunur, şiir okuyan ayakta ise bu asasına dayanarak şiirini inşad ederdi. Bazen de şairin elinde, asası yerine bir ok veya mızrak olur, şair bunlarla yaptığı işaretlerle sözüne tesir katmak isterdi.

Burada şiirinde iddialı olan şairler şiirleri konusunda yarışırlardı. Yarışmada üstün gelen böylece kendi şerefini ve kabilesinin şerefini yükseltmiş olurdu ki, bir kabilenin şairinin böyle bir mazhariyete ulaşması o kabile ve şairi için çok önemliydi. Nâbiğatü'z- Zübyani (535- 604) henüz hayattayken, Ukaz'da kırmızı deriden bir kubbe içinde bir kürsü üzerinde oturur ve şairler Ukaz'da ona gelip şiirlerini takdim ederlerdi. O da güvenilen bir hakem olarak bu şiirlerden en fazla beğendiğini birinci ilan ederdi.[63]

Râbiye ve Ukaz Panayırlarının, her ikisinin de Haram aylardan Zilkade ortalarında kurulup, bu ayın sonuna adar devam ettiği gibi bir görüş varsa da kanaatimizce bu doğru değildir. Kettani'nin İbn-i Hacer'den naklen verdiği bilgiye göre, Ukaz Panayırı, İslami dönemde hicri 129 /747 yılına, Emevilerin son zamanlarına kadar devam ettikten sonra ilk ortadan kalkan cahiliye panayırı olmuştu. Onun bazı hadislerde de ismi geçer. Bunlardan birini İbn-i Abbas öyle rivayet eder: *"Rasulullah (s.a.v.) ashabından bir grupla birlikte Sûk-ı Ukâz'a gitmek üzere hareket etti."* [64]

Hz. Peygamber nübüvvetin on birinci yılı, Taif dönüşünden sonra boş durmamış, yanına Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'yi de alarak Haram Aylarda Hac mevsiminde kabilelere tebliğ yapmayı planlamıştı. Bunu gerçekleştirmek için Haram aylarda kurulan Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz Panayırlarında halka İslam'ı tebliğe başlamıştı. Çünkü Haram aylarda kurulan bu üç Panayır, birbiri ardınca kuruluyordu. Cahiliye'de hacı adayları Ukaz pazarından sonra Mecenne'ye geliyorlar, burada on gün kaldıktan sonra Zülmecaz panayırına hareket ediyorlardı.[65]

---

63 Mahmud Esad, s. 208- 209.

64 Kettani, Muhammed b. Abdulhay, *et- Terâtîbü'l- İdâriyye,* I- III, Çev., Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, II, 379;(İbn-i Hacer, *Fethu'l- Bâri,* VIII, 77'den).

65 Kastalani, III, 295; Sarıcık*, Çağrı- Mekke,* s. 258.

Hz. Peygamber de bir zaman Ashab'tan bir grupla oraya katılmıştı.[66] Zehebi'nin *Tarihu'l- İslam* adlı eserinde Hz. Peygamber'in doğumundan söz ederken kaydettiği rivayete göre, bu Pazar ilk olarak Fil Vakasından on beş yıl sonra ilk kez kurulmuştu.[67] Buraya, Kureyş, Havazin, Gatafan kabilesi ve kolları beni Eslem ve Ehabiş katılıyordu. Ukaz'da ne pazar öşrü, ne muhafız kullanma söz konusu değildi. Çünkü bu Pazar savaşın kendisinde haram olduğu dört aydan biri olan zilkade'de kurulan bir pazardı. Haram ay uygulaması muhafız kıtalarını gereksiz kılmaktaydı.[68]

Ukaz'da başka Arabistan pazarlarında bulunmayan şu hususiyetler vardı: Zamanın Yemen hükümdarı buraya, satılmak üzere çok iyi vasıflı bir kılıç, güzel bir elbise ve iyi sürat yapan mükemmel bir at gönderir, *"Arapların en asilinin alması gereken şey budur"* diye ilan ettirirdi. Hükümdarın aslında bundan maksadı şuydu: Böylece o pazara gelen Arapların en asillerini tanımak, onları huzuruna davet etmek ister, onlarla dost olup cömertliğini onlara göstermek arzulardı.[69]

Bir de, bir kimse bir diğerine ihanette bulunmuş veya bir başkası aleyhine ağır bir cürüm işlemiş olsa, Ukaz'a gelinince onun için ihanet bayrağı çekilir, orada olanlara bu kişi ve ihaneti hakkında bilgi vermek için bir konuşma yapılır ve şöyle denirdi:

"Dikkat edin! Fulan kimse bir haindir, onu tanıyıp biliniz, bundan sonra onunla evlilik bağları kurmayınız, onun bulunduğu yerde oturmayınız ve onunla konuşmayınız."[70]

Böylece o kişinin hainliği bir ihanet bayrağı ve konuşma ile herkese ilan edildiği gibi, onun kötülüğüne karşı pazara gelenler uyarılmış olurdu. Bu durum zamanımızda olduğu gibi, suçlunun suçundan dolayı teşhiri anlamına da gelmekteydi. Hain olarak teşhir edilen kişi kendini ıslah ederse, bu istenen şeydi ve teşhirin amaçlarından biriydi. Fakat aynı kimse hainliğini sürdürecek olur ve kendini düzetmezse, onun bir resmi/tasviri yapılıp Ukaz'da bir mızrak üzerine asılır; ona lanet edilerek kendisi taşa tutulurdu.[71]

Araplar içinde asil/şerefli kabul edilen herkes kendi bölgelerindeki panayırlara tacir sıfatıyla gelirlerdi. Fakat Ukaz panayırının bir hususiyeti vardı ve bu da ona bütün bölgelerden gelen asillerin katılmasıydı. Ukaz'a gelen asiller tanınmamak için yüzlerine peçe sarkıtırlardı. Bu tanınmamak kastıyla yapılan bir

66 Canan, II, 185.
67 Zehebi, s. 23, 297, 679.
68 Taberi, *el- Muhabber*, s. 266.
69 Hamidullah, II, 1005; (Merzûki', II, 165'ten).
70 Hamidulllah, II, 1006.
71 Hamidulllah, II, 1006; (Mezrûki, II. 170'ten).

tedbirdi. Onlar yağmacılık ve haydutluğu meslek edinenlerin kendilerini tanımamaları için bunu yapıyorlardı. Çünkü orada olan ve yağmacılığı meslek edinenler onları tanırsa, bir gün kendilerini esir edip ağır fidye talebinde bulunabilirlerdi.[72]

Panayırlarda yapılan alışverişlerde bazı aldatmalar ve hileler de yapılabilmekteydi. Bu yüzden taraflar arasında ihtilaflar da çıkıyordu. Mesela Ukaz Panayırında ihtilafları çözmek için bir hâkim bulunmaktaydı. Bu hâkim Doğu Arabistan'da meskûn olan temim kabilesinden Ukaz'a gelmekteydi.[73]

Bu pazarın bir diğer özelliği de uluslararası bir pazar olmasıydı. Deba Panayırı ise kıtalar arasıydı.[74] Ukaz'da uygulanan müzayede (açık artırma) usulüne Serâr (gizlice söz birliği etme) denir. Malını açık artırma ile satmak isteyen kişi, fiyat artıracak bazı kimseler bulur, mal çıkan müşteriye satılınca, kârı bu kimselerle paylaşılırdı.[75]

1.9. Mecenne ve Zülmecaz Panayırları

Ukaz Panayırından sonra, hacı adayları Mecenne panayırına gelirdi. Mecenne, Mekke'nin güneyinde, Mekke'ye 12 mil uzaklıkta, Merruzzahran'da, Kinanelilere ait ve onların toprağında kurulan bir pazardı. Araplar cilerin çok oluduklarına inandıkları yerlere *"mecenne"* derlerdi.[76] Bir görüşe göre, Ukaz pazarından sonra hacılar, Zülmecaz panayırına gelirler ve burada sekiz gün kalırlardı. Ezraki'ye göre, bu Pazar on gün devam etmekteydi.[77] Ardından insanlar hacca yönelirdi. Hz. Peygamber, Henüz peygamber olmadan önce defalarca Mecenne panayırına katıldığı gibi, Mekke'de on yıl boyunca Hac mevsiminde, Mecenne ve Ukaz Panayırlarındaki insanlara gelmiş, onları izlemiş ve bu pazarlarda halka İslam'ı tebliğ etmişti.[78] Mecenne panayırı ile ilgili olarak, Bila'li Habeşi'nin Medine'ye hicretten sonra hastalanıp söylediği bir şiirini de bilmekteyiz.[79]

Rasulullah nübüvvetin on birinci yılındaki davetinden, Ukaz Panayırının son günü, yani Zilkade'nin yirmisinde Mekke'ye dönmüştü. O Mecenne ve

---

72 Hamidulllah, II, 1007; Mezrûki, II. 166'dan).
73 Hamidulllah, II, 1012.
74 Hamidulllah, II, 1003.
75 Taberi, *el- Muhabber,* s. 267.
76 Ezkraki, I, 131; Kastalani, III, 294; Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vasît,* el- Meketebü'l- İslâmiyye, İstanbul ty., s. 140- 1541; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 232; Sarıcık, *Çağrı- Medine,* s. 205, 270, 354.
77 Ezraki, I, 129; Canan, II, 185.
78 Kasatalani, III, 294; Kettani, II, 379; (*Telbîsu İblîs'*ten naklen).
79 Bkz. İbn-i Hişam, IV, 364; Ezraki, I, 131.

Zülmecaz Panayırlarında da davetini sürdürmüştü.[80] Cahiliye döneminde de İslam'dan farklı ve bozuk da olsa hac ibadeti vardı. Cahiliye'de hacılar, zilhicce'nin dokuzunda Arafat'ta vakfe yaparlar, Onunda Mina'ya gelip aynı gün Kâbe'yi tavaf ederlerdi. Rasulullah tarih kaynaklarının tespitine göre, on birinci yıl, Hacıların Mina'da bulunduğu üç dört gün içinde, Mina'da görüştüğü farklı kabilelere İslam'ı tebliğ etmişti.[81] Mecenne ve Zülmecaz panayırları Ukaz panayırının terk edilmesinden sonra terk edilmişlerdi.[82]

Zülmecaz, Mekke'ye birkaç mil uzaklıkta, Arafat'a yakın ve oraya bir fersah uzaklıktaydı.[83] Kastalani'ye göre, Zülmecaz hac ayı olan Zilhicce'de kurulup, İslam döneminde Müslümanlar o ayda burada alış veriş etmeyi haram saydıkları için o ve benzeri panayırlarda ticareti vazgeçmişler ve bunun üzerine Bakara suresi 198. Ayeti nazil olmuştu. Kastalani'ye göre cahiliye dönemi pazarlarında alış verişin cevazını ilgilendiren Bakara suresi 197. Ayeti özellikle şu dört pazarı ilgilendirmekteydi: Ukaz, Zülmecaz, Mecenne ve Hubaşe panayırları.[84] Panayır Taif'in doğusuna, Ezd Kabilesi topraklarının batısına düşüyordu. Mekke'yi Basra'ya bağlayan ticaret yolu, bu panayırın hemen kuzeyinden geçmekteydi.[85]

Mecenne'de on gün kalındıktan sonra, kalabalıklar Ukaz yakınındaki Zülmecaz panayırına gelirdi. Mecenne pazarı Hüzeyl kabilesine ait bir Pazar yeriydi.[86] Bu pazar da hac ve haram aylarından biri olan Zilhicce'nin ilk gününde başlar ve sekizine kadar devam ederdi. Zilhicce'nin sekizinci günü *"Terviye Günü"* olarak bilinir.[87] Bu panayırın ayın sekizinde bitmesi sonrası hacılar, Hac günleri için Mekke'ye gelirlerdi. Zaten zilhicce ayının dokuzuncu günü, *"Arefe Günü"*dür. Buradan hac için Mina'ya hareket edilirdi.[88] Zira Cahiliye döneminde de İslam döneminde olduğu gibi, İslam Haccından farklı da olsa, aynı günlerde hac yapılmaktaydı. Yani Zülmecaz, hemen hac günleri öncesi kurulan bir panayırdı.

---

80 Nitekim İbn-i İshak onun Hac zamanı Zülmecaz Panayırında olduğundan da söz eder. Bkz. İbn-i İshak, Muhammed b. İshâk, *Sîratü İbn-i İshâk,* tahkik, Muhammed Hamîdullah, Hayra Hizmet Vakfı Konya, 1981, s. 90- 100; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 259.

81 Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn- i Hişam, II, 32- 36; Diyarbekri, I, 306; Hamidulllah, I, 160; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 258- 264.

82 Kastalani, III, 294.

83 Ezraki, I, 131.

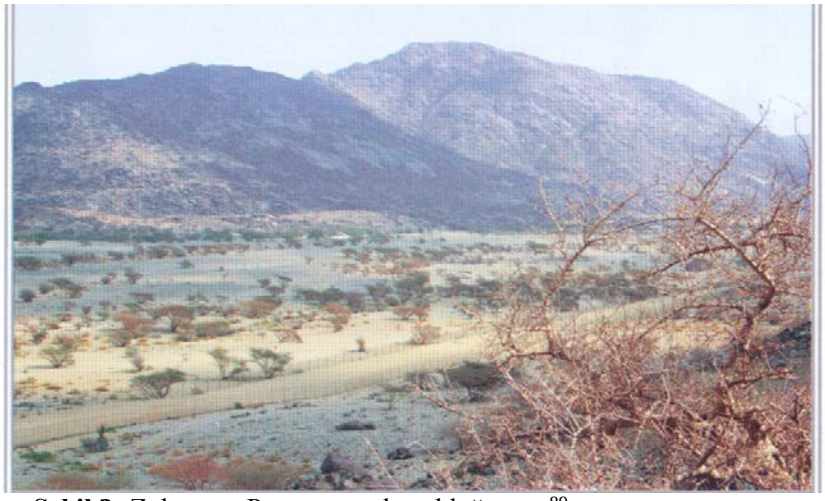
84 Kastalani, III, 294.

85 Zehebi, s. 297; Vakidi, I, 252; İbn-i Hişam, II, 31 vd. Hamidulllah, II, 1008- 1009; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 258- 259; Canan, II, 185.

86 Ezraki, I, 131; Mahmud Esad, s. 153, 207; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 232, 258.

87 Ezraki, I, 129; Debbeğoğlu, Ahmet- Kara, İsmail, *Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1970, s. 633.

88 Hamidullah, II, 1002.



Şekil 3: Zülmecaz Panayırının kurulduğu yer.[89]

1.10. Natat Panayırı

Zülmecaz'dan başka, Hayber'de *"Natat Panayırı"*[90] denilen ve Adını Hayber yerleşim merkezindeki Natat bölgesinden alan bir başka panayır daha kurulmaktaydı.

Bilindiği üzere Hayber, Medine'nin kuzeydoğusunda, Medine'ye 170-180 km uzaklıkta, 850- 1000m yükseklikte, Suriye yolu üzerinde bulunan ve Hayber vadisinde kurulan zengin bir Yahudi yerleşim merkeziydi. Bu tarım ve tevaret merkezi, Güney- kuzey ana ticaret yolu üzerinde kurulmuş, içinden Hire'ye geden yolun da geçtiği bir merkezdi. Burası en dikkat çeken özelliği ile sulak ve hurmalık bir beldeydi. Orada ticari canlılık yanında silah yapım sanayi de vardı. bu pazarda hint ve Çin malları, hayvan, sebze ve meyveler, ziynet eşyaları, silahlar, ziraat aletleri, farklı şaraplar, bal, çeşitli kumaşlar, ve köle alım satımı yapılmaktaydı. Bu panayıra, Mekke, Yesrib/Medine, Yemen, Hadramut, Bahreyn, Taif, Filistin, Suriye ve Iraktan tüccarlar gelmekteydi.[91] Evet, Hayber kendisinde önemli bir panayır kurulan bir ticaret merkeziydi. İslam döneminde Medine'den sürülen Beni Kurayza, Beni Kaynuka ve Beni Nadir kabilelerinden buraya yerleşenler olmuştu.

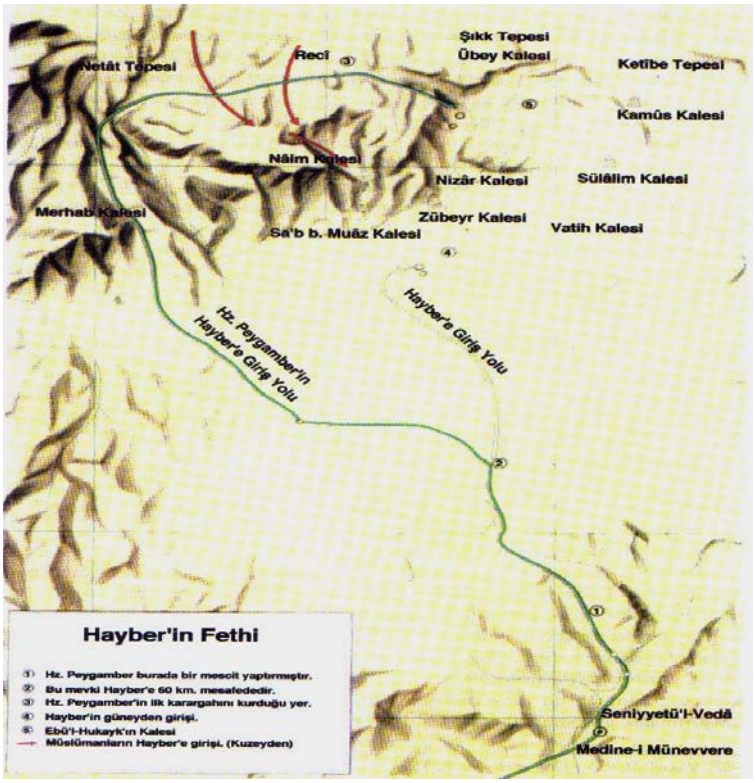
Aslında Hayber kelimesi olarak *'kale'* demektir. O zamanlar kent üç bölgeden oluşuyordu: Natat, Şık ve Ketibe bölgeleri. Natat bölgesinde; Naim, Sa'b b. Muaz ve Zübeyir kaleleri; Şık bölgesinde, Sümran ve Nizar kaleleri; Ketibe bölgesinde Kamus, Vatih ve Sülalim kaleleri vardı. Hayber bir tarım bölgesi olarak

89 Öztürk, s. 88.

90 Hayber kalelerinden birinin de adıdır.

91 Muhammed Hamidullah, "Hayber", *DİA,* XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 20-22.

bol sebze ve meyve yetiştiriciliği yanında, ürettiği şaraplarla da ünlüydü. Zengin Hayberlilerin sarraflığı da meşhurdu. Hayber'de her yıl, yılın ilk ayı olan Muharrem'in onuncu ve otuzuncu günleri arasında *'Natat Panayırı'* kurulur, bu pazarda özellikle köle ticareti yapılırdı.[92]



Şekil 4: Hayber'in kaleleri ve Natat Panayırının kurulduğu Natat Bölgesi.[93]

1.11. Hacer, Busra ve Ezruat Panayırları

Diğer yandan Orta Arabistan bölgesindeki Yemame'de (Necid)[94] *"Hacer Panayırı"* adında bir pazar daha kurulmaktaydı. Hacer Panayırı da Natat ve Ezruat Panayırları gibi on Muharrem'de kurulup ay sonuna kadar sürmekteydi.

Busra Pazarı, Suriye'nin güneyindeki Busra adlı yerleşim merkezinde kuruluyordu. Busra Suriye'nin güneyinde, denizden 850 metre yükseklikte, Cebel-i Dürz'ün batı yamacında, verimli bir ovada kurulmuştu. Burası suları bol, bağlık ve bahçelik bir yerdi. Busra şu an Suriye-Ürdün sınırının 30 km kuzeyinde

92 Vakidi, II, 703; Diyarbekri, II, 54; Hamidullah "Hayber", *DİA,* XVII, s. 20-22; Köksal, VII, 25 vd. Sarıcık, *Çağrı- Medine,* , s. 357.

93 Sarıçam, s. 232.

94 Yemame bölgesi için bkz. Hitti, I, 99.

bulunmaktadır. Dera'nın (Ezruat) 41 km güney doğusunda, Şam'ın 141 km. güneyinde bulunmaktadır. Burası bölgeye hâkim, stratejik konumu olan bir yerleşim merkezidir. Nebatiler[95] başkentleri olan Petra'da, Romalıların önünde tutunamayınca, burayı geçici olarak başkent yapmışlardı. Şehrin korunması için surları vardı. Busra panayırı, Eyle- Petra yoluyla Kızıldeniz kıyısından gelen ve Sana- Necran- Taif- Mekke- Medine- Hicr ve Tebük yoluyla Hint, Çin ve Yemenden gelen malların ulaştırıldığı önemli bir pazardı. Ayrıca, Urfa, Antakya ve Akdeniz sahillerine giden, Irak'ta Hire ve Basra'ya uğrayan kervanlar da buraya uğrayıp geçiyorlardı.

Cahiliye dönemi Kureyş tüccarları da, Eyle ve Gazze gibi kentlere uğradıkları gibi, buraya ve Ezruat'a da uğramaktaydılar. Rasululah da 12 yaşlarında iken Amcası Ebu Talib'le bir ticaret kervanı içinde buraya uğramıştı. Ayrıca, 25 yaşında iken de Hz. Hatice'nin kervanında görevli olarak bu pazara geldi. Bizans devleti ve Sasaniler, 613- 614 yıllarında Ezruat ve Busra topraklarında savaşmışlar ve bu sırada bursa tahrip edilmişti. Hatta bu olaydan Rum Suresinin üçüncü ayetinde de bahsedilmektedir.[96]

Panayırlar topluca incelendiğinde Arabistan'ın İslam öncesin de iktisadi durumu ve bütünlüğü göze çarpar. Bu durum, Hz. Peygamber zamanında başlayan ve Hz. Ömer Döneminde (634- 644) hız kazanan fetihlerle siyasi bütünlüğün kurulmasına da yardımcı olmuştur. Ayrıca Kureyşliler ve diğer tüccarlar, Filistin'de olan Ezruât'ta[97] ve Gassanilerin yönetiminde olan Busra'da kurulan pazarlara da gelirlerdi.[98]

Araştırdığımız kadarıyla Busra ve Ezruat Pazarlarının kurulduğu ay ve günler hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Herhalde bu pazarlar için belli ay ve günler söz konusu değildi. Kervanlar buralara uğradıkça, Hint, Çin ve Yemen'den getirdikleri mallarını pazarlıyorlardı.

1.12.Bedir ve Hubâşe Panayırları

Arabistan Yarımadasının Hicaz kısmında yer alan Bedir, Medine'ye 80 mil, yani yaklaşık 145- 150 km. uzaklıkta, ticaret yollarının kesiştiği, stratejik bir

---

95 Geniş bilgi için bkz. Hitti, I, 105- 113.

96 İbn-i Hişam, I, 194- 196, 203; Mansur Ali Nasif, *et- Tâcu'l- Câmi'u li'l- Usûl,* I- V, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961, III, 247; Hamidullah, *el- Vesâik,* s. 107- 114; Hamidullah, I, 50, nr. 92- 93: I, 62, nr. 113; I, 358, nr. 548; Ahmed Emin, *Fecru'l- İslam,* terc., Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 41; Muhammed Rıza, s. 39; Demirkent, Işık, Herakleios" , DİA, XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, 210- 215; Fayda, Mustafa, "Busra", *DİA,* VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 470- 472; Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 48, 52.

97 Bkz. Vakidi, I, 28, 180; Hamidullah, II, 1002.

98 Hamidulllah, II, 1003; Hitti, I, 37- 43, 60, 76, 80, 109.

mevkiiydi. Kızıldeniz'in doğu kıyısında uzanan Baharat Yolundan geçen kervanlar genelde yılın her mevsiminde buraya uğrar, dinlenir ve alış veriş ettikten sonra Mekke'ye veya kuzeye yönelirlerdi. Mekke'den Suriye'ye giden yol üzerinde, yerleşim merkezlerinde konaklaya konaklaya gidip gelmek, buralarda alış satış yapmak iyi kâr getiriyordu.

Bedir halkı bütün sene kasabaya uğrayan ve orada konaklayan kervan tüccarlarına hizmetle geçiniyorlardı. Kızıldeniz'e uzaklığı otuz km, Medine'ye olan mesafesi 150 km kadar olan bu pazar yeri, Mekke'yi Medine'ye bağlayan yolla, Yemen'den Suriye'ye doğru giden uluslar arası ticaret yolunun birleştiği yerdeydi. Burada mahalli de olsa[99] senede bir defa Zilkade ayının başından sekizine kadar süren, sekiz günlük bir Pan Arap panayırı kuruluyordu.[100] Fakat oraya her kervan uğrayışı kervancılar ve oradakiler için bir ticaret ve Pazar anlamına gelmekteydi.

Hubâşe Panayırı da, Bedir Panayırı gibi pan Arap panayırlardan biriydi. Hubâşe Panayırı, Ezd kabilesi topraklarında kurulan, onlara ait bir pazardı. Mekke-Yemen istikametinde, Mekke'den altı merhale uzaklıkta, Bârık vadisinde ve Evsam diyarında Receb ayı başında kurulup dokuz on gün kadar süren bir panayırdı.[101] İbn-i Hişam ve Taberi'nin nakline göre, genç bir Mekkeli hanım olan Hadice, bir keresinde Hz. Muhammed ve bir diğer kişiyi Hubâşe panayırına göndermişti. Tarihini vermemekle birlikte bu panayıra Rasulullah'ın bir arkadaşı ile gittiğini bilmekteyiz.[102] Taberi bu konuda şöyle demektedir:

"*Mutlaka Hadice, (nübüvvet öncesi) ancak Rasulullah'ı ve Kureyş'ten bir başka adamı Tıhame'deki Hubaşe pazarına gitmek üzere kiralamıştı."*[103]

Hubâşe, bir başka ifade ile Hicaz- Yemen kara yolu üzerinde kurulan bir panayırdı. "Habş" kelimesi sözlükte "kazanmak, biriktirmek ve toplamak" anlamlarına gelir. Hubâşe Panayırı da adını aynı cinsten olmayan insanların toplanmasından almaktadır. Panayır, Bârık dağı vadisinde, Mekke'ye altı günlük/merhale mesafede olan yerde kurulmaktaydı. Bu panayıra, genelde bölgedeki farklı Arap kabilelerinden insanlar katılıyor ve panayır mahalli bir özellik taşıyordu. Hicaz ve Yemen yolu üzerinde olduğu için Mekkeliler de buraya ticaret için gelmekteydiler.

Hz. Peygamber'in de, 25 yaşında Hz. Hatice'nin ticaret mallarının başında buraya geldiği rivayet edilir. Hubâşe panayırı Receb ayı başında kuruluyor ve sekiz

---

99 Bkz. Hamidullah, II, 1008.

100 Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA,* V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 325- 327.

101 Ezraki, I, 131- 132; Kasatalani, III, 294; Hamidullah, II, 1008; Canan, II, 185.

102 İbn-i Hişam, I, 203; Hamidullah, I, 61, II. 1006; (Taberi, *Tarihu'r- Rusül ve'l-Mülûk,* Leyden 1897, I, 1129'dan); Sarıcık, *Çağrı- Mekke,* s. 52- 53.

103 Taberi, I, 36.

gün sürüyordu.[104] Bu panayırın kendisine has özellikleri vardı: Mesela esirler burada yakınları tarafından fidyeleri ödenerek esaretten kurtarılabiliyor, katiller de kısas talebiyle öldürülebiliyordu. İslam döneminde de devam eden bu panayırın güvenliği, Abbasiler öneminde Mekke valisinin görevlendirdiği bir müfreze tarafından sağlanmaktaydı. Hubâşe hicri 197/812- 813 yılında Arap pazarlarında en son terk edilenidir[105]

2.Panayırlar Ne Kadar Zaman Devam Etti?

Panayırlar içinde önemli bir yeri olan Ukaz, 129/746- 747 yılına kadar işlerliğini sürdürmüştü.[106] O yıl Mekke'de, Ebu Hamza El- Muhtar b. Avf el-Ezdî, el- İbâdi tarafından Harûriyye diye adlandırılan bir harici isyanı patlak verdi. Bunun üzerine halk bu olay ve başkaldırı sebebiyle soyulmaktan ve bu fitneden korktular ve pazarı kurmaktan vazgeçtiler. Bundan sonra bir daha da bu pazar kurulmadı.[107]

Yani bu panayır İslam döneminde Emevi Devletinin sonlarına kadar bir pazar olarak varlığını devam ettirdi. Bu tarih son Emevi Halifesi II. Mervan Dönemine (127- 132/744- 749) rastlar.[108] Şu halde Ukaz panayırı İslam döneminde; Hz. Peygamber Devri, Dört Halife Devri ve Emevi Devleti Devrinde varlığını tam 129 yıl sürdürmüştü. Ukaz aynı zamanda, Cahiliye döneminde kurulup varlığını İslam devrinde de sürdüren pazarlardan ilk terk edileni olmuştu. O, hicretin 129. Yılında (747) Ebu Hamza'nın isyanı sebebiyle tarih sahnesinden çekildi. İbn-i Hacer bu bilgiyi, Buhari'nin Sahih'inde yer alan *"Kitabu'l-Hac"* bölümünü şerh ederken vermektedir.[109]

Cahiliye döneminde ortaya çıkan bu pazarlarların, İslam döneminde de devam ettiklerini gösteren bir başka bilgi de Hubâşe Panayırı ile ilgilidir.

Hamidullah'ın Kastalani'den aktardığına göre, pazarlardan Hubâşe Panayırı hicri 197/812- 813 yılına kadar varlığını sürdürmüştü.[110] Abbasi halifesi el -Emin devrinde (193- 198/ 808- 813) Mekke Valisi Davud b. İsa döneminde panayırın zengin müfreze komutanı Ezdîlerce öldürülünce panayırda güvenlik sağlanamadı ve Mekke fakihleri panayırın bir daha kurulmaması konusunda

---

104 Canan, II, 185.

105 Bkz. İbn- i Hişam, I, 203; Ezraki, I, 131; Kastalani, III, 295; Kallek, Cengiz, "Hubâşe", *DİA,* XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 264- 265.

106 Kastalani, III, 295; Hamidullah, II, 1010; Unat, Faik Reşit, *Hicri tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Klavuzu,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, s. 10

107 Bkz. Ezraki, I, 131; Kastalani, III, 295; Hitti, II, 387; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Sosyal- Kültürel İslam Tarihi,* I- VI, terc., İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, I, 424- 425. Ayrıca Ebu Hamza'nın isyanı için bkz. *a.g.e.,* II, 284.

108 Bkz. Hasan İbrahim Hasan, II, 351, 424.

109 Kettani, II, 378.

110 Hamidullah, II, 1008. Ayrıca bkz. Canan, II, 185.

yönetime görüş bildirince, 197/813 tarihinde mezkûr vali tarafından bu panayıra son verildi ve panayır vali tarafından tahrip edildi.[111]

Yani Hubâşe Panayırı, Abbasi halifesi el- Emin'in (193- 198/808- 813) kısa süren hükümdarlığının sonlarında tarih sahnesinden silindi. Demek Hubaşe Panayırı Ukaz Panayırından daha uzun ömürlü olmuştu ve Abbasi Halifesi el- Emin Devrine kadar faaliyetini sürdürmüştü. Abbasi Halifesi el- Emin (193- 198/ 808- 813) yıllarında halifelik yaptığına göre,[112] panayır onun halifeliğinin sonlarında tarihe karışmıştır. Yani bu panayır sadece İslam döneminde yaklaşık iki yüz yıl kadar varlığını sürdürmüştü. Bu panayır yukarda geçtiği üzere, bir Pan Arap Panayırı özelliğini taşıyordu. Cahiliye devrinden beri varlığını sürdüren panayırlardan en son ortadan kalkanı Kettani'nin İbn-i Hacer'den naklen verdiği bilgiye göre, 197/813 yılında ortadan kalkan '*Sûk-Câme*'dir.[113] Kanaatimizce *Sûk-u Câme* adı, Hubâşe panayırının bir diğer adı olmalıdır.

Buhari ve ondan naklen el- Kettani, *et- Terâtîbü'l- İdariyye* adlı değerli çalışmasının ikinci cildinin Dokuzuncu Bölümünde *"Allah Resulü Zamanında Mevcut Olan Sanat ve Meslekler ile Ashaptan bunları Yapanlar"* ana başlığı altında *"Cahiliye Devrindeki Pazarlar ve İslam Devrinde Halkın Buralarda Alışveriş Yapması"* alt başlığını açar ve burada bize panayırlar konusunda önemli bilgiler verir. Buhari, *"Kitâbu'l- Büyû"*unda, *"Cahiliye'de Olan Pazarlar ve İnsanların İslam Döneminde oralarda Alışveriş Etmesi"* başlığında bu konudan söz etmişti.[114] Yine Buhari, *"Kitâbu'l- Hac"* konusunun son babında da *"Panayır Günlerinde Ticaret Babı ve Cahiliye Panayırlarında Alışveriş başlığı"* altında da benzer bir hadisi nakleder.[115] Buharı'nın *Sahih'*inde *Kitâbu'l- Büyû'* başlığı altında yer alan İbn-i Abbas hadisi şöyledir:

"Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz, Cahiliye Devrinde Pazar (panayır) idiler. İslam geldiğinde Müslümanlar ora(lar)da ticaret yapmaktan geri durdular. Bunun üzerine Allah Teala 'Rabbinizin lütuf ve kereminden (hac mevsiminde) nasip aramanızda sizin için bir günah yoktur' (Bakara, 2/ 198) ayetini inzal buyurdu."[116]

---

111 Ezraki, I, 132; Kallek, "Hubâşe", *DİA,* XVIII, s. 265.

112 Bkz. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi,* I- XIV, Redaktör, Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1990, III, 167.

113 Kettani, II, 379.

114 Buhari, III, 15, büyû', 35.

115 Buhari, II, 197, hac, 150. Ayrıc bkz. Kastalani, III, 294.

116 Buhari, III, 15, büyû, 35; İbn-i Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm,* I- IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, I, 239- 240; İbn-i Abbas, Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l- Mikbâs,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* İçinde), I, 292; Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't- Tenzil,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* İçinde), I, 292; el- Beyzavî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't- Tenzîl,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979; (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* İçinde), I, 292; el- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed, *Lübâbu't- Te'vîl,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul

Müslümanların Hac aylarında bu panayırlardan geri durmasının sebebi, hac sırasında ticaret yapılabilir mi yapılamaz mı tereddütlerinden kaynaklanıyordu. Henüz Rasulullah döneminde böyle bir tereddüt bulunmaktaydı. İbn-i Abbas'ın aktardığına göre, Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz'da hac mevsiminde ticaret yapmak günah addedilir oldu ve bunun üzerine bakara suresinin 198. Ayeti nazil olarak duruma şöyle açıklık getirdi. İlgili ayetin baş kısmında şöyle buyrulmaktaydı:

"(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin fazl ve keremini istemenizde size bir günah yoktur…"[117]

Yine Buhari, tefsir kaynakları ve Kettani'nin tesbitine göre, *"İbn-i Abbas bu ayeti 'hac mevsiminde' ibaresi ile okumuştur. El- İrşâd'da, İbn Kesir'in şöyle dediği nakledilir: 'Mücahid, Said b. Cübeyr, İkrime, Mansur b. Mu'temir, Katade, İbrahim en- Nehai, Rebi b. Enes ve başkaları da bu ayeti bu şekilde yorumlamışlardır."*[118]

3. Hanâfis ve Bağdat Pazarları Baskını

Hz. Ömer döneminde, hicretin on üçüncü yılında (634) Beni Bekir kabilesinden olan ve Mezopotamya'nın (Irak) Fethinde büyük rolü bulunan Müsenna b. Harise Hanâfis ve Bağdat pazarlarına akıncılarla baskın düzenlemiş ve yağma etmişti.[119]

Dicle'nin batı kıyısındaki Bağdat'ın bir şehir olarak kuruluşu daha sonraları olmuşsa da, o zamanlar Bağdat'ın yerinde, daha ilk fetih hareketi döneminde bir pazar (panayır) olduğu anlaşılmaktadır.[120] Hanâfis Panayırı (Sûk u Hanâfis) ile Bağdat Panayırının (Sûk u Bağdâd) bir birine uzaklığı bir günlük mesafeydi.

Hz. Ömer zamanında (634- 644) 634 yılındaki Buveyb Zaferi sonrası Iraklı Müslüman komutanlardan Müsenna b. Harise, Kadisiye'nin doğusunda, Fırat'ın kuzey kıyısında yer alan Hire'ye Beşir b. Hasasa'yı bıraktı, Sıffin'e de bir miktar asker gönderdi. Kendisi de Fırat'ın kuzey kenarında, Kerbelâ'nın kuzeyinde bulunan Anbar'a çıktı. O Anbar yakınlarında, Ulleys'te bulunurken; ona biri Anbarlı, diğeri Hire'li iki adam geldi. Anbarlı olanı kendisine Hanâfis Panayırının, diğeri de Bağdat Panayırının yolunu göstermek istiyordu. Müsenna yol göstericilere şöyle sordu:

"*O ikisinden hangisi, arkadaşından (diğerinden) öncedir?*"

1979, (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir İçinde),* I, 292; Yazır, A. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* I- IX, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 721; Kettani, II, 378.

117 Buhari, II, 197, hac, 150; III, 15, büyû', 35; Kastalani, III, 294; Canan, II, 185; (Buhari, tefsir, Bakara, 2, 34; Hac, 150; Büyû', 1; Ebu Dâvud, Menasik, 5, nr. 1132, menasik, 7, nr. 1137'den).

118 Buhari, II, 197, Hac, 150; İbn-i Abbas, I, 292; Nesefi, , I, 292; Beyzavi, I, 292; İbn-i Kesir, *Tefsir,* I, 240; Kettani, II, 378.

119 İbnu'l-Esir, Ali b. el-Kerm, *el- Kâmil fi't- Târih,* I- XII, Dâru's- Sâdır, Beyrut ty., II, 445.

120 İbnu'l-Esir, II, 445; Sarıcık, *Dört Halife,* s. 191 vd.

Adamlar cevap verdiler:
"*İkisi arası bir günlük (bir fersah) yürüyüştür*."
"*(Anbara) hangisi daha çabuktur?*"
"Sûk u Hanâfis = Hanâfis Pazarı"[121] dediler ve eklediler: "*Orada Kisra'nın Medâin tüccarları, Sevad ve Rabîa (kabilesi) tüccarları bir araya gelir. Kuzâ'a da onları (pazarı) korur.*" [122]

Bu bilgiye göre Hanâfis Panayırı Dicle ve Fırat arasında, Bağdat'a yakın bir yerdeydi. Buralar az öncesine kadar Sasanilerin kontrolündeydi. Buraya Dicle'nin güney kıyısında yer alan Başşehir Medâyin'den[123] tüccarlar geldiği gibi, Mezopotamya'dan da kervan tüccarları geliyordu. Ayrıca bir Arap kabilesi olan Rabia'nın tüccarları da orada alış veriş yapıyorlardı.

Bu pazarlar da diğerleri gibi senenin belli günlerinde kuruluyorlardı. Pazarların himayesini üstlenen kimseler veya güçler pazara gelen mallardan öşür alırlardı.[124] Fakat bu pazarlar daha önce söz ettiğimiz panayırlar gibi çok büyük olmasa gerekti.

Müsenna, Hanâfis Panayırı'nın kurulduğu günü bekledi, o gün gelince Rabia ve Kudâ'a kabilesinden olan akıncılarla aniden pazara saldırdı ve pazarı yağmaladı. Ardından Anbar'a döndü. Gelenin Müsenna ve atlıları olduğunu öğrenen Anbarlılar, atlarına ve kendilerine yiyecekler getirdiler.[125]

Komutan Müsenna b. Harise, Bağdat pazarını da yağmalamayı düşünmekteydi. Bunu gerçekleştirmek için Anbar'dan, Bağdat Panayırına askerlerini iletecek yol göstericiler aldı. Fakat Anbar dihkanına (Mahalli yönetici) bu düşüncesini açıklamadı. Ona düşüncesini açıklarsa baskının başarısız olacağını düşünmüş olmalıydı. Ona buradan ayrılarak Medâyin'e gideceğini söyledi. Böylece, ondan habersiz Bağdat Panayırına yöneldi. Ambar'dan o gece çıkmıştı. Geceleyin Fırat'ı geçti ve sabahleyin Bağdat Panayırını bastı. Ani baskın hedefine ulaşmıştı. Baskında birçok ganimet ele geçirdi. Akıncılar ganimet toplarken o akıncılara: "*Ancak altın, gümüş ve her şeyin kıymetlisini alın*" tavsiyesinde bulunuyordu.[126]

Buradan, Salihayn suyolunu takip ederek yine Anbar'a döndü. Anlaşıldığına göre Bağdat Panayırı da o bölgenin önemli bir pazarıydı. Burada altın ve gümüşten tut, birçok mal alınıp satılıyordu.

---

121 Kelime *"hı, nun, fe ve sin"* ile yazılır. Bkz. İbnu'l-Esir, II, 443-445.
122 *a.g.e.*, II, 445.
123 Hitti, I, 216.
124 Hamidullah, II, 999 vd.
125 İbnu'l-Esir, II, 445.
126 İbnu'l-Esir, II, 446.

Müsenna Mezopotamya'yı, Sasani topraklarında kurulan pazarları yağmalayarak, hem Sasanilere korku veriyor, hem onları iktisaden sarsıyordu. Şu an güney ve kuzey Arabistan'da, Suriye'de kurulan pazarların hemen hepsi İslamların denetimindeydi.[127] Daha önce de kendileri hakkında bilgi verdiğimiz bu pazarların en önemlileri şunlardı: Kuzey Arabistan'daki Dûmetu'l-Cendel Panayırı, Bahreyn yakınındaki Müşakkar, Basra Körfezinin güneyinde, deniz sahilinde kurulan Deba Panayırı, Basra Körfezi girişinde, deniz kıyısında kurulan Suhar Pazarı, Güney Arabistan'da sahilde yer alan Mehre (Şıhr) Panayırı, Aden körfezindeki Aden Panayırı, Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz panayırları.[128]

Müsenna geri dönünce Anbarlılar onun ve askerlerinin çevikliğine şaşırdılar. Müsenna onlara şu mesajları verdi:

"*Allah'a şükrediniz, ondan afiyet isteyiniz, birr (iyilik) ve takva konularını konuşunuz (ve bu hususlarda yardımlaşınız). İsm (günah) ve düşmanlık konularını fısıldaşmayınız. İşlerin yönetimini iyi yapınız. Onları gerektiği şekilde planlayınız ve sonra konuşunuz (önce iş yapınız, sonra konuşunuz).*"[129]

Müsenna, bu tavsiyesinde sanki ilerlemenin, zafer ve başarılar kazanmasının sırlarını veriyordu. Bunlar da; birr ve takva konuları sürekli gündemde tutmak ve bunlarda yardımlaşmak; ism, yani iyilikte topluma ayak bağı olan ve onu yavaşlatan günahlar ve düşmanlık sebebi büyük günahları ortadan kaldırmak; işlerin yönetimini iyi yapmak ve yapılacakları iyi planlamaktı.

4. Panayırların Getirileri

Arabistan'da kurulan pazarların ora halkına getirdiği önemli kazanımlar söz konusuydu.

-Arabistan Yarımadası eski çağlardan beri büyük ve uluslar arası ve baharat yolu denilen ve Kızıldeniz kenarında geçen önemli bir ticaret yolu üzerinde olduğu için yarımadanın mahsulleri ve Hint, Çin ve Habeşistan'dan gemilerle güney Arabistan'a getirilen mallar Şam, Mısır, Irak ve Akdeniz kıyılarına sevk olunuyordu. Bu bir yandan sanayi ürünlerinin ihracı anlamına gelirken diğer yandan refah düzeyini yükselten önemli bir ticaret demekti.

-Arabistan pazarları, yarımada halkı için farklı faydalar sağlarken ayrıca onlara önemli kazanç kapılarını aralamış oluyordu. Yarımada sakinleri yollar üzerindeki şehir ve kasabalarda kendi hesaplarına mübadele ve alışveriş sağlarken, bedeviler ticaret kervanlarına onlar için önemli bir gelir kaynağı olan deve tedariki yaparak nakliye işinde görev alıyorlar, ayrıca, yüksek ücretlerle kervan muhafızı ve kervan rehberleri olarak kervanlardan geçimleri için pay alıyorlardı.

---

127 Hamidullah, II, 1004.

128 Panayırlar haritasına bkz. Hamidullah, II, 1004.

129 İbnu'l-Esir, *el- Kâmil,* II, 446.

- Mekkeliler genelde okuma yazma bilmeyen kimselerdi. Kanaatimizce kervan tüccarlığı onlara kendilerine yetecek ve alış verişlerin hesabını tutacak kadar okuma yazma öğretmiş olmalıdır. Böylece okuma yazma bilenlerin ve eli kalem tutanların sayısı artmış olmalıdır.

-Bedevilerin bir yandan savaş ve yağmaya düşkün olmalarıyla birlikte, vaat ve ahitlerine vefayı sevmeleri, komşu milletlerle münasebet kurmalarını sağlamış ve bu da kervanlarda istihdamları vesilesiyle olmuştu.

- Kervan ticaretinin kontrolünün güney Arabistan'dan Mekke'ye geçmesiyle Mekke bir dini merkez olması yanında ikinci bir özelliğe de kavuştu ve bir önemli ticaret merkezi haline geldi ve gelişti.

-Bazı Frenk tarihçilerine göre, Mekke'de yabancıların da ticarethaneleri bulunmaktaydı. Hatta Romalılar, bu ticarethaneler vasıtasıyla Arapların hallerini tecessüs imkânına kavuşmuşlardı. Habeşlilerden de kendi kavimlerinin ticari işlerine bakmak üzere Mekke'de oturdukları olurdu. Araplar ticari kimlikleriyle Habeşistan'la da sıkı ilişkilere sahiptiler.[130]

-Diğer yandan Mekkeliler, ticari kimlikleriyle; Bizans kralı, Şam ve Gassan melikleriyle gümrük, korunma ve güvenlik antlaşmaları yapmışlardı.[131] Böylece kuzeye giden kafileler, bu hükümetler tarafından tayin edilen pazarlara güven içinde ulaşıyorlar ve ticaretlerini yapıyorlardı.

-Alış verişler, ticaret eşyası ve para mübadelesinden ibaret iken, diğer yandan medeniyet ve edebiyat anlamında alışverişlere de sebep olmaktaydı. Kervan tüccarlığıyla yarımada, başta Fars ve Rum edebiyatı ve medeniyetinden faydalandılar. Kervanlar vasıtasıyla o milletleri, örf ve adet ve dinlerini tanıdılar. Onlarla anlaşabilmek için bir tercüman kadar dillerini öğrendiler. Onlardan hikâyeler ve edebi parçalar aldılar. Hatta Hindistanlılarla ticari ilişkilerden dolayı Arap şiirine Hint edebiyatından hikâyeler girmiş olduğu gibi, bazı şiirlerde kervan soygunu olayları da işlendi. Ayrıca, Arap edebiyatında başka meseller yanında alış verişle ilgili meseller de yer aldı.[132] Ayrıca, ticaret ve başka yollarla Fars, Rum, Mısır, Habeş dillerinden Arapçaya kelimeler girdi.[133]

- Ticari ilişkiler ve başka yollarla, Arabistan yarımadasına Yahudilik ve Hıristiyanlık girmişti. Hıristiyanlara daha az rastlanmakla birlikte, Mekke ve Medine'de her iki dinin saliklerinden kimseler vardı.

- Mekke'ye giren ilk put Hübel'in üçüncü yüzyılın başlarında Suriye topraklarından getirildiği[134] düşünülürse, komşularla olan dini ve kültürel ilişkilerin kıvamı konusunda tutarlı fikir sahibi olmamız mümkün olur.

- Kervan tüccarlığı ile Arap tüccarlar ve Arabistan yarımadası sakinleri türlü cihetlerle dünyayı tanıdılar. Bunların içinde gelecekte kendisine peygamberlik

130 Ahmed Emin, s. 40- 44; Mahmud Esad, s. 150.

131 Taberi, I, 12; Ahmed Emin, s. 44.

132 Mahmud Esad, s. 201- 202; Ahmed Emin, s. 104.

133 Ahmed Emin, s. 44- 45, 187 vd.

134 Sarıcık, Murat, "Hübel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi", *EKEV Akademi Dergisi,* Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2007, sayı, 32, s. 125- 138.

verilecek Hz. Muhammed ve ona sahabe olacak insanlar da vardı. Daha sonra komşularını her yönü ile tanıyan bu insanlar Medine dönemi (622- 632) ile daha önceden tanıdıkları komşu milletlerin topraklarını fethe giriştiler. Kanaatimizce ilk dönem fetih harekâtında komşu milletleri tanımanın da müspet sonuçları görülmüştür.

SONUÇ

İslam öncesi dönemde Arabistan Yarımadasını iktisadi açıdan bir bütün haline getiren önemli pazarlar (Esvâku'l- 'Arab) vardı. Bunların başlıcaları yılın belli aylarında kuruluş sırasına göre, Dûmetü'l- Cendel, Muşakkar Suhar, Debâ, Şıhr, Aden ve benzerleri olarak sıralanıp gitmekteydi.

Kimisi farklı özellikler taşıyan bu panayırlar içerisinden büyüğü kuruluş sırasına göre dokuzuncu sırada yer alan ve Arafat yanında kurulan Ukaz panayırıydı. Panayırlar içinde mahalli olanlar da vardı. Arap yarımadası panayırları İslam döneminde de belli zamanlara kadar varlıklarını sürdürdüler.

Hz. Peygamber'le başlayıp, Hz. Ebu Bekir dönemi ile süren ve Hz. Ömer devrinde (632- 634) hız kazanan fetih herek3atıyla bu pazarların hepsinin kontrolü İslam devleti eline geçti. Pazarlarda Arap Yarımadasında Üretilen mallar alınıp satıldığı gibi, Hint, Çin, Mısır, Suriye ve Habeşistan malları da ithal edilerek alınıp satılmaktaydı. Pazarlarda farklı alış veriş usulleri uygulanmaktaydı. Makalede yer aldığı üzere, söz konusu pazarların, Cahiliye ve İslam döneminde Arap Yarımadası sakinlerine önemli getirileri de olmuştu.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Müsned, I- VI, Beyrut ty.

Ahmed Emin, *Fecru'l- İslam,* terc., Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

Abdulfettah Ali Şehhâle, *Dırâsât fî Târîhi'l Arab,* Kahire 1972.

Ahmed Emin, *Fecru'l- İslâm,* terc., Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

Ağırman, Mustafa, "Deba", *DİA,* IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 61- 61.

Algül, Hüseyin, "Esved el- Ansi", *DİA,* XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 441- 442.

Belâzuri, *Fütûhu'l- Büldân,* terc., Mstafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Beyzavî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't- Tenzîl,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979; (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* İçinde).

Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l- Buhari,* I- VIII, el- Mektebetü'l- İslâmiyye, İstanbul ty.

Bilge, Mustafa L., "San'a", *DİA,* XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 88- 89.

Bûti, Mustafa Ramazan, *Fıkhu's- Sîre,* terc., Ali Nar- Orhan Aktepe, Selam Yayınları, İstanbul 1328.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte,* I- XVIII, Akçağ Yayınları, İstanbul ty.

Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiye Tarihi,* I- IV, terc., Zeki Meğamiz, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.

Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi,* TTK Yayınları, Ankara 1989.

Çetin, Nihad M., "Arap" (Yazı), *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 286- 309.

Debbeğoğlu, Ahmet- Kara, İsmail, *Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1970.

De Goeje, M. J., "Arap" (Etnoğrafya) *, İA,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, s. 481- 486. Demirkent, Işık, Herakleios" , DİA, XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, 210- 215;

Diyarbekri, Hüseyin b. Muhammed, *Târîhu'l- Hamîs,* I- II, Dâru's- Sâdır, Kahire 1283.

Ezrakî, Ebu'l- Velid, Muhammed b. Abdullah, Kitâbu Ahbâr-ı Mekke, neşr, Wüstenfeld, Leibzig, 1858.

Ezrakî, Ebu'l- Velid, Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke (Kâbe ve Mekke Tarihi),* Terc., Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 1974.

Fayda, Mustafa, "Busra", *DİA,* VI, Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 470- 472.

Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA,* V, Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 325- 327.

Feyruzabadi, Muhammed b. Yakûb, *el- Kâmûsu'l- Muhît,* Müesssesetü'r- Risâle, Beyrut 1996.

Güner, Ahmet, "Dûmetü'l- Cendel", *DİA,* X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.1-2.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Kültürel, Dini, Sosyal İslam Tarihi,* I- VI, Terc., İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.

Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed, *Lübâbu't- Te'vîl,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* içinde*).*

Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi,* I- XIV, Redaktör, Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1990, III, 167.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* I- IV, terc., Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1997.

Hodgson, M. G. S. *İslâm'ın Serüveni,* I- IV, terc., İzzet Akyol ve arkadaşları,İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

İbn-i Abbas, Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l- Mikbâs,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (altı ciltlik *Mecma u't- Tefâsir* İçinde).

İbn-i Hişam, Abdulmelik b. Hişâm, *Sîretü'n- Nebi,* I- IV, Dâru'l- Fikr, Beyrut 1981.

İbn-i İshak, Muhammed b. İshâk, *Sîratü İbn-i İshâk,* tahkik, Muhammed Hamîdullah, Hayra Hizmet Vakfı Konya, 1981.

İbnü'l-Esir, Ali b. El- Kerm, *el- Kâmil fi't- Târih,* I- XII, Dâru's- Sâdır, Beyrut ty.

İbnü'l- Kelbi, Muhammed b. Sâib, kitâbu'l- Asnâm, Kahire ty.

İbn-i Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm,* I- IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.

Kallek, Cengiz, "Hubâşe", *DİA,* XVIII, Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 264- 265.

Kastalâni, *İrşâdu's- Sâri,* I- X, İstanbul 1871.

Kettani, Muhammed b. Abdulhay, *et- Terâtîbü'l- İdâriyye,* I- III, Çev., Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

Köksal, M. Âsım, Hz. Muhammed ve İslamiyet, I- XII, Şamil Yayınevi, İstanbul,1981.

Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı,* terc., Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Mahmud Esad Seydişehri, *Târih-i Dîn-i İslâm,* Divan Yayınları, İstanbul 1983.

Mansur Ali Nasif, *et- Tâcu'l- Câmi'u li'l Usûl,* I- V, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961.

Merzûkî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ezmine ve'l- Emkine,* I- II, Haydarabâd 1332.

Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi,* I- II, terc., Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980.

Muhammed Hamidullah, *el- Vesâiku's- Siyâsiyye,* Dâru'n- Nefâis, Beyrut 1987.

Muhammed Hamidullah, "Hayber", *DİA,* XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 20-22.

Muhammed Rıza, *Muhammed,* Dâru'l- Kütübi'l- İslâmiyye, Beyrut 1988.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't- Tenzil,* I- VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (altı ciltlik *Mecma'u't- Tefâsir* içinde).

Özaydın, Abdulkerim, "Arap" (İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat) , *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 1991, s. 321-324.

Öztürk, Necati, - Özel, Ahmet, *Hicaz Albümü,* İSAM Yayınları, Ankara, 2007.

Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye,* Nesil Yayınları, İstanbul 2004.

Sarıcık, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Mekke Dönemi,* Nesil Yayınları, İstanbul 2006. Sarıcık, Murat, "Hübel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi", *EKEV*

Akademi Dergisi, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı yayınevi, Erzurum 2007, sayı, 32, s. 125- 138.

Sarıcık, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Medine Dönemi,* Nesil yayınları, İstanbul 2009.

Sarıcık, Murat, *Dört Halife Dönemi,* Nesil Yayınları, İstanbul 2010.

Sarıcık, Murat, *Cahiliye Kültürü,* Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

Taberi, Muhammed b. Habib, *el- Muhabber,* Beyrut ty.

Unat, Faik Reşit, *Hicri tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Klavuzu,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, s. 10

Vakidi, Muhammed b. Ömer, *el- Meğâzi,* I- III, tahkik, Marsden Joner, Matba'atu Câmi'ati London, Londan, 1966.

Wat, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de,* terc., Rami Ayas- Azmi Yüksel, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

Yazır, A. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* I- IX, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap" (Tarih), *DİA,* III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 272- 276.

Zehebi, Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l- İslâm,* tahkik, Ömer Abdusselâm, Dâru'l- Kitâbi'l- Arabi, Beyrut 1987.

تكنية الحيوان توسع دلالي في اللغة العربية

* د. علي الطاهري،
حسين زنكنه

الملخص

اللغة العربيّة لغة حضارة عريقة حية وهي الحضارة الإسلامية التي تحمل في طياتها الرّسالة الإلهيّة وهذه المهمّة دفعت العربيّة إلى أن تحظى بالهيكليّات البديعة و متانة الأسلوب وجزالة التعبير والتمتّع بكثرة المفردات وسعة المصطلحات. ومن اسباب وفرة الدّلالات والمعاني الجديدة و آفاق المتسعة فيها استخدام الكُنى للإشارات الرّائعة إلى مسمّيات معيّنة. و القِسم الأعظم من الكُنى العربيّة تختصّ بالحيوانات. فبتعرّفنا على الكُنى خاصّة الحيوانيّة منها تتكامل معرفتنا اللّغويّة ونتوصّل إلى الفهم الدّقيق والإدراك الصّحيح على الثّقافة الإسلامية والنّصوص العربيّة . وقد ألّفت فى شأن الكُنى الإنسانيّة كتب كثيرة ولم نحصل على كتاب خاص بالكنى الحيوانية إلا على إسم كتاب بعنوان "كنى الدوابّ" لمحمد بن اسحق الصميري وهو في عداد المفقودات وهذا ما دفعنا إلى القيام بدراسة المصادر اللغوية في بحث جامعي للتعرف على الكنى الحيوانية وتحليلها الدلالي واللغوي واعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج الوصفي التحليلي فقمنا بدراسة أبعاد الكنية اللغوية والبنيوية وأقسامها وعلاقتها بالكناية ودوافع التكنية وأخيراً استخلصنا إلى نتائج وتوصيات،منها أن للثقافات و المعتقدات والأساطير والجغرافيا الطبيعية وبيئات الحيوانات ونوعية تأثيرها في حياة العرب دور هام في وضع الكنى الحيوانية في اللغة العربية ويجب التمسك بهذه الميزة اللغوية كأداة طيعة في مجاراة العصر وتلبية حاجات الحضارة الحديثة.

الكلمات الأساسية: اللغة العربية، الحضارة الإسلامية، الكناية، الكنية

HAYVANLARA KÜNYE KULLANIMI VE ARAPÇANIN ANLAM BİLİMSEL GELİŞİMİ

Özet

Arapça dünyadaki en zengin dillerden birisidir ve İslam medeniyetinin en önemli aracıdır. Çünkü bu dil kendi içinde tanrısal vahyi ve risaleti barındırmaktdır. Bu görev sözcükler ve ifadeler bakımından Arapçayı çok zenginleştirmektedir. Öte yandan sözcükler ve terimlerin gelişmesi Arapça anlam bilimini geliştirmekte ve künyeler yoluyla belirli ifadeler ortaya konulmaktadır. Arapçadaki künyelerden bir bölümü insanlar için kullanılmaktadır. İnsan künyeleri hakkında çok sayıda kitap yayınlanmıştır. Ancak hayvan künyeleri hakkında sınırlı sayıda eser bulunmaktadır.

* استاذ مساعد، جامعة آزاد الاسلامية، فرع همدان، ايران
منظمة التربية والتعليم بمحافظة همدان

Bu boşluk bizi bu konuda bir akademik araştırmada hayvanların künyelerini analiz etmeye teşvik etti. Zira bu künyelerin tanınması Arapça bilgimize katkı sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Arapça, İslam medeniyeti, kinaye, künye

المقدّمة

اللّغة نظام من علامات تعبّر عن أفكار وعقليّات وهي أعقد وأوسع الأنظمة التّعبيريّة رغم أنّه من الممكن أن تؤدّى اللّغة وظائفها المختلفة داخل المجتمعات البشريّة فإنّ وظيفتها الأساسيّة هي إتاحة التّواصل بين مستعمليها، إنّ اللّغة وسيلة الإتّصال والتّفاهم، لأنّها تدّخر في كلماتها أخلاق أهلها وعاداتهم وتقاليدهم ونشاطتهم الأدبية والفكرية، اللّغة العربيّة كعضو رئيسيّ من أعضاء اللّغات السّاميّة لها خصائص تمتازبها عن بقيّة لغات العالم ومن هذه الخصائص وفرة المفردات والتّراكيب والمصطلحات في هذه اللّغة العريقة وهذه المفردات الغزيزة والتّراكيب الكثيرة والمصطلحات الوفيرَة أمكنت وتمكن مستعمليها أن يعبّروا عن مصداق واحد أو مفهوم واحد بأشكال وألفاظ مختلفة وتواجد الكلمات المترادفة المتوافرة العربيّة في كتب فقه اللّغة والمعاجم أبرز دليل وأوضح شاهد على أنّ كثرة المفردات وسعتها قد سبّبت وتسبّب أن تتوسّع المعانى وتتطوّر الدّلالات وهذا التّوسع المعنوي والتّطوّر الدّلالي يعودان إلى عدّة عوامل وخصائص لغويّة. ومن العوامل الهامّة والمؤثّرة اللّغويّة فى هذا المجال هي الكناية عموماً والكنية خصوصاً. إنّ الكناية والكنية تُقدران المتكلّمين بالعربيّة أن يقتطفوا التّعابير الكنائيّة الجميلة والكلمات الكُنيويّة المليحة وبهذا للنّاطقين باللّغة العربيّة ومستخدميها الآخرين أن يجتنبوا الإطناب ويقطعوا طريق الإيجاز البليغ فى حواراتهم وكتاباتهم وخطاباتهم الرّسميّة وغير الرّسميّة. الكنية والمباحث والقضايا العالقة بها علاوة على أنها ذات أهميّة بالغة في مجالَي علم اللّغة وعلم الدّلالات والمعاني، انّها تساعدنا وتفيدنا في علم الحديث لكي نفهم المعاني الكنائيّة للأحاديث وتكتمل معرفتنا اللّغويّة بالنّسبة إلى الرّواة والرّوايات الدّينيّة لنقوم بتصحيح النُّسخ الحديثية ونختار المرجَّح من الأحاديث والرّوايات ونميّز المشتركات ونوحّد المختلفات من أسماء رجال الأحاديث. إنّ الصّرفيّين والنحويّين من القُدامى والجدد في كتبهم الصّرفيّة والنّحويّة قد قاموا بتعريف الكنية وفائدتها اللّغويّة، و بما أنّ توجّهنا إلى الكنية هُنا توجّه لغويّ فقمنا بدراسة أبعاد الكنية اللّغويّة والبنيويّة ودورها المؤثّر في فهم النّصوص العربيّة وتبيين الأسباب والدّوافع لإستخدام الكُنى لدى العرب.

تعريف الكنية

الكنية تقابل الاسم الصّريح وهي مركّب إضافيّ يتصدّر بإحدى الكلمات التالية: «أب، إبن، أمّ، بنت، أخ، أُخت، عمّ، خال، خالة، ذو، ذات» نحو: أبوالحسن وأمّ البنين والكنية تستعمل مع الاسم واللّقب أو بدونهما تفخيماً لشأن صاحبها وقد كنى بعض أجناس من الحيوان فللدّيك أبومُنذِر و للدّجاجة أمّ الوليد ونحو ذلك كثير شائع في كلام العرب. والنّسبة المنطقيّة السّائدة بين الكناية و الكنية هي نسبة العموم والخصوص المطلق يعني أنّ كلّ كنية كناية ولكن الكناية قد لا تكون كنية. وهذه العلاقة المنطقيّة الموجودة بين الكناية والكنية ألزمتنا أن نقوم بتعريف الكناية وتفصيلها وأقسامها وأغراضها اللّغويّة وفنونها البلاغية.

تعريف الكناية

الكناية تطوّر دلاليّ و توسّع معنويّ فى اللّغة والكناية فى اللّغة مصدر فعل «كنيتُ الشّيء أكنيه» 2 وقد قيل «الكنانة» من «كـ ن 1 أو «كنيتُ بكذا عن كذا أو كنوتُ اذا تركتَ التّصريح به‌بمعنى سترته بغيره ن» بمعنى «السّتر» وسُمِّيتِ الكناية كنايةً لأنّها تستر معنى وتظهر غيره والكناية أن تتكلّم بشيء وتريد غيره و«كنى عن الأمر بغيره يكنى كناية: يعني أن تتكلّم بغيره ممّا يستدلّ عليه كأنّ المتكلّم ستر ما يجب ذكره

[1] . ابن القطاع، 1361 هـ : 15

[2] . التّفتازانى، 1407: 407

3. وقد ورد «كنوتُ بكذا عن كذا» من باب «دعا فذكر غيره واستدلّ بذلک الغير على المستور الغير المذكور
4 و يقال يدعو» و«كنيتُ» أفصح من «كنوتُ» بدليل قولهم في المصدر «الكناية» ولم يُسمع مصدر «كناوة»
5. ونجد بالرّجوع إلى الآثار المتقدّمة في هذا أيضاً «كنيت الرّجل أكنيه وكنّيتُه أكنّيه تكنية وكنّيتُ عن الشّيء» المجال أنّ العرب كانت تعبّر عن ضمير الغيبة بالكناية كما أورد الثّعالبيّ في «سرّ العربيّة» عند الكلام عن الالتفات فصلاً في الرّجوع من المخاطبة إلى الكناية ومن الكناية إلى المخاطبة ويعتبره من سنن العرب بقوله: والعرب تفعل ذلك كما قال النّابغة:

يا دارمية بالعلياء والسّند 6أقوت وطال عليها سالف الأمد

والكناية في علم الصّرف هي التّعبير عن شئ معيّن بلفظ غير صريح يدلّ عليه وأسماء الكناية هي:
7 والكناية في اصطلاح كَمْ، كأيّ، كذا، كيْتَ، ذَيْتَ، بضع، فلان وفلانة وهي مبنيّة عدا بضعاً وفلاناً وفلانة
8 البلاغيّين لفظ أطلق و أريد لازم معناه الحقيقي مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي مع المعنى المراد
9. كلفظ طويل النّجاد و المراد به لازم معناه أعني طول القامة مع جواز أن يراد حقيقة طول النّجاد أيضاً فتكون الكناية أبلغ من الحقيقة و التّصريح لأنّ الانتقال فيها عن الملزوم إلى اللّازم فهو كدعوى الشّئ بيّنة و
10 و لعدم التّصريح الى قد تصير الكناية بسبب كثرة الإستعمال فى المعنى المكنى عنه بمنزلة التّصريح المعنى المراد والمقصود تُوضع كناية أخرى لنفس المعنى. الكناية تجسّم المعاني فَتضَعها في صورة حسّيّة ملموسة تتّضح في أساليب كثيرة تصوّر المعنويّات و تجسّمها في صورة حسّيّة تروق و تعجب القارئ بل وتُبهره لأنّ القارئ يرى ما كان يعجز عن رؤيته فيتّضح له ما خفي عنه بجلاء ووضوح وهذه مقدرة عظيمة فى الكناية و مرتبة عالية من البلاغة والبيان. ففي قوله تعالى «و يومَ يعضّ الظّالم علَى يديه يقول يا ليتنى
11 كناية عن ندم وهذا شيء معنويّ عقليّ صَوَّره القرآن الكريم بأسلوب الكناية في اتّخذتُ مع الرّسول سبيلاً»
12 وإنّ الكنى صورة حسّيّة يراها النّاظرون في صورة من يعضّ يديه لتكون أوقع في النّفس و أثبت خصوصاً ما أطلق على الجمادات والمجرّدات ممّا يدلّ على شدّة تخيّل النّاطقين بها وإنزالهم الصّامت منزلة النّاطق وتجسيمهم المجرّد إلى حدّ أن يتمثّل. ولايخفى أنّ أبلغ البلاغة هو ما قوي لک الخيال و مثّل لک صورة المعنى حتّى كأنّك تراها بالعين و تلمسها بالكفّ. فالبليغ اذا أجزل خيّل لک المعنى جسماً وإذا أراد الرّقّة هلهل لديك المادّة حتّى حسبتها هَباءً أو ظنّنتها وهماً. وإنّ اطلاق الكنى حتّى في الجوامد والمعاني
13وإجراءها مجرى ما به الحياة فلما يجسّم المعاني ويحرّك الجوامد عند من كان يشعر بالبلاغة.

العلاقة السّائدة بين الكناية و الكنية

ابن رشيق القيروانى (456 هـ) عقد في كتابه «العمدة» فصلاً خاصّاً بالإشارة؛ أشاد فى مستهلّه بفضلها و أثرها فى الكلام ... ثمّ استطرد إلى بيان أنواعها و التّمثيل لها فيعد منها الإيماء و التّفخيم و التّلويح و التّمثيل و الرّمز و التّعريض و الكناية. و في كلامه عن الكناية نراه متأثّراً برأي المبرد السّابق في أنّها تأتي

---

[3] تاريخ: 19 . الكنتورى، بلا
[4] . الثّعالبيّ، 1998: 21
[5] . ابن دريد، 1345 هـ : 173/3
[6] . الثعالبيّ، 1403: 327
[7] . بديع يعقوب، 1991: 555
[8] . الثّعالبيّ، 1998: 21
[9] . التفتازاني، 1407 هـ : 407
[10] . الميرسيّد شريف، 1407 هـ : 414
[11] . الفرقان/ 27
[12] . الثّعالبي، 1998: 45
[13] . ش، 1325، الجزء الثالث

على ثلاثة أوجُه، هي: كناية التّعظيم و التّفخيم ممثلة في الكنية و كناية الرّغبة عن اللّفظ الخسيس و كناية 15 و قيل إنّ 14 و ابن الأثير في كتابه «المثل السّائر» يقول بأنّ الكناية مشتقّة من الكنية.التّغطية و التّعمية. 16من الكناية اشتقاق الكنية لأنّک تکنی عن الرجل بالأبوّة.

الكنية

الكنية ثراء لفظيّ و كناية عن موصوف باستخدام وصف وهي مشتقّة من فعل «كنيتُ عن الأمر» 17 وكنيتُ عن الأمر اذا تكلمت بغير ممّا يستدلّ به عليه ولذلك تسمّى الكنية كأنّها أي «ورّيتُ عنه بغيره». 18 فالكُنية والكِنية والكُنوة والكِنوة: ما صدّر بأب و أمّ أو ابن أو بنت و الجمع كُنيً. و يقال تورية عن الاسم. 19 و الكنية تتصدّر باحدى الكلمات التّالية: «ابن، بنت، أخ، أخت، هو كَنِيُهُ أى كُنيتُهُ كُنيتُهُ. كما يقال سَمِيُهُ. 20 والكنية دوماً من التّراكيب الاضافيّة وليس منها «أب لمحمّد» و«أمّ لهند» عمّ، خال، خالهُ، ذو، ذات» وغيرهما من كلّ ما لا إضافة فيه وكلّ قسم من الأقسام الثّلاثة (الاسم، اللّقب والكنية) قد يكون مرتجلاً أو منقولاً و مفرداً أو مركّباً إلّا الكنية؛ فانّها لا تكون إلّا مركّبة. و الكنية ـ مع تركيبها الإضافيّ ـ معدودة من قسم العلم الّذي معناه افراديّ، فكلّ واحد من جزئيها لا يدلّ بمفرده على معنى يتّصل بالعلميّة و لهذا حين يقع بعدها تابع كالنّعت مثلاً في قولنا: جاء ابو الفوراس الشّجاع، فإنّ النّعت وهو هنا كلمة «الشّجاع» يعتبر فى المعنى نعتاً لِلأثنين معاً أي: المضاف و المضاف إليه ولا يصحّ أن يكون نعتاً لأحدهما فقط و إلّا فسد المعنى ولكنّه يتبع فى الإعراب المضاف وحده، أي إنّ لفظه تابع فى حركة إعرابه للمضاف و أمّا معناه فواقع على المضاف و المضاف إليه معاً. 21

الفرق بين اللّقب و الكنية

والفرق بين اللّقب و الكنية: أنّ اللّقب يمدح الملقّب به أو يذمّ بمعنى ذلک اللّفظ بخلاف الكنية فإنّه لا 22 علاوة على ما ذُكر أنّ الكنية كالعلم لها علامة تدلّ على يعظم المكنّى بمعناها بل بعدم التّصريح بالإسم. صاحبها كما نَقل في هذا الشّأن صلاح الدّين الصّفديّ من الأخفش و الأخفش ينقل من الخيل [بن احمد] أنّ «أبو الدقيش الأعرابيّ كان أفصح النّاس. حدّث الأخفش قال: قال الخيل: دخلنا على أبي الدّقيش الأعرابيّ نعوده، فقلتُ له: كيف تجدک؟ فقال أجد ما لا أشتهى ما لا أجد و لقد أصبحتُ في زمان سوء، من جاد لم يجِد و من وجَد لم يَجُد. فقلت: فما الدّقيشي؟ قال: لا أدري، قلت: فاكتنيت به ولاتدري ما هو؟ قال: إنّما الأسماء و 23 هذه المحادثة تدلّ على أنّ الكنية بجانب جميع خصائصها لهي علامة كالعَلَم تُعيّن الكُنى علامات ...» صاحبها و الكنية كالعَلم تطلق على عدّة أشخاص ذوي أخلاق وخصال مختلفة، كما دخل إلى الصّاحب [بن عباد] رجل لا يعرفه، فقال: أبو مَن؟ فأنشد الرّجل من الطّويل:

و تتّفق الأسماء و الكُنى كثيراً 24ولكن لاتلاقى الخلائق

أقسام الكنية

---

[14] . عتيق، علم البيان، بدون تاريخ، 209

[15] . عتيق، فى تاريخ البلاغة العربية: بدون تاريخ، 278

[16] . مطلوب، 1987: 155

[17] . ابن منظور، 1992: 175/12 و ابن قطاع، 1361: 105

[18] . ابن فارس، 1986، 771

[19] . رضا، 1960: 116

[20] . مصطفى ابراهيم، 1960: 802

[21] . حسن، 1996: 277/1

[22] . النجفيّ، 1340 : 110

[23] . الصّفدى، بدون تاريخ، 1928/14

[24] .الصّفدى، بدون تاريخ: 1216/7

تأتى الكنية على ثلاثة أوجُه» 1- أن يكنى عن شيء يستفحش ذكره 2- أن يكنى توقيراً أو تعظيماً 25 3- أن تقوم الكنية مقام الاسم، فيعرف بها صاحبها كما يعرف باسمه و ربّما غلبت الاسم.

إنّ النُّحاة قد اعتبروا الكنية نوعاً من العَلَم و قسّموا العَلَم إلى ثلاثة أقسام: الاسم نحو: موسى و اللّقب نحو: إسرائيل و الكنية نحو: أبي لهب.

و قد يكون للشّيء الواحد الإسم فقط أو اللّقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللّقب أو الاسم مع الكنية أو اللّقب مع الكنية.[26]

الأقسام الأخرى للكنية

1- الكُنى المجرّدة: و تكون لِمَن ليس له اسم سوى الكنية، كأبي بلال الأشعريّ كان يقول: اسمي كنيتي.

2- الكُنى المقيّدة و تنقسم إلى أقسام:

أ) من له كنيتان إحداهما لقب، كعليّ بن أبي طالب، كنيته أبو الحسن و يقال له: أبو تراب أيضاً.

ب) من له كنيتان، كابن جريح كان يكنى بأبي خالد و أبي الوليد.

ج) من له اسم معروف ولكن اختلف فى كنيته كزيد بن أبي حارثة فقد اختلف فى كنيته، فقيل أبو خارجة و قيل أبو زيد و قيل أبو عبد الله.

ح) من عرف بكنيته و اختلف فى اسمه كأبي هُريرة.

خـ) من اختلف في اسمه و كنيته و هو قليل.

د) من اشتهر باسمه و كنيته كالأئمّة الأربعة.

ذ) من اشتهر بكنيته دون اسمه وكان اسمه معروفاً كأبي الضّحى مسلم بن صبيح.[27]

3- الكُنى المفردة: هي الّتي لا نظير لها مثل ابو السليل، للقيسي البصري و أبو المساكين لجعفر بن أبي طالب كان يحبّ المساكين ويجلس إليهم.[28]

4- الكُنى النّادرة: قال ابن الأثير قد جروا في الأسماء و الكُنى على قسمين معتاداً وغير معتاد، فمن المعتاد الكنية بالأولاد كما سبق والنّادر كقولهم فى كنية علي بن أبي طالب عليه السّلام أبو تراب.[29]

دوافع واسباب التكنية

المواقف التى يعمد المتكلم فيها إلى التكنية قد تكون فرديّة أو نفسية و قد تكون جماعية ذات الصلة بالتقاليد و الآداب الإجتماعية يحاكي فيه الفرد مجتمعه فيخضع الى ما يقرره مجتمع ما والذي يتمثّل في الأفكار والمعتقدات والعادات و التقاليد كالتأدب و التبجيل و التفاؤل والتشاؤم والخوف وغيرها من الأغراض والدوافع، فتبلغ بذلک غرضها بأسلوب راق مراعية بذلک الموقف الفردى والآداب الاجتماعية. و من أهم اسباب التكنية هي:

أ. التوقير و التعظيم:

من أهم أغراض التكنية فى اللغة العربية التوقير أو التعظيم و هي من الأساليب المتعارفة بين الأقوام العربية لغرض التعظيم و الإحترام «فتطلق [الكنية] على الشخص للتعظيم نحو أبى حفص و أبي حمزة[30] و خاصة إذا كانت الكنية مبتدأة بالأب، لأنها تدل على التجربة و الحنكة و كبر السن، كما أن الحسن» الكناية عند ابن قتيبة أنواع و لها مواضع، فمنها: «أن تكنى عن اسم الرجل بالأبوة لتزيد في الدلالة عليه او فيما نُقل عن بغية الطلب فى لتعظيمه فى المخاطبة بالكنية لأنها تدل على الحنكة وتخبر عن الأكتهال».[31]

---

[25] رضا، 1960: 116.

[26] المحسّب، 2008: 118 .

[27] النّغيمشى، 2005: 11/1 .

[28] الحسينىّ، 1409: 22 .

[29] الحسينىّ، 1409: 23 .

[30] الفيومى، بدون تاريخ: 93/2 .

[31] الحسينى، 1413: 694 .

تاريخ حلب ما يكتنفه من تجبيل العرب و المسلمين للكنية و احتفاءهم بها مقوماً رئيساً للشخصية المتكاملة إذ تعتبر الكنية خصيصة تميز الشخص مضيفة عليه طابعاً تشريفياً يعتز به مثل الحسن بن سفيان و غيره و الحكايةُ: «سمعت الحسن بن سفيان يقول لما قدمت على علي بن حجر و كان من آدب الناس و كان لايرضى قراءة أصحاب الحديث، فغاب القارئ عنه يوماً، فقال: هاتوا مَنْ يقرأ. فقمت وقلت أنا ... فقرأت ذلک المجلس و هو ذا يتأمّل ويجهد أن يأخذعليّ شيئاً في النحو واللغة، فلم يقدر عليه، فلما فرغت قال لي: يافتى ما اسمک؟ قلتُ الحسن. قال ما كنيتک؟ قلت: فلم أبلغ رتبة الكنية. فاستحسن قولي، قال كنّيتُک أبا العباس. قال: كان الحسن بن سفيان يفتخر أنّ عليّ بن حجر كنّاه»[32].

ومن الناحية السيكولوجية تكنية الصغير بـِ «أبى فلانٍ» و «ام فلان» ينمّى الاحساس بالمسؤولية فيشُعر الطفل بأنه اكبر من سنه فيرتقي شعوره عن مستوى الطفولة المعتاد.

فالكتنية قد تكون واقعية وقد لا تكون كذلک، فالمتكلم عند ما يوجّه خطابه الى شخص يعِرف اسمه ولا يعِرف كنيته يخاطبه بالكنية المتداولة المتعارفة فى المجتمع لذلک الاسم، على سبيل المثال، علي: ابو الحسن، يعقوب: ابو يوسف، عباس: ابو حمزة. وكل ذلک يتم بدافع الاحترام والتعظيم للشخص المخاطب. كما قال الشاعر:

«أكنّيه حين اناديه لأكرمه ولا القّبه و السوءة اللقبا»[33]

[34]» فإن قلت لِمَ كنّاه والكنية تكرمة؟ وقال الزمخشرى في قوله تعالى: « تبّت يدا إبي لهب وتب قلت فيه ثلاثة أوجه أحدهما أن تكون مشتهراً بالكنية دون الإسم ... والثاني أنّه كان إسمه عبد العزى فعدل عنه إلى كنيته والثالث أنّه لما كان من أهل النار و مآله إلى نار ذات لهب وافقت حاله كنيته، فكان جديراً بأن يذكر بها ويقال ابو لهب كما يقال ابو الشّر للشرّير وابو الخير للخيرّ ...[35]

ب. الإخبار عن نفس الأمر:

قد يكون الغرض من التكنية الإشارة إلى واقع الأمر والحقيقة كقولنا «أبو طالب» لِمَن له ولد يسمّى طالب». ولو لم يكن لعربيّ إبن فإنّه كان يكنّى بابنته كقولنا «أبو طالباً في عالم الواقع؛ فإنّه يكنّى بابنه «طالب». [36] و الغرض هذا يتضمن التسوية بين الكنية والخبر فى قتام»؛ «لكن التكنية بأسماء البنات قليلة جداً» [37] الوظيفة الدلالية. والإضافة فى الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو «ابن عرس» و «حمار قبان» و قد تكون معلومة النسب نحو «ابن لبون» و «بنت لبون» و «ابن مخاض» و «بنت مخاض»، لأنّ الناقة إذا ولدت ولداً ثم حمل عليها بعد ولادتها فإنّها لا تصير مخاضاً إلّا بعد سنةٍ، و المخاض الحامل المقرب، فولدها إن كان ذكراً فهو إبن مخاض و إن كان أنثى فهي «بنت مخاض»؛ ثم إذاً ولّدت و صار لها لبن صارت لبوناً فأضيف الولد [38] و النوع الأخير من الإضافة هي التي تخبر عن نفس الأمر، كتكنية أنثى النعام بأمّ اليها باضافة معلومة. البيض و اللبوءة بِأمّ شبل و الأسد بذي لبدة.

ج. التفاؤل و الرجاء:

ظهرت الكنية عند العرب والمسلمين من أجل تعريف الإنسان بمناداته بـِ «ابو» متبوعة باسم إبنه أو إبنته، وقد كان الغرض من التكنية التفاؤل والرجاء أحيانا وذلك إذا وقعت فى الصبيّ بأن يرزق الشخص ذرية

---

[32]. عمربن ابى جرادة، 1988: 2369/5.

[33]. النغيمشى، 2005: 11/1

. لهب/341

[35]. الدرويش، 1994: 610/10 وشيخون، 1978: 102

[36]. محسّب، 2008: 119

[37]. فراتى، 1387 ش: 92

[38]. الرازى، 1413: 42/1

39 تخلفه وتحيي ذكره، فيدعى بولده المرجوّ كناية عن اسمه، «كابي الفضل لمِنَ يرجو ولداً جامعاً للفضائل» والكبير ينادى باسم ولده الحقيقى صيانة لإسمه.

ولم تقتصر الكنى على أسماء الأولاد، بل تجاوزتها إلى كنى ذات دلالة رمزية تحيل على الخير و البركة و حسن الطالع مثل ابو الخير، ابو الفتوح، ابو الصبر، ابو الفرج، ابو اليمن و غيرها وإننا نلفيها بكثرة فى كتب التراث والأدب. و كثيراً ما يكنّى الشخص بكنية غير اسم الإبن بدافع التفاؤل.و تكنية الحيوان بغرض التفاؤل و الرجاء قليلة جداً كاستعمال «أبو مُدرک» أو «أبو منقذ» للفرس لما يرجى من إنقاذ راكبه من المهالک أو الصحاري المقفرة.

ح. الإيماء إلى الضدّ:

40 أو اطلاق «ابو قد تُستعمل الكنية لتومئ إلى ضد معناه «كأطلاق «أبي يحيى» للموت»
41 و البصيرية و إن كانت هي الأعم الأغلب في الناس لكن البيضاء» للحبشيّ و «ابو بصير» للأعمى المكفوفية فى خصوص من كنّى بأبى بصير هي الأغلب غلبةً تلک الكنية في المكفوف.

وقد ظرفَ الصاحب في وصف أخوينِ: مليحٍ و قبيح حيث قال:

يحيى حكى المحيا و لكن له أخ حكى وجه أبي يحيى

ويكنّى عن الحبشيّ بأبي البيضاء كما قال الشاعر:

ابو صالح ضد اسمه كما قد 42ترى الزنجيّ يُدعى بعنبر

والسبب في إطلاق هذا النوع من الكنى يرجع إلى أصول أسطوريةٔ أو دينيةٔ حيث كان ثمة إعتقاد بتأثير الأسماء في المسمّيات. و منه تكنية الحية بأمّ العافية و الحقيقة أنها توجب الهلاک. و قد يندرج هذا الغرض من التكنية ضمن غرض التفاؤل و الرجاء.

خـ. اقتراض الشهرة من إسم الأب أو الابن:

قد يكون الرجل إنساناً مشهوراً وله أب مشهور؛ فيتقارضان الكنية. فإنّ «يوسف» كنيته «ابو
43 و وظيفتها الدلالية هي الإشارة إلى حالات متميزّة في العلاقة بين يعقوب» و «يعقوب» كنيته «ابو يوسف» كنية الأب و كنية الإبن حيث يُعرف كل منها بالآخر لاشتهارهما.

وقد يقترب هذا النوع من الكنية إلى الكنية التي تُخبر عن نفس الأمر والواقع كتكنية الثور الوحشي بـ «أبي فرقد» و الفرقد ولد البقرة و الثور و تكنية «الأتان» بأمّ تولب التولب الجحش.

ويندر هذا الغرض من التكنية فى كنى الحيوان جداً و يكثر فى كنى الأشخاص لأن الشهرة تتعلق بموقف الانسان ومنزلته في المجتمع و لايُعتنى بها في عالم الحيوان.

و. إشتهار صاحب الكنية بصفة ما:

44 قد يشتهر الرجل بصفة ما فيكنى بها إما بسبب إتصافه بها أو إنتسابه اليها بوجه قريب او بعيد كتكنية العالِم بأخي العلم على حد قول الشاعر:

تعلّم فليس المرءُ يولدُ عالماً وليس أخو علم كمن هو جاهلُ

---

[39] . الحسينى، 1409: 17

[40] . المحسّب، 2008: 119

[41] . الثعالبى، 2002، تحسين القبيح: 22/ دهخدا، 1351 ش: 383/2

[42] . الثعالبى، 1998: 157

[43] . المحسب، 2008: 119

[44] . المحسب، 2008: 119

45 كما يطلق ويطلق «أبو الوفاء» لمن إسمه إبراهيم و «أبو الذبح» لمن اسمه إسماعيل أو إسحاق «أخو الخير لمَنْ يتصف بالخير و «أخو الشر» لمن يتصف بالشر و«أخو حزم» لمن يشتهر بصفة الحزم.

46 فيطلق «إبن محاض لما دخل فى السنة الثانية من أولاد ومن هذا القبيل غالب كنى الحيوان 47 و الأنثى «بنت مخاض» والجمع بنات مخاض حتى يستكمل السنة الثانية فإذا دخل في الثالثة فهو الإبل. إبن لبون. كما يكنّى البرذون بأبى الأخطل لخطل أذنيه و هو إسترخاءهما بخلاف أذن الفرس العربي وهو 48 و الحيّة بذي طفيتين «لأنّ الطفية خوصة المقل في الأصل و جمعها طفىً فشبه الذي أبواه أعجميان ...». الخطان اللذان على ظهر الحية بخوصتين من خوص المقل وقال الزمخشري: «و في كتاب العين: الطفية حيّة 49»خبيثة.

د. عدم التصريح بالإسم:

قد كان أصل استعمال الكنية عند العرب لإخفاء أسمائهم، لأنهم كانوا أمة قبلية تعيش حالات الحروب و الغارات، فربّما اتخذوا الكنى ـ في بداياتها ـ ليُخفوا وراءَها شخصياتهم المعروفة ـ عادة ـ بالأسماء ثم تبلورت إلى أداة معبرة عن الأشخاص و تميّزت بخصوصيات أخرى ويؤيد هذا الإحتمال أن اللغويين فسرّوا الكنية بالستر. كما يقول إبن منظور: «من شعار البارزين في الحرب يقول أحدهم: أنا فلان وأبو فلان» 50. فتُطلق الكنية و تشتهر و تقوم الكنية في هذه الحالة مقام الإسم فيعرف صاحبها بها كما يُعرفُ باسمه إحترازاً عن ذكر الإسم كالاحتراز عن ذكر اسم عبد العزى إلى الكنية «أبى لهب» في كتاب الله الكريم لأنها كانت للتغطية و التعمية كما يقول النابغة الجعديّ:

أكنى بغير اسمها وقد علم الله خفيات كل مكتتم

والوظيفة الدلالية لهذا النوع من الكنية فى تكنية الحيوان هو إخفاء أسماء الحيوانات المخيفة لإعتبارها التابو أو اللامساس كتكنية الأسد بأبي النحس والذئب بأبي ثمامة والنمر بأبي جعدة و الحية بأبي عثمان أورعايةً لآداب الكلام كالإحتراز عن ذكر اسم الحمار بِـ «أبي نافع»، «أبي زياد» و «أبي الشقيق».

ذ. تمييز الأسماء و تعيينها بالكنية:

قد تتفق الأسماء و يطلق إسم واحد على اثنين أو أكثر فيتعسّر التمييز بين الأشخاص و المسمّين باسم واحد فلا يمكن تعيين أحدهم إلا عن طريق الكنية أو اللقب. فتتضح هذه الفائدة لو كانت الأسماء المتفقة لعدة من الإخوة حيث تتفق هناك أسماء الأباء والأجداد ايضاً فتكون الحاجة إلى تمييز كل واحد والدلالة عليه بما يخصه أظهر كما ذكر النسابة المروزى عدة ممن اتفقت أسماؤهم و اختلفت كناهم:

منهم ابناء عمربن يحيى بن الحسين، اميرالحاج، صاحب الكوفة و الموسم: فإنهم ثمانية وعشرون 51أخا و اسم واحد وعشرين منهم «محمد» و كناهم مختلفة.

هذا السبب من أسباب التكنية يُساعد علماء الرجال خاصةً في تمييز الرواة عند اشتراكهم فى الإسم و اسم الأب و اللقب. ويكاد أن لا تكون هناك اسماء مشتركة للحيوانات، يُتوسل الى تمييزها بالكنى والأمر على العكس لأنها قد تطلق كنى مختلفة للحيوان و الإسم واحد. نحو: «إبن الأرض»، «إبن بريح»، «إبن دأية»، «أبو المرقال»، «أبو القعقاع»، «أبوغياث»، «أبو شؤم» ، «أبو زيدان»، «أبو حذر» و «أبو حاتم»، «أبو الجرّاح» و «أبو حجادب» للغراب.

ر. السخرية أو التحقير:

---

45 . الحسينى، 1409: 17

46 . الحسينى، 1409: 17

47 ش: 361/2 1 . دهخدا، 135

48 . الدميرى، 2007: 240/1

49 . الدميرى، 2007: 169/3

50 . ابن منظور، 1992: 174/12

51 . الحسينى، 1409: 18

قد يكون سبب لجوء الفرد إلى الكنية التهكم والسخرية أو الإستهزاء و هي طريقة طريفة فى إستعمال اللغة. فيحتاج هذا النوع من الكنية إلى دقة نظر وفطانة للتوصل إلى مدلول تلک الكنية و مغزاها لأنّها تصور لنا شيئاً من خلال ارتباطها بشيء آخر و تحمل قدرة هائلة على الايحاء فتتمثل فيها خصائص النفس الإنسانية أكثر وضوحاً و أشد وقعاً في مجال التعبير عن حالات الإنسان النفسية مستمدّة دلالتها من روح العصر و تقاليده و تحتوي اللغة العربية على عدد غير قليل من الكنى تستعمل تهكّما أو إستهزاء أو 52 أو ما وضع منها على سبيل الهجو تعييراً كما أننا نجد كنى كثيرة لولد الزنا نحو «إبن أحلام النيام» 53 و قال والتحقير أو الذم كتكنية العرب الأبخر بأبي الذبّان؛ فلذلک قيل لعبدالملک [بن مروان] [ابو الذبان] 54 و تكنية الأحمق بأبي إبن شحنة الحنفي سمّي بذلک لأنه كان شديد البخر فكان إذا مرّالذباب بفمه مات 55 كما تسمّى أدراص والأدراصُ جع دِرص و هو ولد الفأرة و اليربوع و نحوهما فشبّه الأحمق به لجمله 57 و «إبن 56 و ما يقالُ في السبّ و الذمّ كابن آكلة البرپر و البرير ثمر الأراک‌الدنيا «أمّ الفناء» تحقيراً لها أمة» و قلّما نجد هذا الغرض في تكنية الحيوان لأنه أداة للتعبير ذات غاية إجتماعية تستخدم في تصوير المجتمع الإنساني وعلائقه بين الاشخاص و لاتخضع معايير حياة الحيوانات لآداب المجتمع الإنساني.

ز. التشاؤم:

اللغة نظام مشتبک بالرموز والعلائق لا يمكن أن نفهمها و نفهم مفرداتها بمعزل عن الثقافة التي تمثل تقاليد الجماعة اللغوية التي يتخاطب بها فيما بينهم و قد تختص اللغة بتعبيرات يستتر فيها المعنى الحقيقي وراء وجوه متعددة يؤدّى التوصل الى المكنّى عنه فى محاولة لإيجاد شبكة من العلاقات مستمدّة من الوسائط الإجتماعية التي يتوقف فهم المتلقّي على معرفتها و قد تبين لنا في دراسة كنى الحيوان أنّ للتشاؤم دورٌ كبير فى التكنية عامة و في تكنية الحيوانات خاصة. حيث يوضع مقاصده و يبرز أبعاده الثقافية و الإجتماعية بتجاوز هذه الكنى بُعدها الرمزي الإسمي إلى أبعاد سيكولوجية و إيحائيّة لأن التطيّر كان مسيطراً على عقول العرب قبل الاسلام وقد سيطر على كثير من الأمم عبرالتاريخ. «وكان لهم في الجاهلية خرافات وأكاذيب كأساطيرهم عن الجن والغيلان والسعالي ومذاهبهم في التشاؤم و التفاؤل وغير ذلک من عاداتهم المبنية على 58 كما كانوا يستشئمون من شهر الصفر ويتشاءمونَ من الغراب والبوم ونحوهما وكانوا اعتقادات كانت لهم يعتقدون أن لأصوات البوم و الغربان أثرها السلبي وأنها من اصوات الشؤم. و في البادية خاصة كانوا يعتمدون في تفاؤلهم و تشاؤمهم على الحيوانات. فذلک الطير يدعو للخير و تلک الأفعي نذير شؤم. «و ربّما دل الغراب على الغربة و التشاؤم بالأخبار و الغموم و الأنكاد و طول السفر و على ما يوجب الدعاء عليه من 59أهله و أقاربه أو سلطانه لسوء تدبيره.»

فأثرت كل ذلک الأفكار فى تسمية الحيوان و تكنيته و أغنت مصادر اللغة العربية و قواميسها بكثير من كنى الحيوان التى قد وُضعت بدافع التشاؤم.

س. الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش الى ما يدلّ على معناه من غيره:

60 .من ذلک كناية القرآن عن مكان قضاء الحاجة الكناية في أصل وظيفتها جُعلت لتحسين القبيح بالغائط و الغائط هو المكان المطمئن من الأرض و كانوا يأتونه تستراً وانتباذاً؛ ثم كثر في كلامهم حتى سموا الحدث باسمه ثم شاع هذا الإستعمال و أسهم في علمية التعبير الدلالي للفظ على ضوء العوامل الاجتماعية و النفسية و تولّد عنه دلالة جديدة هي الفعل «تغوّط».

52(55 :1991 ،ابن الأثير) . لأن أمّه كانّها حَلَمت به فى النوام

53 438/2 : . البلاذرى،

54 73/1 : . قمى

. ابن الأثير، 1991: 5548

56 95 ش: 1387 . فراتى،

. ابن الأثير، 1991: 57 57

58 399 ص ،الثالث الجزء 1342 و الستون الثالث المجلد القطف مجلة .

59 63 :1374 ،جليل .

60 163 :1998 ،الثعالبى .

بما أن الإنسان جُبِلَ على حب الجميل من كل شيء و النفور من كل قبيح فيميل إلى التعبير عن العورات و ما يتعلّق بها بالكناية دون التصريح يحاول بذلک تغطية القبح والفحش. و«ذلک يظهر عندما يعمد المجتمع إلى الكناية من الأمور المستهجنة دينياً و اجتماعياً بألفاظ و عبارات لطيفة قصد استباحتها لأنه لو 61 و ولد أبقاها بألفاظها الأولى لوجد صعوبة في انتهاكها و من أمثلة ذلک تسمية الزانيات بأمهات العاذبات الزنى بِـ «إبن مطفأة السراج».

وتكنية الحيوان بدافع الرغبة من اللفظ القبيح و عدم التصريح به قليلة جداً لا يكاد يكون فيه شيء يذكر إلا ما تمجّ الآداب الاجتماعية تصريحه و ترجّح تغطيته و تعميته مراعاةً للآداب الإجتماعية و صيانةً، لكرامة النفس عند التخاطب كالإعراض عن التصريح باسم الكلبة بِـ «أمّ يعفور» و الأتان بِـ «أمّ الهنبر» أو «أمّ وهب».

ش. الإشارة إلى أصول الأشياء و الأمور:

قد تشير الكنية إلى إصول الأشياء أو الأمور ويقصد بها أن المكنّى عنه يكون مركزاً أو مصدرا لما أضيف اليه «الأمّ» أو «الأب» فى بنية الكنى. كاطلاق «أم الرأس» للمخّ و «أم القوم» لرئيس القبيلة او 62 وسمّيت سورة الفاتحة «أم الكتاب» لأنه يبدأ بكتابتها فى المصاحف. كبيرها و «أمّ أنوار السماء» للشمس وقيل إنّما سمّيت بذلک لرجوع معاني القرآن كلّه إلى ما تضمنته. «قال إبن جرير والعرب تسمّى كل جامع أمر أو مقدم لأمر «أمّاً» فتقول للجلدة التي تجمع الدماغ «أمّ الرأس» ويسمّون لواء الجيش ورايتهم التي يتجمعون تحتها «أمّا» ... وسمّيت مكة «أمّ القرى» لتقدّمها أمام جميعها وجمعها ما سواها و قيل لأنَّ الأرض 63 و نجد هذه الدلالة فى تكنية بعض الحيوانات و لكنها قليلة بالنسبة إلى سائر الأغراض في دُحيت منها. تكنية الحيوان. كإطلاق «أمّ الأموال» للشاة أو الضأن لأنها كانت مصدر تكثر الاموال و تجمعها.

ص. التقية لصيانة النفس و حمايتها من القتل أو التعذيب:

لا يمكننا أن ننظر إلى التجربة اللغوية و منها تجربة التكنية بمعزل عن المجتمع و ما فيه من تغييرات سياسية و إجتماعية و ثقافية و قد أثّرت هذه كلها و خاصة الظروف السياسية في حياة العربي في عصورها المتقدمة كما تؤثر فيها اليوم. كما أن العصرين الأموي و العباسي قد شهدا أحداثا سياسية جسيمة لعبت دوراً كبيراً فى اللغة العربية و آدابها و المعارک التي دارت بين الخلفاء و مخالفيهم (و خاصة) من الشيعة و ردّ فعل الحكام العنيف قد ترک آثاره واضحاً جلياً فى لغة هؤلاء و منها اللجوء إلى التكنية دون التصريح بالإسم و لهذا النوع من التكنية دوافع سيكولوجية ترمز إلى ما يعتري الإنسان من خوف أو توجس من العقوبات التي تفرض عليه الحكومات و السلطات الجائرة. و النماذج الدالة على ذلک كثيرة، منها: ما أورده ابن ابي الحديد أن منع الخلفاء الرواة عن نقل فضائل علي (ع) و تعذيبهم في هذا الصدد قد أجبرهم على 64 و هذا ما نجده في تكنية أهل البيت (ع) في عهد حكام إخفاء إسمه و الإشارة اليه بكنية «أبي زينب» و ... الجور و عهد إندلاع الثورات المضادة للسلطات الجائرة و بما أن هذا النوع من الكنية يكشف عن ظروف المجتمع وثقافة العصر والتعاملات السياسية، لا يشمل كنى الحيوان لأنه لا دخل للسياسة في عالم الحيوان.

ض. التصوير الفنى أو التشخيص والدلالة على التمكن من اللغة:

إمتدت الكنى عند العرب والمسلمين لتشمل الحيوانات التي تدور في فلكهم و تعيش فى بيئاتهم كالذئب والثعلب والأسد والضبع؛ كما أنهم كنّوا بعض المعنويات التى يحتكّ بها الإنسان فى ممارساته اليوميّة فكنّوا الدنيا «أم شملة» و الموت «أم الليهم» و الحمّى «أم ملذم» و الهرم (الشيخوخة) «أبو مالك» وهي كلها كنى رمزية تؤكد من وجه قدرة الإنسان العربي على تطويع لغته العربية لتشمل كل مناحى الحياة و من وجه آخر تبين فرادة المتخيل العربيّ و الإسلاميّ و غناه فى نظرته إلى خصيصات الحياة و تفاصيلها وعلى هذا 65. و هذا ما يدلّ على تمكن الإنسان العربي من لغته يدّعي الزمخشرى نقلاً عن شريح «لكل شيءٍ كنية»

---

61 . عبدالدايم، 2011: 65

62 . فراتى، 1387: 95

63 . ابن كثير، 1422: 101/1

64 . فراتى، 1387: 96/ نقلاً عن شرح ابن ابى الحديد، ج4، ص 54

65 . الزمخشرى، 1987: 548/4

لأنه حين يرى أن التعابير اللغوية العادية لا تفي بغرضه يلجأ الى لغة خاصة مستمداً من جوهر البلاغة و أركانها ليصوّر ما يدور في مجتمعه أو يختلج في ذهنه في أوضح تصوير وأعمق تأثير. فانّه حينما يكني القدر «أمّ العيال»، يُعرّفُها بطريقة تصويرية تدليلية و يحمّلها مسؤولية إطعام العائلة فتظهر القدر للمتخيّل من خلال تلك الكناية إنساناً يهتم بعائلته ويوفّر قوتها بمساهمة التجربة الإنسانيةُ فى تشكيل التصورات الكنائية و هذه التصورات تسمح لنا بتصوير شيء من خلال إرتباطها باشياء أخرى.

وتكنّى الجمادات خاصة بدافع التشخيص و الدلالة على التمكن من اللغة ولا يكنّى الحيوان بهذا الغرض من التكنية الاّ قليلاً كإطلاق «أبي بشير» لليعسوب لأنها تبشّر بقدوم الربيع أو إطلاق «أبي الأخبار» للهدهد إذا امكننا أن نعتبر تكنيتهما لهذين الغرضين.

وقد توجد أسماء اقترنت بكنى لاتعرف أسباب التكنّي بها و هل جاءَت من قبل الآباء أم من قبل الأبناء؟ إذا أنّ هناك أسباباً أخرى غير معروفة، مثل «أحمد» فانّه يكنّى «أبا العباس» و «أسعد» و «نصر»: «أباالفتح» أو «أباعمر»، و «أيوب»: «أباالخير»[66].

الخاتمة

فى ختام هذا البحث ومن خلال دراستنا لكنى الحيوانات فى اللغة العربية وتحليلها الدلالي يمكننا أن نخلص إلى النتائج التالية:

1- بالنّظر إلى علم الدّلالة، تسود علاقات عدّة فى وضع الكُنى وظهورها، يعنى أنّ بين الكُنى و أصحابها علاقة من العلاقات التالية: العلاقة السّببيّة، في نحو: أبو عِجل (الثّور) و علاقة التّلازم، في نحو: أبو قَرن (الكركدن) وعلاقة المصاحبة في نحو: أمّ الخراب (البُوم).

2- الثّقافة والمعتقدات والأساطير لها دور رئيسيّ في وضع الكُنى خاصّة في وضع الكُنى الحيوانيّة ، قد استعمل ويستعمل العرب «أبا شؤم» كنيةً للغراب وهذا ناتج عن معتقداتهم لأنّ الغراب لديهم مظهر من مظاهر الشؤم والنّحوسة.

3- الجغرافيا الطّبيعيّة والأماكن المعيشيّة وبيئات الحيوانات ونوعيّة تأثيراتها في حياة العرب لها علاقة مباشرة في وضع كُنى الحيوانات. والكُنى الحيوانيّة بالنّسبة إلى الكُنى الأخرى قابلة التّحليل والتّفسير، على سبيل المثال أنّ الضّبع بالنّظر إلى تواجده الأبهر والأكثر فى الصّحاري العربيّة قد وُضع له أكثر من خمسين كنية، نحو: أبو كلدة، أمّ بعثر، أمّ ثرمل، أمّ جعار، امّ جيأل، أمّ خُذروف، أمّ رشم، أمّ رعال، أمّ رَمل، أمّ الطّريق، أمّ عتّاب والخ ...

4- إنّ الكُنى المصدَّرة بالأب أو الأمّ تدلّ على البالغ من الحيوانات، نحو: أبو فَرقد (الثّور الوحشيّ) و أمّ تولب (الأتان/ الحمارة) والكُنى المتصدِّرة بالإبن والبنت تدلّ على الصّغير من الحيوانات، نحو: إبن اللَّبُون (ولد النّاقة) و بنت طبق (الحيّة الصغيرة الصّفراء).

5- مع أنّ الكُنية ليست شيئاً قابلاً للفرض على الآخرين ولا تُخلق بَغتةً ولا تَنتشر دَفعةً ولا تُستخدم فجأةً وكما ذكرنا في ما مضى أنّ خَلق الكُنى ووضعها حصيلة أخلاق العرب ونتيجة أذواقهم وناشئة عن تقاليدهم وعاداتهم، فإنه يجب التمسك بهذه الميزة اللغوية أكثر مما كان وتعزيز موقع اللغة العربية كاداة طيعة في مجاراة العصر وتلبية حاجات الحضارة الحديثة .كما أن اللغويين العرب القدماء بذلوا جهودا كثيرة في المحافظة على هذا التراث القيم، فعلى اللغويين الجدد تطويرها وتطبيقها على مستجدات الثقافة الجديدة.

المصادر

- القرآن الكريم
- إبن الأثير،مجدالدين المبارک بن محمد، 1991 ،المرصع فى الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات، تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائيّ، دارالجيل (بيروت)، دارعمّار(عمان)
- إبن دريد الأزدي، أبي بكر محمد بن الحسن،1345ه، جمهرة اللغة، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن

[66] الأكوع، 1398: 398 .

- إبن فارس، 1986، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبد الحسن سلطان، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة بيروت
- إبن القطاع، أبوالقاسم علي بن جعفر السعدي اللغوي الصقلّي،1361ه، كتاب الأفعال؛ الطبعة الأولي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن
- إبن منظور،1992، لسان العرب، الطبعة الثانية، دارإحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان
- الأكوع،القاضي إسماعيل بن علي، 1398، الكنى والألقاب والأسماء عند العرب وما انفردت به اليمن، مجلة المجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الثالث والخمسون، الجزء 2
- بديع يعقوب، إميل،1991، مو سوعة الصرف والنحو والإعراب، دار العلم للملايين
- البلاذرى، بدون تار يخ، أنساب الأشراف، مصدر الكتاب: موقع الورّاق الإلكترونى (http://www.alwarraq.com)
- التفتازاني، سعد الدين، 1407، المطول في شرح تلخيص المفتاح، مكتبة آيه الله المرعشي النجفي، قم، ايران
- الثعالبي، ابومنصور،1403 ه، سر العربية، مطبعة المروي
- الثعالبي، ابو منصور،2002، تحسين القبيح و تقبيح الحسن، شركة دارالأرقم بن ابي الأرقم، بيروت، لبنان
- الثعالبي، أبو منصور، 1998، الكناية و التعريض، دراسة و شرح و تحقيق « عائشة حسين فريد»، دارقباء
- جليل، أبو الحب، 1371، تعبير الرؤيا فى كتاب الحيوان الكبرى للدميرى،مجلة " التاريخ" و "المورد"، رقم 78
- حسن، عباس،1996،النحوالوافي، الطبعة الثالثة، دارالمعارف، مصر
- الحسيني، السيد محمد رضا،1409، الكنية: حقيقتها و ميزاتها و اثرها في الحضارة و العلوم الاسلامية، مجلة تراثنا، السنة الرابعة، العدد4
- الحسيني، سيد جعفر، 1413ه، اساليب البيان في القرآن، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي، تهران
- الدرويش،محي الدين،1994،اعراب القرآن الكريم و بيانه، دار ابن كثير
- الدميرى، 2007، حياة الحيوان الكبرى، دار و مكتبة الهلال، بيروت
- دهخدا، على اكبر، 1351، لغتنامه، انتشارات دانشگاه تهران
- الرازي، فخر الدين،1413، التفسير الكبير، مكتب الاعلام الاسلامي
- رضا، الشيخ احمد، 1960، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة
- الزمخشري،1987، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتّبه و ضبطه و صحّحّه مصطفي حسين احمد، الطبعة الثالثة، دارالكتاب العربي
- شيخون، محمود السيد، 1678، الاسلوب الكنايي، مكتبة الكليات الأزهرية
- الصفدي، صلاح الدين، بدون تاريخ، الوافي بالوفيات، (مكتبة الشاملة الإلكترونية)
- عبد الدايم، عبد الرحمن، 2011، النسق السقافى فى الكناية (مذكرة ماجستير)، جامعة مولود معمرى تيزوزو، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، قسم اللغة و الأدب العربي
- عتيق، عبدالعزيز، بدون تاريخ، علم البيان، دارالنهضة العربية، بيروت، لبنان
- عتيق، عبدالعزيز، بدون تاريخ ، في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت
- عمر بن أبي جرادة، كمال، 1988، بغية الطلب فى تاريخ حلب، تحقيق د.سهيل زكار، دارالفكر، بيروت
- فراتي، علي اكبر، 1387، جستاري در كنيه و فرهنگ عربي اسلامي، مجلة علوم الحديث السنة الثالثة عشرة، الرقم 1

- الفيومي، احمد بن محمد بن علي، بدون تاريخ، مصباح المنير فى غريب الشرح الكبيرللإمام الرافعي، طبع بالمطبعة اليمينية على نفقة أصحابها مصطفى البابي الحلبي و أخويه ، مصر
- قمي، الشيخ عباس، بدون تاريخ ، الكنى و الالقاب،
- الكنتوري، كرامت حسين، بدون تاريخ ، فقه اللسان
- المبرد، ابوالعباس،1999، الكامل في اللغة و الأدب، عارضه بأصول و علق عليه، محمد ابوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت
- محسَّب، مُحي الدين،2008، علم الدلالة عند العرب، فخر الدين الرازي نموذجاً، الطبعة الأولي، دار الكتاب الجديد المتحدة
- مصطفي، إبراهيم و آخرون،1960، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، المكتبة الاسلامية، استانبول، تركيا
- مطلوب، أحمد، 1987، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي
- المير سيد شريف، 1407، حاشية علي المطول، منشورات مكتبة آيةا... العظمي النجفي، قم، ايران
- النجفي، علي أكبر بن محمود، 1340ه، التحفة النظامية في فروق الاصطلاحية، الطبعة الثانية، مطبعة دائرة المعارف النظامية الكائنة بمدينة حيدر آباد الدكن.
- النغيمشي، أبو علي سليمان بن عبد العزيز،2005، المُني في المكنّي والكني، الطبعة الأولى، دار عالم الكتب

HELÂL GIDA OLGUSU VE UYGULAMASINA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM: MALEZYA ÖRNEĞİ

Adem EFE*
Mehmet ÖZAY**

Özet

Modern dönemde, değişen toplumsal koşullara bağlı olarak Malay Müslümanların, Müslüman olmayan çevrelerle kamusal alanlardaki sosyal etkileşimleri çeşitli incelemeler konu olmuştur. Çeşitli dini bürokratik kurumların uygulamaya geçirilmesiyle gündeme gelen Helâl Gıda Olgusu, Malezya'daki etnik grupların gıda tüketimi olgusu etrafında etkileşimlerinde ayrıcalıklı bir alan olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda "etnik, sosyal ve dini grupların" gıda olgusu etrafında yapılaşan ilişkileri din sosyolojisi bağlamında araştırılmayı hak etmektedir.

Bu çalışma, Malezya sosyo-siyasi değişim süreçlerinin önemli aşamalarından biri olarak dikkat çeken Helâl Gıda olgusunu toplumsal ilişkiler bağlamında kısaca ele almaktadır. Bu süreç, Malay siyasi elitinin bilinçli bir tercihi olarak, ülkenin çoğulcu etnik yapısı içerisinde eğitim ve sosyo-ekonomik geri kalmışlığı ile dikkat çeken Malay Müslümanların toplumsal varlığını garanti altına alacak bir yapılaşmaya konu oldu. Malezya devletinin çeşitli kurumları vasıtasıyla uygulamaya koyduğu Helâl Gıda olgusu Malay Müslüman bireylerin inisyatifinden çıkmış ve yasaların yaptırımcı gücü ile birlikte kamusal alana taşınmıştır. Helâl Gıda olgusunun gündelik yaşamda teknik anlamda kullanılmaya başlanması, ülkede yaşanan kurumsallaşan İslâm'ın en önemli göstergelerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu süreç, iki yönlü olarak işlemektedir.

İlki 1970'ler ve özellikle de 1980'lerden itibaren yüksek öğrenimin yaygınlaşması ve şehirleşme süreçlerine konu olan Malay Müslümanların bir anlamda 'içten' geldiği varsayılabilecek taleplerine cevap niteliği taşırken, Müslüman olmayan azınlıklar nezdinde de İslâmiyet'in ülkenin başat dini/kültürel vechesi olduğunu fark etme veya ettirmenin adıdır aynı zamanda. Kimi araştırmacıların ortaya koyduğu üzere bu dönemindeki icraatlar, kuşkusuz ki bir

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi., eposta: ademefe@sdu.edu.tr
** Dr., Araştırmacı, Kuala Lumpur-Malezya; eposta: mehmedozay@gmail.com

yanıyla toplumsal bir talebe tekabül ettiği gibi, dönemin iç ve dış faktörlerinin yol açtığı genel İslâmlaştırma sürecinin politikadaki yansıması olarak da dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Helâl Gıda, Malay Müslümanlar, Küreselleşme, Toplumsal Değişim.

A Sociological Approach to the Phenomenon of Halal Food: A Case of Malaysia

Abstract

The social interactions of Malay Muslims with non-Muslim Malaysians emerged depending on the circumstances have become the subject of various researchers in the modern era. The concept of Halal Food, which has been popularized through the establishment of various religio-bureaucratic institutions, can be considered as a unique area for the ethno-relations around the food consumption in Malaysia. In this sense, the relationship of ethno-social and religious segments structured around the phenomenon of Halal Food conditioned around deserves to be considered as a research field of Sociology of Religion.

This treaty deals with concisely the phenomenon of Halal Food which draws attention as one of the salient stages of the socio-political changing process in the country. This process, as a conscious preference of Malay political elites, has been the subject of construction which was supposed to guarantee social existence of Malay Muslims who had been recognized socio-economically as the underprivileged segment. The phenomenon of Halal Food, brought up through the various institutions in Malaysia, has not been in the personal initiative of the Malay Muslims, instead it has already been moved to public arena by the force of implementation of law. The usage of this phenomenon in technical sense attracts attention as one of the strong symbolic expressions of institutionalized Islam.

This process work as two dimensions. The first one is related to demands of Malay Muslims who became the subject of expansion of higher education and urbanization especially since the late of 1970s and specially 1980s. On the other hand, it has also functioned as a vehicle to make the non-Muslim minorities to recognize that Islam is the dominant religio-cultural aspect of the Malaysian society. As revealed by some researchers, there is no doubt that the practices during this era not only correspond to social demands in one side, but also are considered as reflections of Islamization in political field owing to the internal and external factors.

Key Words: Halal Food, Malay Muslims, Globalization, Social change.

Giriş

'Helâl Gıda' olgusu post-modern çoğulcu toplumlarda yaşayan Müslüman kitleleri yakından ilgilendiren önemli bir kavramdır ve bu anlamıyla günümüz din

sosyolojisinin konusu olmaktadır. Geleneksel anlamda gıda tüketimi bağlamında 'Helâl' olgusu ebeveynlerin 'Helâl' yollardan nafaka teminine referans yapmaktadır. Oysa bugün Helâl Gıda denildiğinde ebeveynin nafaka temininden ziyade, gıda ürünlerinin içeriği, hazırlanma yöntemleri, depolanması, dağıtımı, sunumu vb. gibi çok çeşitli süreçleri içine alan bir kavram gelmektedir.

Dünün geleneksel Müslüman toplumlarının görece kapalı toplum özelliği göstermesinden ve yerleşik değerlerden ötürü Helâl Gıda kavramının bireylerin gündelik yaşamlarında bir sorun telâkki etmediği düşünülebilir. Bunun nedenleri arasında söz konusu toplumlarda çoğunluğun aynı dine mensubiyeti, tüketim ürünlerinin arz ve talebinin grup içi 'standartlarla' belirlenmiş olması, gıda üretim süreçlerinde birinci elden müdahalenin varlığı gibi sebepleri saymak mümkün. Böyle bir toplumsal ortamda, Müslüman bireyler, gıda üretim ve tüketimi noktasında, Al-Shatibi'den alıntıyarak[1] ifade etmek gerekirse İslam Hukuku'nda tek tek bireylere düşen vazifelerini yerine getiriyorlardı.

Ancak modernleşme süreçleri ile birlikte dar, kapalı yani yüz yüze, birincil ilişkilerden değişen toplumsal koşullarına bağlı olarak geniş ve dolaylı türde gerçekleşen sosyal etkileşimler Müslüman bireylerin Müslüman olmayan çevrelerle kamusal alanlarda yüzleşmelerine neden olmaktadır. Bu anlamda, "etnik, sosyal ve dini grupların" gıda olgusu etrafında gelişen çok çeşitli ilişkileri Din Sosyoloji tarafından ilgilenilmeyi hak etmektedir.[2] Bu geç dönem karşılaşmalar da bile Helâl Gıda olgusu, örneğin Avrupa'da yaşayan Müslüman toplulukların gıda tüketim süreçlerinde piyasa aktörlerini Müslümanların oluşturduğu ve bir tür 'kapalı toplum' özelliklerine göre gerçekleştirdikleri dikkat çeker. Helâl Gıda uygulamasının kurumsallaşması ise yukarıda zikredilen karşılaşmaların boyutlarındaki genişlemeye paralel olarak daha geç bir döneme tekabül eder.

Bu sürecin önemli unsurlarından biri gıda üretimi ve tüketimi süreçlerinin komplike bir hâl almasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, günümüzde 'Helâl Gıda Sertifikalandırılması' bağlamında karşılığını bulmaktadır. Bu bağlamda, dünün geleneksel toplumlarında rastlanmayan bir tüketici davranış modunun modern toplum yapısı içerisinde gündeme geldiğine tanık olunmaktadır. Bu süreç, Müslüman bireylerin dini duyarlılıklarının bir eseri olabildiği gibi, geniş Müslüman toplum adına hareket eden yasa ve düzenlemeler yapma makamındaki siyasi otoritenin düzenlemeleri şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda, Malezya toplum yapısında güncelliğini sürekli koruyan bir konu olan Helâl Gıda olgusu üzerinde durulmayı hak etmektedir.

---

1 Nik Mustapha Nik Hassan. "The Concept of Food Security in Islam", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), s. 5.

2 Mian N. Riaz&Muhammad M. Chaudry. (2004). *Halal Food Production*, Boca Raton: CRC Press, s. 5.

Helâl Gıda olgusu, genelde fıkhın inceleme sahasına girmekle birlikte, yaşadığımız dönemin üretim süreçlerinde biyo-teklonoji gibi araçların devreye girmesiyle araştırma alanında genişlemeler söz konusudur. Bununla birlikte, Helâl Gıda olgusunun ortaya çıktığı toplumsal koşullar da incelenmesi gereken konular arasında yer aldığına kuşku yoktur. Özellikle çoğulcu dini yapılar, azınlık/çoğunluk ikilemleri gibi Müslüman/Müslüman olmayan ayrımının görüldüğü geniş toplumların yapılaşması kadar, adına Müslüman denilen toplumları giderek artan bir şekilde saran 'sekülerleşme'den ötürü aynı toplum içerisinde gerek bireysel dini hassasiyetleri tatmin etmek kadar, Malezya örneğinde görüldüğü üzere, geniş Müslüman toplum adına sorumluluğu üstlendiğini izhar eden 'idari' ve 'yasal' mekanizların yaptırımları şeklinde de ortaya çıkmaktadır.

I.Malezya Toplum Gerçekliğinde Helâl Gıda Olgusu ve Tarihsel Arka Plânı

Bilimsel bir kavram olarak Helâl Gıda, Malezya çoğulcu toplum yapısının bir gereği ve uzantısı olarak gündeme gelmiştir. 1957 yılında bağımsızlığını kazanan Malezya sömürge döneminin erken yıllarından itibaren başta Çinli, Hintli, olmak üzere Müslüman olmayan göçmen kitlelerine ev sahipliği yapmıştır. Bu süreçte, sömürgeciliğin erken dönemlerinden başlayarak 'misafir işçi' statüsünde kabul edilen bu kitlelerin ekonomik kazanımlarını gerçekleştirmeleri sonunda ülkelerine yani, Çin ve Hindistan'a gidecekleri beklentisi gerçekleşmemiştir. Bunda sömürge yönetiminin kararlarının yanı sıra, Malezya topraklarının asli sahibi kabul edilen Müslüman Malayların 20. yüzyıl ilk yarısında sergiledikleri siyasi mücadele algı boyutlarının da etkisi göz ardı edilemez.

Malay Müslümanlar, 20. yüzyıl ortalarına kadar ağırlıklı olarak kır yerleşimlerinde kapalı ve tamamına yakını Müslüman olan bir sosyal çevrede yaşam sürüyorlardı.[3] Bağımsızlık öncesinde ülkenin üç önemli etnik yapısı olan Malaylar- Çinliler-Hintli siyasi elit arasında yapılan 'sosyal sözleşme'de Malay Müslümanların ülke siyasi hâkimiyeti 'tekel boyutunda' ellerinde tutacakları konusunda bir anlaşmaya varılmıştır. Bağımsızlığın ardından 1960'lı yıllar siyasi ve toplumsal birliği tesis konusunda önemli tecrübelere konu oldu. Bu süreç, ekonomik bağımsızlıklarını kazanmış Çinlilerin kasaba ve şehir yerleşimlerindeki konumlarına karşılık Malay Müslümanların kır merkezli sosyal düzenlerinde kapsamlı bir değişimden bahsetmek mümkün değildir. Bu durum, Malayların, özellikle eğitim ve ekonomi sistemi içerisinde yeterince rol almalarını sağlayacak gelişmelere neden olmaması, 13 Mayıs 1969 tarihinde başlayan ve birkaç ay devam eden anarşi olaylar olarak adlandırılabilecek sosyal çatışmaların en önemli nedenlerinden birini oluşturur. Bu sürecin akabinde yaklaşık iki yıl boyunca Olağanüstü Hâl ile yönetilen ülkede, özellikle eğitim ve ekonomi sektörlerinde daha

[3] J. M. Gullick, *Malay Society in the Late Nineteenth Century: The Beginnings of Change*, Oxford University Press, Second Impression, Singapore, 1991, s. 269

çok sayıda Malayın yararlanmasına matuf şekilde yasal düzenlemelere gidildi. Aynı dönemde, uzun yıllar ülkenin sıkıyönetimle (Emergency) yönetilmesine neden olan Malaya Komünist Partisi'nce gerçekleştirilen gerilla hareketinin de yansımaları olduğu dikkate alınmalıdır. Ülkede sosyal ve siyasal istikrarı sarsan bu gelişmelerin ardından 1970 yılından itibaren Yeni Ekonomi Politikaları adıyla başlatılan ve reform niteliğindeki yasalar Malay siyasi elitinin talepleri doğrultusunda ve Malay çıkarlarını öne alacak şekilde öncellendiği görülür.[4]

Bu siyasi ve sosyal çalkantılar, Malay Müslümanlar Birleşik Malay Ulusal Organizasyonu (UMNO) siyasi 'ağırlığında' kurulan Ulusal Cephe (Barisan Nasional) hükümetlerinin geliştirdiği ve yukarıda zikredildiği üzere kır temelli bir sosyal yaşam süren Malay Müslüman kitleyi öncelleyen yasal uygulamalar zamanla eğitim ve şehirleşme ile birlikte modernleşme süreçlerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu süreç, kurucu Malay siyasi elitinin bilinçli bir tercihi olarak, ülkenin çoğulcu etnik yapısı içerisinde eğitim ve sosyo-ekonomik geri kalmışlığı ile dikkat çeken Malay Müslümanların diğer etnik unsurlarla,[5] özellikle de Çin etnisitesi karşısında toplumsal varlığını garanti altına alacak bir yapılaşmayı öngörüyordu.

Eğitim kurumlarından istifade etmelerinin önü açılan ve imâlat sanayiinin gelişmesiyle ulus aşırı şirketlerin yatırımları şeklinde ortaya çıkan fabrikalarda işçi olarak çalışmak amacıyla kasaba ve şehirlere göç eden Malaylar, daha önce tecrübe etmedikleri boyutlarda ülkenin Müslüman olmayan azınlık grupları Çinli ve Hintli sosyal kesimlerle aynı mekânları paylaşmaya başladılar. Söz konusu bu iki sosyal grup, ülke genelinde azınlık statüsünde olmakla birlikte, tarihsel olarak ülkenin batı ve güney bölgelerindeki, bir başka deyişle Malaka Boğazı sahil şeridine paralel uzanan kasaba ve şehirlerde çoğunluğu teşkil etmeleri, iç göçle bu bölgelere yerleşen Malayları memleketlerindeki toplumsal dokudan çok farklı bir sürece girmelerine neden oldu.

Siyasi yönetim mekanizmasında başat bir güç olarak beliren Malayların, siyasi ve toplumsal yaşamı çevreleyecek düzenlemelere gitmeleri, aynı zamanda ülkede gıda sektöründe de yansımasını buldu. Bu bağlamda, Helâl Gıda olgusu ve uygulamaları, Malay Müslümanların bu modernleşme süreçlerine eklemlenen bir alan olarak kamusal alanın ilgili sektörlerini düzenleyen kurumsal yapılardan biri olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Malay Müslümanların kitleler halinde kırsaldan kentlere göçüne sahne olmaya başladığı 1970'li yıllar, aynı zamanda

---

4 Maila Stevens, (2006). Family Values and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia, In *Women's Studies International Forum*, Vol. 29, Issue 4, July-August, s. 357.

5 Foong Ling Choy. (1968). Suggested Criteria as Framework for the Selection of Guiding Educational Factors Toward National Integration and Development in the Newly Emerging Countries With Special Application to Malaysia, PhD Dissertation, The University of Iowa, s. 77.

dönemin küresel gıda üreticileri ve lokanta zincirinin Malezya'ya ulaştığı yıllar olarak da dikkat çeker. Bu çerçevede 'Helâl' kavramı ilk olarak 1975 yılında Ticaret Yasası'nda karşılığını buldu. Bu bağlamda, 'Helal' kelimesi ticari tanımlarda uygulamada karşılığını bulurken,[6] aynı zamanda bu yasanın uygulamadaki karşılığı olarak uluslararası kimi kuruluşların daha Helal Logo uygulamasının başlamadığı yıllarda 'helâl' üretime geçtikleri görülmektedir.[7]

Bu süreç metnin ilgili bölümünde dile getirdiğimiz üzere Dr. Mahathir'in Başbakanlığı'nın ilk yıllarında (1982) döneminde kurumsallaşarak Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Müdürlüğü'nde kurulan bir komite gıdaların 'Helâlliği' konusunda çalışmalara başladı. Bu müdürlük, Helâl gıda uygulamasının yaygınlaştığının da bir göstergesi olarak daha sonra Başbakanlık'tan ayrılıp, Malezya İslam Kalkınma Ofisi (JAKIM) adıyla ayrı bir birim haline getirildi.[8]

Helâl Gıda olgusunun gündelik yaşamda teknik anlamda kullanılmaya başlanması, ülkede yaşanan dini yapılaşmaların en önemli göstergelerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu süreç, iki yönlü olarak işlemektedir. İlki 1970'ler ve özellikler de 1980'lerden itibaren şehirleşme, üniversiteleşme süreçlerine konu olan Malay Müslümanların bir anlamda 'içten' geldiği varsayılabilecek taleplerine cevap niteliği taşırken, Müslüman olmayan azınlıklar nezdinde de İslamiyet'in ülkenin başat dini/kültürel vechesi olduğunu fark etme veya ettirmenin adıdır aynı zamanda. Geniş perspektiften bakıldığında, Devletin bizzat üstlendiği bu sorumluluğun sadece Malay Müslüman kitlelerin dini hassasiyetlerine değil, zamanla 'Helâl' olgusunun, bir anlamda seküler kabul edilebilecek hijyen, kalite vb. ile birlikte anılmasına yol açmıştır.[9] Bu konunun dini/seküler ayrımını gündeme getirilmesinde Singapur eski devlet başkanı Lee Kuan Yew'un Müslümanlara yönelik getirdiği eleştiriyi hatırlamakta fayda var. Yew, Singapur'da 'hijyene' aşırı özen gösterilmesine rağmen, Müslümanların 'Helâl[10] olgusu bağlamından hareketle mevcut duruma eleştiri getirebildiklerini ifade etmektedir.

---

6 Mohamed Sadek, "Marketing Niche For Halal Food Supply: Framework for the Establishment of an International Halal Food Market", In Seminar on Food Security From the Islamic Perspective, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur s. 3.

7 Faical Krichane, "Role of the Private Sector in Establishing Food Security in A Muslim Society", In Seminar on Food Security From the Islamic Perspective, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), s. 21.

8 Mian N. Riaz&Muhammad M. Chaudry. (2004). *Halal Food Production*, Boca Raton: CRC Press, s. 52.

9 *Halal Guide Book-Guide For Food Producers*, Kuala Lumpur: Halal Industry Development Corporation (HDC), 2010, s. 3.

10 Gaik Cheng Khoo. (2009). "Reading the films of independent filmmaker Yasmin Ahmad: Cosmopolitanism, Sufi Islam and Malay Subjectivity", In *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore*, (eds.) Danial P.S.Goh, Matilda Gabrielpillai, Philip Holden and Gaik Cheng Khoo, London: Routledge, s. 116-117.

Bu çerçevede, özellikle Dr. Mahathir Muhammed dönemindeki icraatlar, kuşkusuz ki bir yanıyla toplumsal bir talebe tekabül ettiği gibi, dönemin iç ve dış faktörlerinin yol açtığı genel İslamlaştırma sürecinin politikadaki yansıması olarak da dikkat çeker.[11] Entellektüel yaklaşımlar olarak da algılanabilecek olan yukarıdaki açılımların ötesinde, İslami moda-müzik gibi populer alanlara ilâve olarak Helâl Gıda uygulamaları bu alanların kendine özgü imkânlarıyla geniş toplum kesimlerini içine alacak yapılanmalara kapı aralanmıştır.

II. Modern Dönem Malezya Toplum Yapılaşması ve Helâl Gıda Uygulamaları

Malezya devlet sisteminin çeşitli organları vasıtasıyla gündeme getirip uygulamaya koyduğu Helâl Gıda olgusu bir anlayış ve uygulama alanı olarak, Malay Müslümanların geleneksel kır toplumundaki inisiyatifinden çıkmış ve yasaların yaptırımcı gücü ile birlikte kamusal alana taşınmıştır. Devletçi müdahaleye konu olan bu sürecin dini toplumsal yaşamda görünür kıldığı gibi, aynı zamanda sıradan Müslüman bireyler üzerinde bir tür bilinçlendirme, Müslümanca bir davranış biçimi geliştirme gibi çeşitli etkileri olduğu düşünülebilir. Öyle ki, bunun bir göstergesi olarak Malezya'da şehirli Malay Müslümanlar arasında 'Helâl' olgusuna riayet konusunda üst düzey bir bilinçten bahsedilebilmektedir.[12]

Bu sürecin nasıl ortaya çıktığına kısaca değinmekte fayda var. Özellikle 1980'li yıllarda İslam coğrafyasında ortaya çıkan 'İslamlaşma' süreçlerinin bir benzerinin Malezya'da da gündeme geldiği görülür. Ancak bu noktada, modern Malezya'nın üzerinde yükseldiği toprakların tarihsel bir özelliği olarak çoğulcu etnik yapının İslamlaşma süreçlerini tetikleyici bir yönü olduğunu ileri sürebiliriz. Bu hususa aşağıda değinme fırsatı bulacağız. Malezya'nın toplumsal gerçekliğinin bir ürünü olarak gündeme gelen 'İslamlaşma sürecinin' önemli dinamiklerinden birini hiç kuşku yok ki, Helâl Gıda uygulaması teşkil eder.

Ülkede Helâl Gıda uygulamalarının aşamalı olarak geliştiği görülmektedir. Bu bağlamda, devletin bu yöndeki icraatının 1974 yılında başladı; 1982 yılında faaliyetlerine başlayan Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Müdürlüğü komitesinin çalışmalarını, önce 1994 yılında Helâl gıda izin belgeleri verilme süreci ardından da 1998'de özel bir şirket olan 'Ilham Daya' tarafından logo kullanımı izledi.

---

11 Mehmet Özay. "Malezya'da Din-Devlet İlişkisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 2, No. 1, Mart 2013, Karabük Üniversitesi, s. 115.

12 Johan Fischer. (2011). *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*, New York: Palgrave Macmillan, s. 11; Mohd. Saifuddeen bin Shaikh Mohd. Salleh. "Aspects of Food Safety: From Perspective of Islam", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur s. 9.

Kurumsallaşmanın tamamlanması ise 2002 yılında, Helal Gıda süreçlerinin tam anlamıyla tek bir kuruma, yani JAKIM'e devriyle sonuçlandı. 2008 yılında bir dönem Helâl Endüstrisi Kalkınma Ajansı'na devri olsa da, bu çok kısa sürmüş ve 2009'da yeniden tüm sorumluluk Malezya İslam Kalkınma Ofisi'ne (JAKIM) verilmiştir.[13] Ofisin sunduğu hizmet sadece üreticilerle sınırlı kalmamakta, tükecilerin pazarda karşılaştıkları herhangi zorluğa anında cevap veren ünitesiyle interaktif bir kurum olma özelliği sergilemektedir. Bu anlamda, herhangi bir ürün konusunda şüphesi olan tüketici JAKIM telefon numaralarına gönderdiği ürünün kod numarasının da yazılı olduğu mesajında söz konusu ürün hakkında kesin hükmü alabilmektedir.

Bununla birlikte, JAKIM'in yanı sıra, her eyalette mevcut İslam Konseyleri (Majlis/Jabatan Agama Islam Negeri-Negeri (MAIN/JAIN) de Helâl Gıda çalışmalarında sorumluluk taşımaktadırlar.[14] Bu bağlamda, Malezya hükümeti sadece gıda ürünleri ve üretim ve dağıtım süreçlerini JAKIM ve JAIN vasıtasıyla kontrol altında tutmakla kalmamakta, aynı zamanda Malay Müslümanların bilerek veya bilmeyerek İslamın öngördüğü gıda tüketimi süreçlerine dahil olmasına da mani olmaktadır.[15]

JAKIM ve benzeri kurumsallaşmalar özelinde gerçekleştirilen uygulamaların yanı sıra, 1983 yılında kabul edilen Gıda Yasası da İslam Hukuku ilkelerini dikkate almıştır. Bu yasanın dayandığı örneğin domuz eti, alkollü içeceklerin vb. insan sağlığını etkileyecek boyutlarda olmaması konusundaki ilkeler açıkça İslama referans yapmaktadır.[16] Ülkenin çoğul dini ve etnik yapısı dikkate alındığında yasama sürecine konu olan Gıda Yasası'nın sadece Müslümanları değil, diğer din mensuplarının sosyo-dini ihtiyaçlarını da karşılayacak boyutta olması beklenecektir. Oysa, bu yasa özelinde ortaya çıkan husus, açıkçası, Yasa yapıcıların Malay Müslümanların sosyo-dini karakteristikleri üzerinde durdukları ve diğer toplum kesimlerinin ihtiyaçlarını göz ardı ettikleri gibi bir sonuca ulaşmak mümkün. Örneğin, sosyal medyada zaman zaman ortaya çıkan tartışmalarda veya ifadelerde de görüldüğü üzere, kimi Müslüman olmayan bireylerin 'domuz eti çok lezzetli, niçin yemeyelim ki?" dediklerine rastlanmaktadır. Söz konusu bu ifadenin sıradan bireylerin ifadesi olmanın ötesinde, domuz eti vb. ürünlerin geniş kitlelerce tüketildiği dikkate alındığında Gıda Yasası çerçevesinde toplumsal bir ayrışmaya zemin hazırlayacak bir içeriğe sahip olduğu ileri sürülebilir.

---

13 Mohd Amri bin Abdullah, "Penguatkuasaan Undang-Undang: Pengalaman Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)", *Seminar Kemelut Pemakanan Halal: Ke Arah Penyelesaian*, IKIM, 24-5 April 2012, Kuala Lumpur, s. 4.

14 Mohd Amri bin Abdullah, s. 5.

15 Mohd Amri bin Abdullah, s. 1.

16 Noriah Ramli, "Legal&Administrative Regulations in Halal Production", In *The Essence of Halal: The Modern Compendium of Halal Volume I*, Petaling Jaya: Halal Industry Development Corporation Publication, 2011.

JAKIM, Hac Kurumu (Tabung Haji) ve benzeri kurumsal yapıların hayata geçirilmesi, sosyo-dini alanın 'devlet eliyle' var kılınması olarak algılanabilir. Uygulamalara konu alan süreçlerin tekil, bireysel alanı değil, aksine kamusal alanı kapsaması dolayısıyla hiç kuşku yok ki, ülkede Müslüman olmayan kitleler nezdinde de bir etkisi olacağı vakidir. İlgili kurumlar 'tekelinde' gerçekleştirilen Helâl Gıda sertifikasyonu, meseleye 'ekonomik bir değer' olarak bakan Müslüman olmayan azınlıklara mensup üreticileri ve şirketleri de Müslümanca bakışın gereği olan koşulları dikkate alma ve bir anlamda 'bilinçlenme' sürecine tabi olmalarına neden olmaktadır.

Bu bağlamda gerek Müslüman kitleler arasında gerekse -öncelikle- Müslüman olmayan gıda üreticileri ve hizmet sektöründekilerin tepkileri dikkat çekicidir. Diyanet İşleri Müdürlüğü komitesinde yer alan bir üyenin ifadesiyle Müslüman tüketicilerde zamanla 'Helâl gıda'ya referans yapan belgelendirmeye önem vermeye başladılar. Aynı süreçte, Müslüman olmayan gıda üreticileri, otel ve lokanta işletmecileri, gıda dağıtımcıları vb. alanlara mensup iş çevrelerinin şüpheleri ortaya çıkmış ve bu konudaki sıkıntılar ilgili Müdürlüğe bağlı "Gıda, İçecek Ürünleri Değerlendirme Komitesi"nce düzenlenen çeşitli çalışmalarla ortadan kaldırılabilmiştir.[17]

Yukarıda değinildiği üzere, Helâl Gıda uygulamasının, ülkedeki Müslüman olmayan unsurları da içine alan süreçlerinin şu veya bu şekilde sadece çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde değil, özellikle Batı ülkelerinde azınlık konumundaki Müslümanların gıda tüketiminde karşılaştıkları zorluklara karşılık gelecek çözüm süreçlerine katkısı olmuştur. Bu hususa metnin ilgili bölümünde değinme fırsatı bulduk.

Helâl Gıda konusu kamuoyunda giderek daha fazla yer aldıkça bu konuda akademik çalışmalar yapan merkezler de birer birer hayata geçirilmektedir. Bunlar arasında Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Helâl Endüstri Araştırma Merkezi gibi kurumlar bulunmaktadır. Bu merkezler çeşitli işlevleri ile öne çıkmaktadırlar. Bunlar arasında, Helâl gıda ve hizmetlerin geliştirilmesine yönelik araştırmalar yapmak, Helâl gıda kavramının ve işlevinin anlaşılmasına yönelik olarak ulusal ve uluslararası boyutta seminer, konferans akademik toplantılar tertip etmek, bu sektörde devlet ve özel kesimde insan iş gücü ihtiyacını karşılamak ve üniversite ve araştırma kurumlarıyla gıda endüstrisi arasında işbirliğine katkılarda bulunmaktadır.[18]

---

17 Mohamed Sadek, "Marketing Niche For Halal Food Supply: Framework for the Establishment of an International Halal Food Market", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur s. 4.

18 *The Essence of Halal: The Modern Compendium of Halal Volume I*, Petaling Jaya: Halal Industry Development Corporation Publication, 2011, s. v.

III. Küreselleşme ve Helâl Gıda Algısı'nda Dönüşüm

Küreselleşme olgusunun genişleme göstermesiyle her türlü meta gibi gıda ürünlerinin de dünya çapında zaman ve mekândaki dolaşımı kayda değer bir şekilde artmakta ve bu durum, Müslüman toplumların modernleşmenin çeşitli boyutlarını farklı boyutlarda tecrübe etmelerine yol açmaktadır. Gerek kendi ana vatanlarında, gerekse Müslüman olmayan toplumlarda azınlık konumunda yaşam süren Müslümanların gıda gibi gündelik yaşamın tam da ortasında bulunan bir konuyla yüzleşmelerini gerektirmektedir. Çoğunluk olarak bulundukları toplumda yan yana yaşadıkları Müslüman olmayan azınlık grupları kadar, azınlık konumunda yaşadıkları Müslüman olmayan çoğunluk toplumları içerisindeki yaşamları Müslümanların gündelik gıda tüketimlerinde inançlarının gerektirdiği kural ve düzenlemeleri kurumsal boyutta dikkate almalarını gerektirmektedir. Bu noktada 'ötekini' suçlayıcı bir bağlama eklemlenmemek gerektiği de vurgulanmalıdır. Yani, Malezya bağlamı sınırları içerisinde kalarak söylemek gerekirse, örneğin İngiltere'de karşılaşıldığı üzere[19] modern yaşamın zorlamaları karşısında Helâl gıda üretiminin çeşitli aşamalarında yer almakla birlikte yükümlülüklerini yerine getir(e)meyen Müslüman bireyleri de yasaların yaptırımlarıyla Helâl Gıda süreçlerine dahil etmek hedeflenmiştir.

Öte yandan, Müslüman toplumların bugün yaklaşık bir buçuk milyarı bulan nüfusu ile Helâl Gıda tüketicisi konumunda bulunması, küresel bir ekonomik olgu haline dönüştürmüştür.[20] Müslüman bireyin normal şartlarda herhangi bir ürünü tüketebilmesinin şartları bugünkü üretim koşullarında komplike bir hâl almıştır. Öyle ki, gıda üretimi, firma kimliği ve benzeri hususlar tek başına bireyin karar süreçlerinin dışında kendine özgü bir kurumsal rasyonalite içerisinde işlemektedir. Bu bağlamda, sadece halkının büyük bölümü Müslüman olan ülkeler değil, aynı zamanda Helâl Gıda'yı gelişmekte olan yeni bir sektör olarak değerlendiren ve küresel bir piyasası olması dolayısıyla yatırımlara öncelik tanıyan Kuzey Amerika, Avrupa, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerin de içinde yer aldığı dikkat çeker. Bu küresel piyasada, örneğin 2000'li yılların başlarında rakamlarıyla ifade etmek gerekirse uluslararası Helâl gıda ticaretinin 150 Milyar Doları bulduğu ifade edilmektedir.[21]

---

19 Ramon Harvey. (Tarihsiz). *Certification of Halal Meat in the UK,* A Project of the Azhar-Cambridge Programme 2010, s. 6.

20 Johan Fischer. (2011). *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*, New York: Palgrave Macmillan, s. 1.

21 Fischer, s. 2; Mian N. Riaz&Muhammad M. Chaudry. (2004). *Halal Food Production*, Boca Raton: CRC Press, s. 31, 51; Ahmad Sarji Abdul Hamid. (2006). "Food Security from the Islamic Perspective", In *Food and Technological Progress: An Islamic Perspective*, (eds.) Shaikh Mohd. Saifuddeen; Shaikh Mohd. Salleh; Azrina Sobian, Selangor: MPH Group Publishing, s. 13.

Bu anlamda Helâl Gıda kavramının küreselleşmeye paralel olarak gelişme gösteren ülkeler ve bölgelerarası gıda ticaretindeki artış ve yaygınlaşma nedeniyle uluslararası arz-talep dengesinin doğurduğu 'ekonomik değer' genel anlamıyla ifade etmek gerekirse Müslüman olmayan ülkeler için de bir gerçekliğe oturmaktadır. Konunun bu ekonomik bağlamı, örneğin Malezya gibi, halkının kahir ekseriyeti Müslüman olan ülkelerdeki sosyo-ekonomik gelişmeye paralel olarak ortaya çıkan "alım gücündeki artış", "orta sınıflaşma eğilimlerinin yükselişi" ve "nüfus artışı" gibi faktörler nedeniyle göz ardı edilemeyecek bir ekonomik kaynak potansiyeli oluşturmaktadır.[22] Bu nedenledir ki, ulus aşırı gıda şirketleri Müslüman toplumlardaki bu ekonomik potansiyeli değerlendirme konusunda herhangi bir tereddüt duymamakta, aksine bu alanı son derece 'kârlı, yeni bir piyasa' olarak algılamaktadırlar.[23]

Küreselleşmenin karakteristikleri temelinde düşünüldüğünde, Helâl Gıda'nın üretiminden tüketimine değin geçen tüm süreçlerin bir tek ülkenin tekelinde kalmayıp, ürün türlerine bağlı olarak bölgesel ve küresel boyutlara haiz olduğu görülmektedir. Örneğin çeşitli Arap ülkelerinin Kurban ürünleri dahil et ihtiyaçlarını Avustralya, Yeni Zelanda gibi yönetimi ve nüfusunun çoğunluğu itibarıyla İslam'la ilişkili olmayan bir ülkeden temin etmesi veya Çin ve Japonya gibi Budist ağırlıklı bir sosyo-dini yapıya sahip seküler ülkelerde yaşayan azınlık konumundaki Müslümanların Helâl Gıda tüketimlerini karşılamak amacıyla Malezya ve Endonezya'dan ithal etmeleri buna örneklik teşkil etmektedir. Bu anlamıyla tüketim süreçlerinde Helâl Gıda olgusu sıradan bir Müslüman bireyin geliştirdiği bir tüketim davranışı olmanın çok ötesinde sosyal ve ekonomik açılımları içinde taşımaktadır.

Küreselleşme süreçlerine Malezya'nın Helâl Gıda olgusunu kurumsallaştırmasının da bir tesirinden söz etmek mümkün. Bu bağlamda, Malezya hükümetlerinin öncellediği, sadece ülke sınırları içerisinde kalmayıp, aynı zamanda küreselleşmesi konusunda da istikrarlı bir karar mekanizmasını işlettiği görülür. Bu anlamda, yaklaşık olarak son otuz yıldır Malezya'da uygulanan Helâl Gıda uygulamaları Birleşmiş Milletler tarafından dünya çapındaki uygulamalar arasında en iyi örnek seçilmiş ve 1997 yılında Cenova'daki toplantıda 'Helâl' kelimesi kullanımı kabul edilmiştir.[24] Bunda hiç kuşku yok ki, ülke içinde üretilen ve ithal edilen tüm ürünler üzerinde otorite makamında sadece bir tek kurumun varlığı yadsınamaz. Ayrıca, 2004 yılında dönemin Başbakanı Abdullah Badawi tarafından

---

22 Ali Chawk (Abdullahi Ayan)**,** "Population Dynamics, Security and Supply of Halal Food", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), s. 2.

23 Fischer, s. 19.

24 Abdul Manaf Bohari1, Cheng Wei Hin1, Nurwahida Fuad, The competitiveness of *halal* food industry in Malaysia: A SWOT - ICT analysis, *Geografia: Malaysia Journal of Society and Space*, 9 Issue 1 (1-9), 2013, S. 1.

Malezya Uluslararası Helâl Fuarı (MIHAS) bu girişimlerden biri olarak hatırlanmaktadır.[25] Malezya'da bir devlet politikası olarak ele alınan Helâl Gıda olgusu sadece 'gıda' alanını da kapsamadığı gibi konunun uluslararası boyutta ele alınması konusunda da bir niyet ve somut adımlar atıldığı görülmektedir. Hükümet organları birbirinden bağımsız çeşitli departmanları Helâl Gıda konusunda ortak çalışmalar yapmaları konusunda teşvik etmektedir. Örneğin SIRIM, Sağlık Bakanlığı ve çeşitli İslami kurumlar arası işbirliğinin sadece gıda alanında değil, sosyal yaşamın her alanında karşılık bulacak bir işbirliği gerçekleştirmeleri beklenmektedir. Bu yöndeki girişimlerin küresel bir karşılığı olması konusunda özellikle 'İslam' Bankacılığı örneğinden hareketle vaki olan niyet uluslararası kuruluşlarla işbirliği sayesinde Dünya Helal Gıda ve Gıda Yönetimi şeklinde kurumsallaşmanın gündeme getirilmesi taraftarıdır.[26]

IV. Gündelik Yaşamda Helâl Gıda

Gündelik toplumsal yaşamda yeme içme edimi ve bu edimle şu veya bu şekilde bağlantılı alanları içermesi nedeniyle Helâl Gıda olgusu önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte, Malezya örneğinde görüldüğü üzere Helâl Gıda sertifikalandırması sadece gıdalarla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda temizlik, sağlık, eğitim, bankacılık vb. gıda dışı alanlarda da yaygın bir karşılık bulmaktadır.[27] Sıradan bir bakkal dükkânından, lokantaya, beş yıldızlı otelden, dev marketlere kadar çok çeşitli mekânlarda satışa veya hizmete sunulan yiyecek ve içecekler Helâl logosu taşımak zorundadır. Paketlenmiş ürünlerde Helâl Logosu yer aldığı gibi, örneğin lokantalar gibi hizmet sektöründeki mekânlarda 'Helâldir' ibaresi yaygın bir şekilde yer almaktadır. Bununla birlikte, Müslüman kimliğini açıkça izhar eden Malayların veya Müslüman Hintliler ve Pakistanlıların işlettiği lokantalar ve kafelerde müşteriler böylesi ibareleri aramak zorunda hissetmemektedirler.

Öte yandan, bir başka dikkat çeken husus, özellikle Malay Müslümanları Helâl olmayan gıdaların satışının gerçekleştirildiği peronlara girişinin yasak oluşudur. Bu uygulama, Müslüman ve Müslüman olmayan ayrımının mekansal anlamda kamusal alandaki karşılığıdır. Gıda üretimi, dağıtımı vb. süreçleri çerçevesinde ortaya çıkan hukuki, toplumsal ve kültürel açılımların birbirine eklemlenmiş olarak var olduğu gözlemlenmektedir.

Kamusal alanda Malay Müslümanların Helâl olmayan gıdalara ulaşımını sağlayan bir mekanizma söz konusudur. Bu anlamda, örneğin, dev alışveriş merkezlerinde içki, domuz eti gibi ürünlerin sergilendiği ve satıldığı reyonlara

---

25 Fischer, s. 1.

26 Ahmad Sarji Abdul Hamid, (2006). "Food Security from the Islamic Perspective", In *Food and Technological Progress: An Islamic Perspective*, (eds.) Shaikh Mohd. Saifuddeen; Shaikh Mohd. Salleh; Azrina Sobian, Selangor: MPH Group Publishing, s. 14.

27 Fischer, s. 1-2.

girişleri konusunda kabul görmüş bir 'yasak' olduğu gibi, bu reyonlarda çalışan görevliler Müslüman olduğu aşikâr Malayların reyonlara girdiklerini fark ettiklerinde dışarı çıkmaları yolunda uyarıda bulunmaktadırlar. Bu noktada, söz konusu reyonların Malay Müslümanlara satış yapmalarının kanunen yasak olduğu konusunda bir 'toplumsal sözleşmenin' varlığından öte, yasalarla belirlenmiş bir durum mevcuttur.

Bu bağlamda, Malezya gündelik toplum yaşamından bir örnek vermekte yarar var. Örneğin, bir Malay Müslüman için, içeriği Helâl olan bir gıdanın, Çinli bir aşçı tarafından hazırlanması sorun teşkil edebilmektedir. Çinli aşçı, içeriği Helâl olan ürünü pişirme sürecinde, daha önce domuz eti gibi 'haram olan' bir ürünü pişirdiği tava veya tencereyi kullanması halinde Müslüman bireyin tüketeceği ürün Helâlliğini yitirmiş olmaktadır. Bu toplumdan bir başka örnek ise tüketim nesnesi değil, bir araç üzerinden 'Helâl' olgusunun ortaya konulmasıdır. İkinci el beyaz eşya satan bir dükkânda benzer tipte buzdolabı fiyatları arasında kayda değer bir farkın olması, söz konusu iki benzer buzdolabının bir önceki kullanıcılarının Müslüman ve Müslüman olmaması ile ilintilidir. Satıcı, Müslüman bir müşteriye bu ürünü satarken, bir önceki kullanıcısı Müslüman olan buzdolabını yüksek fiyattan satmaktadır. Müşterisine, diğer ürünün fiyatının düşük olmasının sebebini açıklarken, ilk kullanıcının Çinli olduğunu ve kuvvetle muhtemel buzdolabında 'Helâl olmayan' ürünler bulundurduğu şeklinde olmaktadır.[28]

Başkent Kuala Lumpur'da Helâl Gıda ürünleri sunan lokantaları içeren bir rehber bulunmaktadır. "Halal Food: A Guide to Good Eating"[29] başlığını taşıyan bu çalışma turistlere rehber olması açısından tasarlanmış. Turizm sektöründe rehberlerin seküler çerçevede olduğu düşünüldüğünde, Malezya'da böylesi bir rehbere olan 'ihtiyaç' konunun önemsendiğini ortaya koymaktadır.

V. Helâl Gıda Uygulamasındaki Karşılaşılan Güçlükler veya Zaâfiyet

Helâl Gıda konusunu akademik boyutta işleyen çeşitli eserlerde, konu genel insan sağlığı, insanın çevresine karşı yükümlülüğü vb. boyutlarda işlenerek İslam Hukuku'nda gıda tüketimi konusundaki açılımlara geniş bir yer açılmaktadır. Helâl Gıda uygulamalarının temelde gıda kontrolünü öngörmekle birlikte, yukarıda ifade edilen söylemin gerçek hayatta karşılığını bulabileceği kimi alanlarda hüküm vermekten kaçındığına tanık olunmaktadır. Söz konusu bu akademik metinlerde yeme-içme ediminin insanın yaşamında diğer etkinlikleri üzerindeki etkisi üzerinde durularak Müslümanın iyi/temiz gıda yemesi ve 'yasaklananlardan da' kaçınmasına atıf yapılır. Söz konusu bu metinlerde kasıt, İslam'ın genel temizlik anlayışının dışında bir vurgu dikkat çekmektedir ki, bu husus belki çok daha etkin bir şekilde 'Helâl' gıdaların tüketimiyle söz konusu edilebilecek mahiyet taşımaktadır. Bu

[28] Bir Türk öğretim görevlisinin yaşadığı tecrübeden aktarılmıştır.
[29] KasehDİa Publication House, Kuala Lumpur, 2003.

noktada, Malay Müslümanların mutfak kültüründe ağırlıklı olarak yer alan kızartma, yağlı ürünlerin 'Helâl' çerçevesinde olmakla birlikte, günün genel sağlık standartlarınca kabul edilebilirliği şüphelidir, hatta bugün Malezya toplumunda göz ardı edilemeyecek boyutlardaki obezite, yüksek tansiyon, kalp vb. rahatsızlıkları dikkate alındığı kabul edilebilirliğinden söz etmek mümkün değildir.[30] Bu husus, yani sağlıklı beslenme konusunda uzmanlarca giderek yoğun bir şekilde kamuoyunda tartışılmaktadır. Akademisyenlerin de Müslüman kitlelerin sadece 'helâl' gıdayı değil, aynı zamanda güvenli ve nitelikli gıdayı gözetmeleri konusunda vurguları dikkat çekicidir.[31]

Biraz daha açarsak, örneğin, genel temizlik kuralları çerçevesinde ele alındıkta, özellikle aralarında Müslüman kitlelerinde bulunduğu turistlerin, kamusal alanlardaki yeme-içme mekânlarındaki hijyen sorununu sıklıkla vurguladıkları dikkat çeker. Burada Malezya'da temizlik konusunda toptancı bir zaafiyetin olduğunu söylemek yerine, çeşitli coğrafyalardan gelen Müslüman bireylerin ve grupların temizlik kültürleri ile Malezya toplumu içerisinde, konumuz bağlamında Malay Müslümanlar kastedilmektedir. Genel temizlik konusundaki kültürel eğilimleri arasında bariz bir fark göze çarpmaktadır. Bu farklılaşmanın, yeme içme mekânlarının içinde bulunduğu koşullar bağlamında düşünüldüğünde gene dışarlıklı kesimlerin bu mekânlara yönelik eleştirel yaklaşımları bu mekanlarda gıda tüketimleri üzerinde caydırıcı bir etki yapmaktadır. Dolayısıyla JAKIM gibi İslam hukukunu uygulama süreçlerinde önemli rol alan resmi kurumların Helâl Gıda konusundaki açılımlarının, yaptırımlarının yukarıda özellikle akademisyen çevrelerce dile getirildiği üzere her alanı kapsayıcı olduğunu söylemek güç. Burada İslam'ın domuz eti, alkollü içecekler vb. gibi sınırlı bazı alanlardaki çok açık hükümleri dışında Müslüman kitlelerin kültürel temizlik bağlamında ayrıştıkları görülmektedir.

Sonuç Yerine

Malezya'da tüketiciye ulaşıncaya kadar geçen gıda üretimi süreçlerinin İslami ilkeler çerçevesinde yapılaşması devlet kurumları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu kurumların başında Helâl Endüstrisi Kalkınma Ofisi'nin sorumluluğuna verilen bu yapılaşmada çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde rastlanması mümkün olmayan çok çeşitli ürünlerin 'Helâl Gıda Sertifikasyonu' yürürlüğe konmuştur.

---

30 Norkumala Binti Awang. "Makanan Dan Pemakanan Halal: Kerangka Fahaman dan Cabaran Utama di Malaysia", Seminar: Kemelut Pemakanan Halal: Ke Arah Penyelesaian, Institute Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 24-25 April 2012, Dewan Besar IKIM, Kuala Lumpur, s. 4.

31 Mohd. Saifuddeen bin Shaikh Mohd. Salleh. "Aspects of Food Safety: From Perspective of Islam", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur s. 7, 9.

Helâl Gıda uygulamasının tüm vecheleri ile ele alındığında önemli bir sektör olduğu görülür. Bunun en önemli nedenlerinden biri, hiç kuşku yok ki, Helâl Gıda olgusunun sadece hazır gıda ürünleriyle sınırlı olmayıp, tüm üretim süreçlerine, hazırlık ve depolama gibi ürünlerin iç ve dışsal özelliklerini de içerek boyutlara sahip olmasıdır.[32]

Bu uygulama, ülkede sadece Müslümanların gıda tüketimlerini herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde gerçekleştirmelerine neden olurken, aynı zamanda sertifikalandırma süreçlerinin sadece belli bir kurum marifetiyle gerçekleştirilmesinin de faydası görülmektedir. Günümüzde örneğin İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde Helâl Gıda konusunda yaşanan 'sertifikalandırma' konusunda otoritenin olmaması, aksine 'gönüllü' birliklerin bu işi üstlenmiş olmasından doğan sıkıntılar hatırlandığında[33] Malezya örneğinin istikrarından söz edilebilir.

KAYNAKÇA

Abdul Manaf Bohari1, Cheng Wei Hin1, Nurwahida Fuad, The competitiveness of *halal* food industry in Malaysia: A SWOT - ICT analysis, *Geografia: Malaysia Journal of Society and Space*, 9 Issue 1 (1-9), 2013.

Ahmad Sarji Abdul Hamid. (2006). "Food Security from the Islamic Perspective", In *Food and Technological Progress: An Islamic Perspective*, (eds.) Shaikh Mohd. Saifuddeen; Shaikh Mohd. Salleh; Azrina Sobian, Selangor: MPH Group Publishing.

Ali Chawk (Abdullahi Ayan)**,** "Population Dynamics, Security and Supply of Halal Food", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), (pgs. 7).

Gaik Cheng Khoo. (2009). "Reading the films of independent filmmaker Yasmin Ahmad: Cosmopolitanism, Sufi Islam and Malay Subjectivity", In *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore*, (ed.) Danial P.S.Goh, Matilda Gabrielpillai, Philip Holden and Gaik Cheng Khoo, London: Routledge.

Halal Food: A Guide to Good Eating, KasehDİa Publication House, Kuala Lumpur, 2003.

[32] Faical Krichane, "Role of the Private Sector in Establishing Food Security in A Muslim Society", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), s. 23.

[33] Harvey, s. 7.

Not: Bu makale, Yüksek Öğretim Kurumu'nun desteğiyle hazırlanmıştır.

Halal Guide Book-Guide For Food Producers, Kuala Lumpur: Halal Industry Development Corporation (HDC), 2010.

Faical Krichane, "Role of the Private Sector in Establishing Food Security in A Muslim Society", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM).

Foong Ling Choy. (1968). *Suggested Criteria as Framework for the Selection of Guiding Educational Factors Toward National Integration and Development in the Newly Emerging Countries With Special Application to Malaysia*, PhD Dissertation, The University of Iowa.

J. M. Gullick, *Malay Society in the Late Nineteenth Century: The Beginnings of Change*, Oxford University Press, Second Impression, Singapore, 1991.

Johan Fischer. (2011). *The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market*, New York: Palgrave Macmillan.

Maila Stevens, (2006). Family Values and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia, In *Women's Studies International Forum*, Vol. 29, Issue 4, July-August, (syf. 354-367).

Mehmet Özay. "Malezya'da Din-Devlet İlişkisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 2, No. 1, Mart 2013, Karabük Üniversitesi, (syf. 106-128).

Mian N. Riaz&Muhammad M. Chaudry. (2004). *Halal Food Production*, Boca Raton: CRC Press.

Mohd Amri bin Abdullah, "Penguatkuasaan Undang-Undang: Pengalaman Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)", *Seminar Kemelut Pemakanan Halal: Ke Arah Penyelesaian*, IKIM, 24-5 April 2012, Kuala Lumpur.

Mohd. Saifuddeen bin Shaikh Mohd. Salleh. "Aspects of Food Safety: From Perspective of Islam", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur.

Nik Mustapha Nik Hassan. "The Concept of Food Security in Islam", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), (syf. 1-10).

Mohamed Sadek, "Marketing Niche For Halal Food Supply: Framework for the Establishment of an International Halal Food Market", In *Seminar on Food Security From the Islamic Perspective*, 29-30 May 2001, Organized by Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), Kuala Lumpur, (pgs. 1-21).

Noriah Ramli, "Legal&Administrative Regulations in Halal Production", In *The Essence of Halal: The Modern Compendium of Halal Volume I*, Petaling Jaya: Halal Industry Development Corporation Publication, 2011.

Norkumala Binti Awang. "Makanan Dan Pemakanan Halal: Kerangka Fahaman dan Cabaran Utama di Malaysia", Seminar: Kemelut Pemakanan Halal:

Ke Arah Penyelesaian, Institute Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 24-25 April 2012, Dewan Besar IKIM, Kuala Lumpur, (pgs. 1-19).

Ramon Harvey. (tarihsiz). *Certification of Halal Meat in the UK*, A Project of the Azhar-Cambridge Programme 2010.

The Essence of Halal: The Modern Compendium of Halal Volume I, Petaling Jaya: Halal Industry Development Corporation Publication, 2011.

İBN HALDÛN FELSEFESİNDE TABİAT-İNSAN İLİŞKİSİ*

Ali Kürşat TURGUT**

Özet

İnsanın yaratılma sürecine bakıldığında onun yapısında önemli ölçüde tabiattan unsurlar olduğu görülür. İnsanın tabiatla iç içe olma durumu hem Kur'an'ın hem de klasik İslam kaynaklarının vurguladığı bir husustur. Bu özellikle İslam filozofları ve kelamcılarının, eserlerinde dikkat çektiği önemli bir noktadır. Bu makale, tabiatın insan üzerindeki etkilerini İbn Haldûn merkezinde ele almaktadır. İbn Haldûn'un mezkûr konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce, konunun Kur'an'daki zeminine ve diğer bazı İslam düşünürlerinin bu meseledeki görüşlerine kısaca değinilecektir. Bu da bir anlamda İbn Haldûn'un aynı konuda etkilendiği kaynaklar hakkında fikir vermesi açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Kur'an, İnsan, Tabiat.

THE RELATIONSHIP BETWEEN NATURE AND HUMAN BEING IN IBN KHALDUN'S PHILOSOPHY

Abstract

When the process of creation of human being is examined, the significant components from the nature can be seen in his character. The condition of coalescing between human being and the nature is an issue that is emphasized both by the Qur'an and the classical Islamic sources. This is an important point that particularly muslim philosophers and theologions paid attention in their books. This article deals with the influences of nature on human being by focusing on the thought of Ibn Khaldun. Before evaluating Ibn Khaldun's approaches on the issue, the basis of the issue in the Qur'an and some muslim thinkers' ideas on that topic will be briefly mentioned. This has also, in one sense, importance in terms of giving an idea about the sources which affected Ibn Khaldun the same subject.

Key words: Ibn Khaldun, Qur'an, Human being, Nature.

---

* Bu makale, 1-3 Kasım 2013 tarihinde Çorum'da düzenlenen '*Uluslararası İbn Haldun Sempozyum*'unda aynı başlıkta sunulan tebliğin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Ün., İlahiyat Fak., İslam Felsefesi ABD. Öğrt. Üyesi, akursat01@hotmail.com

Giriş

Kur'an-ı Kerim, ilk insanın yaratılışından bahsederken, bu yaratmanın belli safhalar sonucunda meydana geldiğini vurgular. Kur'an, insanın oluşumunu bir süreç içerisinde işlerken, bunun hem insan türü, hem de anne karnındaki bebek için de geçerli olduğunu zikretmektedir. Kur'an'da insanın yaratılışını anlatan ayetlerde, maddeden ruhsallığa doğru bir tekâmül sürecinin işlediği de görülmektedir. Söz konusu ayetlerde evreler halinde yaratmadan, topraktan başlayarak, insanın akıl ve bilinç sahibi son varlık (*halîfe*) olarak ortaya çıkışına kadar devam eden uzun bir evrime işaret edilmektedir. Bu süreç içinde insan, önce maddi bir varlık olarak gelişimini tamamlamakta, sonra da kendisine ruh üflenerek *insan*lığa kavuşturulmaktadır.[1]

Evreler halindeki bu yaratmaya, şu ayet işaret etmektedir: "*Nitekim Allah sizi evreden evreye geçirerek yarattı."*[2]

Yaratma sürecinin takip ettiği evreleri Secde Sûresi 7. ayetten itibaren takip edebiliriz: "O yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır. Nitekim insanı yaratmaya (daha sonra nesil olarak çoğalmaya imkân tanıyan/ سُلَالَةٍ) çamurdan başladı (1.evre). Sonra (ثُمَّ) onun neslini basit bir sudan yaratmaya devam etti. Daha sonra da (ثُمَّ) farklı bir seviyeye yükseltti (سَوَّاهُ) ve ona kendi ruhundan üfledi. (Bütün bu aşamaları algılayıp anlamanız için) size işitecek bir kulak, görecek bir göz ve gönül (الْأَفْئِدَةَ) verdik…"[3]

İnsanın topraktan yaratıldığını (خَلْقَهُ) söyleyen bölüm, insanın yaratılma aşamalarından botanik döneme işaret etmektedir. Bunu başka ayetlerde de görmek mümkündür: *"Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirerek yarattı*"[4] ayetinde olduğu gibi. Bu botanik dönemden hayvanî döneme geçişin, şekil değişikliğinden ziyade yapısal (genetik) bir değişim olduğunu göstermek üzere ayette جَعَلَ fiili kullanılmaktadır. Kur'an ayetlerinin ilk insanın yaratılışını işlediği ayetlerde, onun oluşumunda toprak-su-hava gibi tabiat unsurlarına dikkat çekilmesi ve insanın yaratılışından itibaren maddi çevresi (tabiat) ile yakından irtibat halinde olması ayrıca önem arz etmektedir.

O halde insan, doğada tek başına tecrit olmuş, diğer varlıklarla hiç bir bağı olmayan bir mahlûk değildir. Onun, canlı-cansız var olanların tamamıyla değişik şekillerde ilişkisi bulunduğundan, yine o, canlı-cansız varlıkları inceleyip anlayabilmekte, sonuçta da onları anlamlandırıp açıklayabilmektedir. Kur'an'ın

---

1 Ş. Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Lotus yay., Ankara 2010, 2.Baskı, s. 128.

2 Nûh, 71/14.

3 Secde, 32/7-9.

4 Nûh, 71/17.

taltif ederek insanın nev-i şahsına münhasır bir canlı olması yani orijinal bir varlık olması, onun sadece maddi yönüyle değil aynı zamanda manevi tarafıyla da ilgilidir. Ayrıca mezkûr özelliklerinin yanında, insanın sosyal bir varlık olduğu vasfı da, ona farklı bir ayrıcalık kazandırmaktadır. O, topluluk halinde yaşayarak doğayı, hayatı ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde değiştirme özelliğine sahiptir.[5]

Kur'an'ın tabiatın (toprak, su ve havanın) insanın maddi yönü üzerindeki etkisine bu şekilde dikkat çekerken, onun insan mizaç ve karakterine de herhangi bir tesirinin söz konusu olup olmadığına da kısaca değinmemiz gerekmektedir. Meseleyi İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) temel kavram olarak seçtiği bedevi-arap kelimesinden hareketle ele alacak olursak; Allah Teâlâ, bedevi insanı anlatırken kullandığı (el-'Arâb) terimi, onun mizacı yönüne atıfta bulunmaktadır. 'Arâb kelimesi 'a-r-b kelimesinin çoğulu olup, 'çölde (bâdiye) yaşayanlara verilen bir isim'dir.[6]

Kur'an-ı Kerim'de 'el-'A'râb' kelimesi, çölde yaşayan Araplar (bedevi) için kullanılmaktadır. Onların özelikle Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği dine karşı tutumlarını ele alırken, aynı zamanda bedevi Arapların karakterleri hakkında da bazı ipuçları vermektedir. Konuyu örnekle açıklamaya çalışacak olursak; Allah-u Teâlâ, Tevbe suresi 97. ayette; "Bilesiniz ki göçebe Araplar (bedeviler), nankörlük ve iki yüzlülük hususunda çok daha ileri düzeydedir…" şeklinde bedevi Araplar'ın karakterini ifade etmektedir. İmam Mâturîdî, yukarıdaki ayette onların nankörlük ve iki yüzlülükteki aşırılığını tefsir ederken, şehir halkıyla bedevileri bu açıdan mukayese eder. Şehir halkının ayetleri, delilleri dinlediklerini ve şehirlilerin sevgi, muhabbet ve şefkat ehli kimselerle kaynaştığını; fakat bedevi Arapların ayetleri ve delilleri dinlemedikleri gibi, onların sevgi ve muhabbet ehli insanlarla da kaynaşmadıklarını zikreder. İmam Mâturîdî, bedevi Arapların şehir halkına göre kalplerinin daha katı ve gönüllerinin daha dar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bedevilerin, şehirlere edep öğrenmek için gitmediklerinden dolayı onların kaba olduğunu söyleyen Mâturîdî, yine onların aşırı cehaletle vasıflandırıldıklarını vurgulamaktadır.[7]

---

5 Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992, s.198-202.

6 Râğıb Isfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, (thk.: Muhammed Halil 'Aytânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 331; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1414, 3. Baskı, I-XV, c. I, s. 586-587.

7 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, (thk.: Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2006, I-17, c. 6, s. 437; Fahruddîn Râzî de bu ayeti tefsir ederken, bedevilerin vahşi hayvanlara benzediği söyler. Râzî, sıcak ve kuru havanın onların üzerinde hâkim olduğunu, bu iklim şartlarının onların kibrini, gururunu ve kararsızlığını artırdığını belirtir. Râzî, bedevilerin herhangi bir siyasetçinin hâkimiyeti veya kontrolü altında olmayıp, istedikleri gibi yaşadıklarını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Fahruddîn Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401/1981, c. XVI, s. 169 vd.

Kur'an'ın insanın gerek bedensel gerekse mizacı yönündeki bu ve benzeri açıklamaları, insanın tabiatla yani onun yaşadığı yer ve iklim şartlarıyla çok sıkı bağ içerisinde olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Kur'an ayetlerinin bu minvaldeki vurguları pek çok İslam düşünürünün konu hakkındaki görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Şimdi İbn Haldûn'un insan-tabiat ilişkisi üzerindeki düşüncelerine geçmeden önce, onun seleflerinden bazılarının aynı mesele hakkındaki fikirlerine yer vermeye çalışacağız.

1- Bazı İslam Filozoflarına Göre İnsan-Tabiat İlişkisi

Kâinat ile insan arasındaki ilişkinin temeli, ilk dönemlerden itibaren pek çok düşünür tarafından yapılan meşhur bir analojiye dayanır. Burada, mikro kozmos olan insan, makro kozmos olan evrene benzediği ana tema olarak işlenir. Bu analoji modern döneme gelinceye kadar birçok filozof tarafından kullanılagelmiştir. Müslüman düşünürlerin insanın bedeni ve ruhi yönünü tabiatla ilişkilendirmesi, hem Kur'an'ın hem de İlkçağ düşünürlerinin bu konuya yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın konuyu nasıl temellendirdiğini daha önce zikrettiğimiz için meselenin İslam düşünürleri tarafından nasıl ele alındığına kısaca değinmeye çalışacağız. Konuya başlangıç olması açısından, İslam tıbbını belli oranda etkileyen Galen'in (ö. 200 ?) insan-tabiat ilişkisi hakkındaki görüşlerine temas etmeyi uygun görüyoruz. Galen'in tabiat anlayışında büyük ölçüde Aristo'nun görüşleri hâkimdir. Galen, dört unsur (ateş, hava, su ve toprak) ile dört keyfiyetin (soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık) ahlât-ı erbaayı (dört ahlât-kan, balgam, sarı safra ve kara safra) meydana getirdiğini öne sürmektedir. Bu ahlâtlardan her birinin, iki unsur ve keyfiyetle ilgili ve öteki ahlât ile aynı anda olmayan niteliklere sahip olduğunu belirtir. Ona göre dört ahlât, hayat faaliyetinin temelini teşkil eder; yani her şahıs, bedeni yapısının temelini teşkil eden ahlâtın o veya bu şekilde karışmış olmasına göre özel bir mizaca sahip olur. Dahası, dört ahlât arasındaki denge ve uyum her durumda özel bir dengesizlik tipine eğilim duyar; bu yüzden bazı kimseler flegmatik, bazıları melankolik… vs. mizaçlı olurlar. Bunun yanı sıra her mizacın, her şeyin doğuştan sahip olduğu tabii ısıya ek olarak kendine özgü bir ısısı vardır.[8]

Galen'in burada özetlemeye çalıştığımız görüşlerinde, tabiatın (dört unsur ve keyfiyetin) insan bedeni ve mizacı üzerinde nasıl bir tesiri olduğunu görebilmekteyiz. Galen'in bu düşüncelerinden etkilenen pek çok müslüman düşünür, tabiatın insan bedenine yaptığı etkinin yanında onun mizacına olan tesirinin de olduğunu söylemektedirler. Örneğin; Kindî (ö. 252/866), insanların ahlakî yapılarının (karakter) farklı oluşunu, gezegenlerin hareketleri ve iklim farklılıklarıyla ilişkilendirir. Genel olarak ay-altı alemdeki her çeşit oluş ve

[8] Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, (*İslam ve Bilim*, çev.: İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 160; Ayrıca bkz.: İlhan Kutluer, 'Câlînûs', *DİA*, c. 7, İstanbul 1993, ss. 32-34.

bozuluşun yakın etkin (fail) sebebi gezegenlerdir. Buna göre, gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, bir araya gelme ve ayrılma durulma; bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlakta da bir farklılık olmaktadır. Mesela; ekvator bölgesinde yaşayan insanlar öfkeli ve saldırgandır; aşırı derecede öfkeli (heyecanlı) ve şehvet güçleri de fazla olduğundan düşünceleri daima değişkendir. Buna karşın soğuk iklim kuşağındakiler sabırlı, vakarlı (heyecansız), dayanıklı, cinsi ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Normal bir mizaca sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür. Aralarından araştırma yapan ve düşünce üreten çok çıkar, ahlakları da normaldir.[9]

İslam âlimlerinin bir kısmı eserlerinde, yeryüzünün bölgelerinin ve havasının insanları ve diğer canlıları etkilediği konusunda yer yer görüş belirtmişlerdir. İbn Haldûn *Mukaddime* adlı eserinde, isminden zaman zaman bahsettiği Mesûdî (ö. 346/957), örnek olarak Türk'lerin yaşadığı bölgenin onlar üzerindeki etkilerini şu şekilde anlatır: Türk toprakları buradaki insanların yüz şekillerini etkilemiş, gözlerinin küçülmesine yol açmıştır. Hatta develeri de aynı etkiye maruz kalmış; bacaklarının kısalmasına, boyunlarının kalınlaşmasına ve tüylerinin beyazlaşmasına sebep olmuştur. Ye'cüc Me'cüc toprakları da onların fiziki görünümlerini etkilemiştir. Bildiğimiz kadarıyla diyor Mesûdî, dünyanın doğu ve batısındaki insanlarda bu tür etkiler tespit edilmiştir.[10]

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), evren ile insan arasındaki benzerliği 'bazı hükemânın büyük âlemdeki her şeyin insan bedenindekinin yani küçük âlemdekinin benzeri olduğunu söylediklerini' sözünden hareketle ele almaktadır. Bağdâdî ayrıca insanın işitmesi ve görmesini güneş ve aya benzetir. Ona göre insan duyuları yıldızlardan daha değerlidir. İnsanın azaları sonunda yeryüzünün cinsinden toprak olur. İnsanda su cinsinden ter ve diğer bedensel rutubetler vardır. Yine insanda hava cinsinden koku ve nefes vardır. İnsanın safrası, ateş cinsindendir. Terleri yeryüzündeki nehirler gibidir. Nehirlerin akmasını andırır bir şekilde insanın mesanesi, bedenin kaplarındakilerin döküldükleri denizler mesabesindedir. Kemikleri yeryüzünün kazıkları olan dağlara benzer. Uzuvları ağaçlar gibidir. Zira her ağacın yaprakları ve meyveleri olduğu gibi aynı şekilde her uzvun fiili ve tesiri vardır. Beden üzerindeki kıllar yeryüzündeki otlar, bitkiler mesabesindedir. İnsan

---

9 Yakup b. İshak b. es-Sabbâh el-Kindî, 'Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine', ('*Felsefî Risâleler*'adlı eser içinde, çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2006, Klasik yay., s. 219-220.

10 Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûc ez-Zeheb ve Me'âdinü'l-cevher*, (thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Daru'l-fikr, 5. Baskı, I-II, Beyrut 1973, c. I, s. 152 vd.; Altın Bozkırlar, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yay., 2. Baskı, İstanbul 2011, s. 119 vd.

diliyle bütün hayvanların seslerini çıkarabilir. Bütün hayvanların yaptıklarını da yapabilir.[11]

Bağdâdî'nin insan vücuduyla yeryüzü şekilleri arasında benzerlik kurması, dikkat çekici olmakla birlikte, düşünürün insanı tabiatın bir parçası olarak da görmesi bakımından önemlidir. Gazzâlî (ö. 505/1111) de insanı oluşturan unsurların evreninkiyle benzerlik gösterdiğini vurgulayan bir diğer düşünürdür. Dünyanın alt tabakalarında toprak, taş ve diğer sağlam malzeme bulunur, üst kısımlarında su ve hava vardır. Yine bir binanın temelinin taş gibi sağlam, üst yapısının da ahşap gibi, taşa nispeten, zayıf yapılardan oluşur. Gazzâlî âlemdeki bu unsurların insanda da mevcut olduğunu; onun da vücut çatısının kemikler, üst yapısının ise hafif öğelerden oluştuğu şeklinde analojiyle açıklamaya çalışır.[12]

Endülüslü büyük filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1185) meşhur eseri *Hayy b. Yakzân*'da insanın meydana gelişi ile ilgili iki varsayımdan bahsederken, ilkinde insan-tabiat ilişkisi konusunda görüşler ortaya koyar. İbn Tufeyl, insanın kendi kendine üremesi hakkında ortaya koyduğu fikrin öncekilere ait olduğunu belirtirken, kendisi de bunun mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu fikre katıldığını ima eder. İbn Tufeyl, romanın kahramanı Hayy'ın hayat yolculuğunda tabiatla iç içe olduğunu çok açık bir şekilde vurgulamaktadır.[13]

XIII. yüzyıl filozof-hekimlerinden İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) de felsefî/teolojik romanı *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (Fâdıl b. Nâtık) adlı eserinde insanın yaratılışını anlatırken, onun bedenini tabiatla ilgili unsurlarla ilişkilendirmektedir. İbnü'n-Nefîs, bu olayı hikâye üslubunda şu şekilde ifade eder:

"Havası ılıman ve bol otlu, ağaçlı ve meyveli bir adada büyük bir sel oldu. Selin akıp geçtiği yerlerin toprakları farklı olduğundan, bu sel sonucunda, değişik yapılardan çok kaliteli bir toprak karışımı meydana geldi. Bu selin bir bölümü, dağın yamacındaki bir mağaraya girdi ve orayı doldurdu. Sel suyu, hareketli ve çok kuvvetli olduğundan, mağarayı kapatacak derecede birçok toprağı ve otu onun ağzına kadar getirmişti. Sonra, sel sakinleşti ve mağara, pek çok toprak çeşidi ve otla doldu. Bu olay, İlkbaharda meydana gelmişti. Yaz geldiğinde ise, mağaranın

---

11 Abdulkâhir b. Tâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn,* Matbaatü'd-Devleti, I. Baskı, İstanbul 1346/1928, s. 34-35; Hüseyin Aydın, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşım,* TDV. Yay., Ankara 2009, s. 13-14.

12 Ebû Hâmid Gazzâlî,, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, (thk.: Fazlı Şadi, İngilizce çevirisi ile birlikte), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 81; Aydın, *a.g.e.*, s. 14.

13 Bkz.: Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî İbn Tufeyl, *Kitâbu esrâri'l- hikmeti'l- meşrikiyye ve Risâletü Hayy b. Yakzân*, yy. 1327/1909; Ayrıca bkz.: Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 73-76.

içindeki maddeler ısındı ve küflendi; sonra mağaradaki toprakla beraber ısınan maddeler içeride oluşan sıcaktan dolayı, dengeli bir karışım haline gelinceye kadar pişmeye devam etti. Bu maddelerin kıvamı yapışkan olup, organların oluşması için de müsait bir yapıya sahipti; bu yapışkan kısımların her parçası, çeşitli toprakların karışımı olduğu için farklılık göstermekteydi. Bundan dolayı karışımın bir kısmı, kalbin tabiatında olduğu gibi sıcak ve kuru; diğer bir kısmı insanın ciğer yapısına benzer biçimde sıcak ve rutubetli; bir kısmı ise, insan kemiklerinin yapısı gibi soğuk ve kuruydu. Yine bu karışımın bir kısmı, insan beyninin yapısı gibi soğuk ve nemli; diğer kısımları ise, insan sinirlerinin ve etinin yapısıyla benzerlik göstermekteydi. Özetle; bu karışım, insanın bütün organlarının yapısına benzer şeyler içermekteydi. Mağarada oluşan yapışkan maddenin her bir kısmının kıvamı, bir organın yapısına uygun ve kendisinden bu organın şekillenebileceği bir özelliğe sahipti."[14]

İbnü'n-Nefîs, Kur'an'da ilk insanın yaratılma sürecini, biraz daha bilimsel bir formatta bu şekilde anlatmaktadır. Mehdi'nin ifadesiyle o, insanı, tabiatın öğrencisi gibi düşünmekte ve insan (muhtemelen diğer bütün canlı varlıklar), farklı madde veya yapıların karışımından meydana geldiğini belirtmektedir.[15]

Buraya kadar genel olarak İslam filozofları ve kelamcılarının tabiatın insan üzerindeki etkilerine dair aktarmaya çalıştığımız görüşleri daha çok insanın bedeni yönüyle ilgiliydi. Bunun yanında tabiatın insan mizacı üzerinde de tesirleri olduğu müsellemdir. Özetle bu konuya da temas edecek olursak; Mesûdî, iklim-insan ilişkisi hususunda görüşlerini temellendirirken, zaman zaman kendinden önceki bazı filozoflardan alıntılar yapmaktadır. Örneğin o, Hipokrat'ın (ö. m.ö. 370) konuyla ilgili şöyle dediğini nakletmektedir: Hava durumlarındaki değişiklik, insanlarda da değişikliklere yol açar. Bu yüzden bazen öfkeli, bazen sakin, bazen kederli, bazen neşeli olurlar. Hava durumu normal seyrinde gittiğinde insanların halleri ve ahlakları da normaldir. Ruhun gücü vücudun mizacına, bedenin mizacı hava şartlarına bağlıdır. Bir soğuyup bir ısınırsa ekinler de bir olgunlaşır, bir ham kalır. Bazen çok olur, bazen az. Bazen sıcak olur, bazen soğuk. İşte insanların yüz şekilleri ve karakterleri de bunlara göre değişir. Hava mutedil olduğunda ekin de mutedildir, insanların suretleri ve karakterleri de.[16]

Mesûdî de Hipokrat'ın görüşleri doğrultusunda iklimin insan üzerinde etkili olduğunu düşünür ve buna göre bazı topluluklar hakkında açıklamalar yapar.

---

14 Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefîs, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968, Arapça metinde s. 4; Ayrıca bkz.: Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 78-79.

15 Bkz.: Muhsin Mahdi, 'İbnü'n-Nefîs'in Theologus Autodidactus Adlı Eseri Üzerine Tahliller', çev.: Ali Kürşat Turgut, *Evrim ve Tasarım*, ed.: Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul 2013, ss. 281-290.

16 Mesûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 231 vd.; *Altın Bozkırlar*, s. 303-304.

Örneğin; Türklerin yaşadığı yerler çok soğuk olduğundan ve güneş vücutlarındaki nemi kurutamadığından, mizaçları soğuktur. Yine ona göre, Araplar, bozkırlarda ve çöllerde yaşamayı tercih ettikleri için, onlar insanların en himmetlisi, hayal gücü en zengin ve komşularına en fazla saygı gösteren onlardır. Mesûdî'nin tabiatın insan üzerinde etkili olduğu yönündeki tespitlerine şu örneği de verebiliriz; ona göre Araplar, Kürdleri ve dağlarda yaşayanları, basık ve engebeli yerlerde yaşayan diğer halkları vahşi saymışlardır, demektedir. Gerçekten de diyor Mesûdî, bu dağlarda ve ovalarda yaşayan halkların ahlakları da, arazileri düz olmadığı için, evlerinin basık veya yüksek yerlerde bulunmasıyla mütenasiptir. Dolayısıyla bu tip yerlerde yaşayan insanların ahlakları ve mizaçları sert ve kabadır.[17]

İbnü'n-Nefîs de yeryüzü şekillerinin insan mizacı üzerindeki etkisiyle ilgili olarak, göçebe insanlar hakkında, özellikle kuzeyde yaşayanlar, onların soğuğun şiddetinden dolayı cesaretli, yine kalplerinin katı ve acımasız olduklarını belirtir. Bunun aksine o, şehirlilerin de cesaretinin az olduğunu ifade etmektedir.[18]

Buraya kadar İbn Haldûn'dan önceki bazı düşünürlerin tabiat-insan ilişkisi konusundaki görüşleri özetle verilmeye çalışılmıştır. Tabiî ki bu mesele üzerinde pek çok alim görüş beyan etmiştir. Bizim bunların tamamını bu makale çerçevesinde ele almamız mümkün değildir. Bunları ele almamızın esas nedeni, tabiatın insan üzerindeki etkilerinin, İbn Haldûn'dan önceki dönemde, nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Bu çaba bir anlamda İbn Haldûn'un aynı konudaki görüşlerini tahlil etmede yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

2- İbn Haldûn'a Göre Tabiat-İnsan İlişkisi

Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyetine göre, varlık dünyasında bütün mahlukat birbiriyle ilişki içerisindedir. Hiçbir alem (nebatât, hayvanât, insan….) diğerinden ayrı düşünülerek inşa edilemez. İbn Haldûn felsefesinde de, bu fikrin önemli bir yer tuttuğu görülebilir. O, varlıkların mertebelerini ikiye ayırmakta ve burada iki âlemin mevcut olduğunu açıklamaktadır: Hissedilebilir maddi âlem ve hissedilemeyen ruhânî âlem. Bu âlemdeki her varlık birbiriyle irtibat halindedir, cansızlardan bitkilere, oradan da hayvanlara kadar. İnsan ise melekler âlemi ve en yüce sınıfla irtibatlıdır. İnsan İbn Haldûn'a göre, bu varlık âleminin merkezinde yer almakta, cismi ve duyu organlarıyla maddi âlemle; ruhu ve nefsiyle de manevi âlemle münasebet içinde olduğunu ifade eder. İbn Haldûn varlıkların her safhada diğer varlık alanlarına dönüşebilme yetisine fıtraten sahip olduğunu belirtir. Bu husus en yüksek safhadan en aşağı safhaya kadar olabilmektedir. Madenlerin en üst mertebesindeki nebatın ilk mertebesindeki canlıyla irtibatlı olduğunu, aynı şekilde nebat ile hayvan ve hayvan ile insanın da irtibat halinde olarak dönüşme istidadına sahip olduğunu vurgular. O, açıkça hurma ve üzüm ağacının sedef ve salyangoza,

---

17 Mesûdî, *a.g.e.*, c. II, s. 232 vd.; *Altın Bozkırlar*, s. 304.

18 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: İbnü'n-Nefîs, *a.g.e.*, s. 42-53.

maymunun insana, insanın da meleğe dönüşebileceği görüşünü savunur. Ona göre bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle, insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlar yoluyla insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır.[19]

İbn Haldûn'un özellikle insanın cismi ve duyu organlarıyla maddi âlemle ilintili olduğunu belirtmesi, konumuzla doğrudan irtibatlıdır. Onun tekâmül fikirlerinin de temelini meydana getiren yukarıdaki pasaj, aynı zamanda insanın tabiatla iç içe olduğunu, bu iki varlık alanının birbiriyle etkileşim halinde olduğunu göstermesi yönünden ayrıca bir değere haizdir. İbn Haldûn'un kurmaya çalıştığı 'umran ilmi' incelendiğinde, filozofun bu ilmin esasına tabiat-insan münasebetini yerleştirdiği görülmektedir. Gelişmeyi, tekâmülü ve sürekli şekillenme fikrini esas alan İbn Haldûn, insanlığı toprağın mahsulü olarak görmüştür. O derecede ki, tabiat ve iklim şartları sadece insanların rengine, bedenine ve şekline tesir etmekle kalmamış, beynine, dimağına, yapısına ve mizacının oluşmasına da sebep olmaktadır. Şu halde insan düşüncesine ve huyuna, düşünüş, duyuş, davranış ve yönelişlerine, fiziki çevrenin tesiri büyük ve önemlidir. İbn Haldûn, bu bağlamda peygamberlerin gelişlerinde bile coğrafi şartları dikkate almaktadır.[20]

İbn Haldun, umran ilmini temellendirmeye, tabiatın insan üzerindeki etkilerinden başlar. Düşünürün bu şekildeki yaklaşımı, bilimlerin (özellikle sosyal bilimlerin) tabiat ihmal edilerek ortaya konamayacağını gösterir. Yani İbn Haldun, tabiat ve insan olgusunu birbirinden bağımsız değil, aksine bunların beraber ele alınarak bir bilim kurulması gerektiği yönünde fikir beyan etmektedir.

İbn Haldûn'un tabiat-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, onun bu mevzuda kullandığı yöntem(ler) konusunda kısaca bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Tarih ilmini merkeze alan İbn Haldûn, bu disiplinin çoğu zaman yanlış anlaşıldığını ve pek çok kişi tarafından da buna yönelik hatalar yaptığını belirtir. O, tarihin zahiri ve batini anlamları olduğuna değinirken; insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının, devlet sınırlarının nasıl değiştiği gibi hadiseleri bildiren yönünün tarihin zahiri manası olduğunu belirtir. İbn Haldûn, kendinden önceki tarihçilerin çoğunun mücerret nakle itimadlarından dolayı, tarihi tabir yerindeyse, nakiller ilmi olarak gördüklerini belirtir. Hâlbuki tarihin batını

---

19 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1993, s. 77; Câbirî, İbn Haldûn'un yukarıdaki görüşleriyle Darwin'in evrim teorisinin arasında bir ilginin olmadığını belirtir. Çünkü İbn Haldûn'un tezinde, varlıkların birbiriyle irtibatlı olması fikri vardır, birbirini var etmesi değil. Burada İbn Haldûn'un kullandığı 'istidâd' kelimesi ise meselenin özünü anlatması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Detaylı bilgi için bkz.: Muhammed Âbid Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle*, Merkezü Dirâsêti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1994, s.68 vd.

20 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., I-II, İstanbul 2005, c. I, s. 120; Bundan sonra S. Uludağ çevirisine Uludağ, s… şeklinde atıfta bulunulacaktır.

manasında; incelemek, düşünmek, araştırmak ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak (vukûf), bilmek gibi anlamlar vardır. Ona göre, kendinden önceki tarihçiler, müfessirler ve nakil üstatları tarihi, **felsefenin (hikmetin) ölçütleriyle** tetkik etmemişlerdir. Hâlbuki tarih, aslında bu yönüyle felsefi ilimlerden sayılmaya layık, şerefli bir ilimdir.[21]

İbn Haldûn, tarihin nazar, tahkik ve tahlil yönünün olduğuna yani kısaca onun felsefi bir perspektifle tetkik edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Onun özellikle bedevi-hadari yaşam hakkında yapmış olduğu örneklendirmelerde, hem tıbbın ve coğrafyanın ilkelerine referansta bulunması hem de bunları gözlemle tahkik etmesi, düşünürün ilmi ciddiyetten uzaklaşmadığını göstermektedir.[22]

İbn Haldûn, tarih ilmiyle ilgili söz konusu prensipleri koyarken, kendisinin de kurmaya çalıştığı umran ilminde takip edeceği metoda bu şekilde dikkat çekmektedir. Onun metoduyla alakalı bu kısa bilgiden sonra tabiat-insan ilişkisi konusuna dönebiliriz. Filozof, *Mukaddime* adlı eserinin 'Birinci Bab'ında umran ilminin temelini oluşturan ilkeleri altı mukaddimede ele almaktadır. ibn Haldûn, özellikle üç ve dördüncü ilkelerde konumuzla ilgili meselelere temas etmektedir. Üçüncü ilkede; mutedil, sert iklimler ve havanın, insanın rengi ve pek çok davranışı üzerindeki etkisi; dördüncü ilkede ise, havanın insan ahlakına tesiri konularını işlemektedir.[23]

İbn Haldûn, güneyde ekvatordan başlayıp art arda kuzeye doğru giden iklimler içinde umran için en mutedil olanı dördüncü iklim olduğunu söyler. Bu bölgeye yakın olan üçüncü ve beşinci iklimler de itidale yakındır. Fakat güneydeki ikinci iklim ile kuzeydeki altıncı iklim ise, itidal ve normalden uzaktır. Bunlar gibi, güneydeki birinci iklim ile kuzeydeki yedinci iklim de mutedil olmaktan çok daha fazla uzaktır. İbn Haldûn, üç, dört ve beşinci iklim bölgelerinde, ilim, sanat, bina, giyecek, yiyecek, meyvelerin hatta hayvanlar ve canlıların itidal ve kemal özellikleri taşıdığını belirtir. Filozofa göre, beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanlar söz konusu iklim bölgelerinde yaşarlar. Nübüvvetin ekserisinin de bu bölgelerde tesis edildiğine dikkat çeken İbn Haldûn, güney ve kuzey iklim bölgelerinde peygamberin zuhuruna dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtir. O, ayrıca bunun sebebi olarak da, beden ve ruh bakımından insan nevinin en mükemmeli olma özelliğinin sadece nebilere ve resullere has olmasını

---

21 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 8 vd.

22 İbn Haldûn, tarih ilminin verilerinden istifade ederken, Kur'an'ın geçmiş kavimlerin başından geçen olayları (tarihi) anlamak ve anlamlandırmak için dolaşıp gözle görmeyi (**أَفَلَمْ يَسِيرُواْ**) ve daha sonra bu hadiselere ibretle bakmayı (**فَيَنظُرُواْ**) emreden yönünü ihmal etmediği de ifade edilebilir. Bu konuyla ilgili örnek olarak şu ayetlere bakılabilir: Yûsuf, 12/109; Rûm, 30/9; Fâtır, 35/44; Ğâfir, 40/21, 82; Muhammed, 47/10.

23 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 65-69.

göstermektedir. O, bu görüşünü "Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"[24] ayetiyle temellendirir.[25]

İbn Haldûn ılıman iklimlerde yaşayan insanların hava şartlarından dolayı mükemmel olduklarını belirtmekte, ayrıca yine bu bölge insanının mesken, kılık-kıyafet, yiyecek maddeleri ve sanat yönünden de mutedil bir özellik gösterdiğini vurgulamaktadır. Kısaca İbn Haldûn, bu insanların genel itibariyle her türlü aşırılık ve sapmalardan uzak olduklarını ifade eder. O, söz konusu edilen insanların; Mağrip, Suriye, Hicaz, Yemen, (Arap-Acem) Irak'ı, Hind, Sind (İndus), Çin ahalisi olduğunu söyler. Bunlara ilaveten, Endülüs ve buraya yakın Frenk, Celâlike (Galicians, Gallılar), Rum ve Yunan halkı da benzer özelliklere sahiptirler. Mutedil iklimler içinde bunlarla yaşayan ve bunlara yakın olan milletler de böyledir. İbn Haldûn'a göre, bunların tamamının içinde en mutedil olan yer Irak ve Suriye'dir. Çünkü burası her cihete göre ortadadır.[26]

İbn Haldûn, ılıman iklimin ve bölgenin, insanın fiziki yapısı üzerindeki tesirlerini bu şekilde ele aldıktan sonra, itidalden uzak iklim bölgesinde yaşayan insanlar hakkındaki değerlendirmelerini şu şekilde yapmaktadır: Buralarda yaşayan insanlar, tüm halleri itibariyle itidalden uzaktırlar. İbn Haldûn, bu bölgelerde yaşayanların hayvan-ı nâtıktan çok hayvan-ı ucma, (konuşan hayvandan konuşmayan hayvanların) huylarına yakın olduğunu söyler. Örnek olarak da, Sudanlıların birçoğunun mağara ve ormanlarda ikamet ettikleri, ot yedikleri, ehlileşmemiş ve yabanileşmiş vahşiler oldukları için birbirlerini yediklerine dair rivayetler olduğunu belirtir. İbn Haldûn, buradaki ahalinin itidalden ve normal iklim şartlarından uzak olmalarının, onların mizaç ve ahlaklarındaki arazın ve vasıfların konuşmayan yabani hayvanlara yakın bir özellik gösterdiğini ve bu yönüyle insaniyetten uzaklaştıklarını ifade etmektedir.[27]

İbn Haldûn, iklimin insan üzerindeki tesirlerini anlatırken, onun beden rengine de etkisine değinir. Sudanlıların, zencilerin siyah olmalarının sebebinin güney bölgelerinde sıcaklığın şiddetli olmasından kaynaklandığını, kuzeydeki aşırı soğuğun da burada yaşayanların tenlerini beyazlaştırdığını belirtir. O, bunun da rengin, havanın yapısına, terkip tarzına ve atmosfer şartlarına tabi olduğuna delil teşkil ettiğini vurgular.[28]

İbn Haldûn, kuzey ve güney halklarının renk, sima ve bazı hususiyetlerini onların sülaleleriyle veya atalarıyla ilişkilendirerek genellemede bulunmanın,

---

24 Âl-i İmrân, 3/110.
25 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 65; Uludağ, s. 259.
26 İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 65; Uludağ, s. 260.
27 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 65-66; Uludağ, s. 260-261.
28 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 66; Uludağ, s. 262-263.

varlıkların tabiatından ve coğrafi amilleri göz ardı etmekten kaynaklandığını ifade eder. Bununla İbn Haldûn, Nessâb ilmiyle uğraşanların; insanların veya daha geniş anlamda milletlerin veya ırkların fiziki ve sosyal hallerindeki değişimi sadece soy ve ırkla münasebet kurması konusundaki yaklaşımlarının hatalı olduğunu belirtir. Böylece düşünür, iklim ve fiziki şartların insanın hem bedeni hem de mizaci-ahlaki yönü üzerindeki etkisinin ihmal edilmemesi gerektiğini bir kez daha vurgular. İbn Haldûn, bu konudaki iddialarını bir takım örneklerle de temellendirme yoluna gider.[29]

İbn Haldûn, sıcak iklimde yaşayan insanların durumlarını yukarıda anlatırken, bu havanın insan üzerinde nasıl tesire sahip olduğuna değinmişti. Sudanlılar ve zencilerden hareketle bu iddiasını temellendirmeye çalışan düşünür, bu insanlarda hafiflik, acelecilik, zevk ve keyfe fazla düşkün olma gibi hasletlerin olduğunu söyler. İbn Haldûn'a göre bunun sebebi; hararetin havayı ve buharı yaydığı, hava zerreciklerinin arasına girdiği ve miktarını artırdığına dair sabitelerdir. Sarhoş olan kimsenin sevinmesinin ve neşelenmesinin altında yatan sebep de, nefisteki buharın, şarabın etkisiyle meydana gelen kalpteki tabii hararete karışarak nefsin yapısına işlemesidir. Hamamlardaki insanların durumu da bunun gibidir. İşte bütün bunlar İbn Haldûn'un, yaşanan ortam veya iklimin insanın fiziki ve ruhsal yapısını nasıl etkilediğine dair vermiş olduğu örneklerden sadece birkaç tanesidir.[30]

İbn Haldûn, tabiatın insanın maddi ve manevi yönüne etkisinin muhakkak olduğunu iddia ederken, örneklendirmenin yanı sıra, gözlemlerinden hareket ederek zaman zaman kavimlerin tutumlarını mukayese ederek de bu konudaki görüşlerini temellendirmeye gayret etmektedir. Bu da onun gözlem metodunu da aktif olarak kullandığını göstermesi açısından ayrıca önem arz etmektedir. İbn Haldûn, insan ve toplum bilimleri içinde değerlendirilen sosyoloji (umran) ile ilgili analiz yaparken, sadece tarih ilminin verilerinden yararlanmamakta, bunun yanında bizzat tıp, coğrafya gibi bilim dallarının ilkelerini kullanmaktadır. Söz konusu alanlardaki verileri bir bilim adamı hüviyetiyle gözleme dayanarak bilgi üretme yoluna gitmektedir. Bu yönüyle İbn Haldûn'u salt filozof veya bilim adamı olarak nitelemenin doğru olmayacağını, ancak onun olsa olsa bilim felsefesinin öncüsü olarak da tanımlanabileceğini söyleyebiliriz.[31]

İbn Haldûn, iklim ve yer şekillerinin insan karakterine etkisini değerlendirirken şu tespitlerde bulunur. Ona göre, deniz ve adalardaki havada fazla

---

29 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 67; Uludağ, s. 264. 8 nolu dipnot.

30 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 68; Uludağ, s. 266.

31 Bilim felsefesi, bilimin doğasına ve özellikle de yöntemlerine, kavramlarına, önkabullerine ve bu arada, bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalardan meydana gelen felsefi disiplindir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 132.

hararet birikir, dolayısıyla burada yaşayanlar hafif, keyfine düşkün olurlar. Örneğin; Mısır, adalar bölgesi ile aynı veya ona yakın bir enlemde bulunduğundan, bura halkı da rahatına düşkün olup, işlerin akıbetlerinden gafildirler. Bu insanlar değil bir yıl, bir ay yetecek kadar bile gıda biriktirmezler. Fakat Mağrip ülkelerinden Fas, havası soğuk olan yaylalarda yer aldığı için, halkı, hüzünlü denecek kadar başını eğmiş, kaygılı bir halde aşırı derecede işlerin akıbetlerini düşünmektedirler. İbn Haldûn, yapmış olduğu bu örneğin benzerlerini, okuyucuya da tavsiye ederek çeşitli iklim ve ülkeler araştırıldığında bu hususa şahit olunabileceğini söylemektedir.[32]

İbn Haldûn, umran ilmine temel teşkil bedevilik-hadarilik terimlerinden bahsederken yine tabiat şartlarını göz önünde bulundurmaktadır.[33] İlk önce bu iki grubun yaşadığı bölgeleri ve oradaki tabiat şartlarının insan üzerindeki tesirlerini ele alarak konuyu temellendirmeye çalışır. Ona göre, çölde, çorak yerlerde ve kırlarda yaşayan halkın renkleri daha saf, bedenleri daha temiz, şekil ve vücut yapıları daha mükemmel ve daha güzeldir. Ahlakları ise, itidale yakın, bilgi elde etme ve bir şeyi idrak etme hususunda zihinleri daha keskindir. İbn Haldûn, bu tespitin, bahis konusu yerlerde yaşayanların hepsinde mevcut olduğunu ve bunu tecrübî olarak da yaşadığını ifade eder. Ayrıca bunun için Araplarla Berberler arasındaki farkın bizim için örnek teşkil edeceğini belirtir.[34]

İbn Haldûn, iklimin insan üzerindeki doğrudan etkilerine değinirken, onun dolaylı tesirleri hakkında da malumat vermektedir. Şöyle ki, verimli iklimlerde, gıda maddesi bol, ekini, sütü, peyniri vb. yiyecek maddelerin bol olduğu yerlerde yaşayan ahali çoğunluk itibariyle geri zekâlı, ahmak ve anlayışsız; bedenleri itibariyle de kaba ve serttirler. Bunun tam aksine, arpa ve darı ile yetinmek zorunda kalan halkın durumu, akılları ve bedenleri itibariyle diğerlerine göre daha iyi durumdadırlar.[35]

---

32 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 68; Uludağ, s. 267; İbn Haldûn Sudanlılar ve zencilerin hafifmeşrep, keyiflerine düşkün olduklarını ifade ederken, onların bu durumunu Galen (Calinos) ve Kindî'nin Sudanlıların beyinlerinin gelişmemiş ve bunun neticesinde de akıllarının zayıf kalmış olmasına bağlamasını eleştirir. İbn Haldûn, bunun delilden yoksun olduğunu söyler, halbuki ona göre, mesele iklim ve havanın insan üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.bkz.: Uludağ, s. 267. 9 nolu dipnot.

33 İbn Haldûn, hadarî olmayan toplulukları ifade etmek için "a'râb" kelimesi yerine bedevî" terimini tercih etmiştir. Bunun sebebi, dünyadaki aynı veya benzer hayat tarzına sahip bütün toplulukları muhtevi evrensel bir teori kurmayı hedeflemek olabilir. Bu yüzden düşünür, sadece belli bir kavmi çağrıştıracak "a'râb" yerine "bedevî" terimini kullanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz Yıldırım, İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi, Marmara Üni. Sosyal Bil. Enst., *Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul 1998, ss. 42-50.

34 İbn Haldûn, *a.g.e.,* s. 69; Uludağ, s. 270. İbn Haldûn, çölde veya kıraç bölgede yaşayan insanla ovada yaşayan insan arasındaki farkı tabiatla ilişkilendirirken, aynı şekilde böyle bir farkın hayvanlar arasında da görülebileceğine işaret etmektedir. Ayrıntılar için bkz.: İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 69.

35 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 69-70; Uludağ, s. 270-271.

İbn Haldûn, bu görüşleriyle daha çok verimli bölgelerde yaşayanların yeme alışkanlıklarına dikkat etmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır. O, söz konusu yerlerde yaşayan halkın aşırı yemeye ve keyfe düşkünlüğünü bir sorun olarak görmekte ve bunun bir takım fiziksel ve zihinsel problemlere yol açtığını ima etmektedir. İbn Haldûn'un bu tespitleri bir yönüyle çağımız insanının aynı yöndeki sağlık problemleriyle örtüşmektedir. Şu anda pek çok doktor ve sağlık uzmanı, gerek çocukların gerekse yetişkinlerin beslenme sorunları yaşadıklarını belirtmektedir. Dünya çapında ise obezitenin genel bir problem olduğu ise artık şüphe götürmez bir vakıadır. Özellikle çocukların doğal gıdalarla beslenme yerine genleriyle oynanmış veya suni gıdalarla beslenmesi, onları fiziksel, zihinsel ve ruhsal olarak etkilemektedir. İbn Haldûn, çağımızda yaşanan bu probleme, her ne kadar farklı amaçla da olsa, kendi zamanında görsel tecrübelerle işaret etmesi onun bu konudaki öngörülerini ortaya koymaktadır.[36]

İbn Haldûn'un iklim-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerine temas ettikten sonra, şimdi de konuyla dolaylı olarak irtibatı olan bedevi-hadari (göçebelik-şehirlilik) yaşantının insanı nasıl etkilediği hususuna da kısaca değinmek istiyoruz. İbn Haldûn'a göre, göçebenin hayat tarzı daha tabii olup, daha dayanıklı ve tabii fazilete daha yatkındır. Şehirli ise mizacen daha yumuşak olmasına rağmen, fesat ve fıska daha meyyaldir. İbn Haldûn'un bu yorumlarından, onun nötr olan insan tabiatını medeniyetin bozduğuna dair bir fikre sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca göçebelik halinde toplum kuvvetli, sıhhatli ve saldırgandır; oysa şehirde uyuşuk, pasif ve tembeldir. İbn Haldûn göçebeleri, özellikle Arapları anlatırken, yaşam şartlarının onların maddi ve manevi karakteri üzerindeki etkilerinden bahseder. O, göçebelerin hem yaşadığı çöl hem de meşgul oldukları deve gibi hayvanların bu insanları en vahşi, hatta şehirlilerle karşılaştırıldığında adeta yırtıcı hayvanlar düzeyine getirdiğini söyler.[37]

İbn Haldûn'a göre, bedevi yapıdaki insanların ancak bir peygambere veya bir veliye inandığı takdirde, kalplerindeki kibir ve gurur gibi kötü huylar izale olabilir, bu da yine onların itaat etmesi ve bir fikir etrafında toplanmasını daha da kolaylaştırır. İbn Haldûn, bedevilerin yaradılış itibariyle, (şehirlerdeki) eğri-büğrü melekelerden selamette ve kötü huylardan uzak olduklarını belirtir. O, bu

---

36 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: T. Chandala-IJ. Deary-D. Blane-GD. Batty, Childhood IQ in relation to obesity and weight gain in adult life: the National Child Development (1958) Study, *International Journal of Obesity*, 2006, 30, ss. 1422-1432; David Benton-Rachael T. Donohoe, The effects of nutrients on mood, *Public Health Nutrition*, 2 (3a), Cambridge University Press, 1999, ss. 403-409.

37 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 97; Uludağ, s. 325; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 297. İbn Haldûn'un bedevilik-hadarilik hakkındaki görüşlerinin değerlendirmeleri için bkz.: Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., II. Baskı, İstanbul 1998, ss. 205-297; Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., II. Baskı, Ankara 1997, ss. 90-233.

insanların, çöllerde yaşamasının bir getirisi olarak, vahşilikleri bir tarafa bırakılacak olursa, fıtratlarındaki güzel huyları bozmadıkları için hak ve hakikati kabule meyyal olduğunu, "**her doğan fıtrat üzere doğar**" hadisini de buna dayanarak yaparak, ifade eder.[38]

İbn Haldûn, şehir hayatıyla bedevi hayatı karşılaştırırken; şehirlilerin, bedevilerin aksine, sükûneti sevdiğini, rahatına düşkün, dayanıksız ve hatta korkak olduklarını vurgular. Şehir hayatının etkilerinin orada yaşayan insanların bedenlerinde görülebileceğini söyleyen İbn Haldûn, şehirlilerin daha şişman, yağlı ve daha az hareket ettiklerini belirtir. Düşünürün şehirlilerin ahlaki özellikleri üzerindeki şu tespitleri de dikkat çekicidir: Haris, mağrur, korkak, tembel, rahatına düşkün, bencil, müsrif vb. İbn Haldûn görüldüğü üzere olumsuz sıfatları daha çok şehirlilere atfetmektedir.[39]

İbn Haldûn, şehirleşmenin beraberinde getirdiği ekonomik refahla insanların ahlaki bir yozlaşma yaşayacağını ileri sürmektedir. Bedevilerin kanaatkâr, mütevazı, tok gözlü, basit bir hayatı tercih ettiklerini, fakat bu insanların şehir hayatına geçmekle beraber daha müsrif, kibirli, konfor arzusunda olan ve bitmek tükenmek bilmeyen maddi isteklerin peşinde koştuklarını belirtir. İşte İbn Haldûn, şehirleşmenin insanın bedeni ve ruhi özelliklerini değiştirmesini bu şekilde örneklemektedir.[40]

İbn Haldûn'un gerek bedevi gerekse hadari insanların fiziksel ve ruhsal yönü hakkında yapmış olduğu tahliller, düşünürün bizatihi gözlemine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Onun pek çok beldeyi gezmiş olması ve bunun yanı sıra devletin çeşitli kademelerinde de görev alması ona bu konuda yeterli derecede analiz yapma fırsatını vermiştir.[41] Onun müşahedeye dayalı tahlillerinde, özellikle *asabiyet* konusunda coğrafi şartların insana etkisi başat rol oynamaktadır. Ona göre, çok soğuk ve çok sıcak iklimlerde kuvvetli asabiyetler olmaz. Mutedil iklimlerde var olan asabiyetler, birincilere göre daha baskındırlar. Bu yüzden mülk sahibi olan ve umran tesis eden asabiyetler, müsait bir coğrafyanın ve mutedil bir iklimin mahsulüdür.[42]

---

38 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 98; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, The Other Press, Malaysia 2006, s. 195.

39 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 98-99.

40 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 96 vd.; Arslan, *a.g.e.*, s. 162-163.

41 İbn Haldûn'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhsin Mahdi, *a.g.e.*, ss. 17-62; Uludağ, s. 15-54.

42 Uludağ, s. 102. Asabiyeti iklimin yanı sıra olumsuz etkileyen bir diğer unsur da hadârettir. Hadarî hayat tarzında ortaya çıkan lüks ve konfor, asabiyeti zayıflatmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Akif Kayapınar, 'İbn Haldun'da Asabiyet', *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun-Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006*, ISAM Yay., İstanbul 2006, s. 169 vd.; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 104-107.

İbn Haldûn, iklimin ve yaşanan bölgenin insan üzerindeki olumlu veya olumsuz etkilerine değinirken, kent yapısı ile insan sağlığı arasında da ilgi kurmaktadır. Tabiat-insan ilişkisinin bir başka yönünü teşkil eden mesele hakkında İbn Haldûn, şehri kurarken dikkat edilmesi gereken hususları açıklar. Ona göre, bu konuda öncelikle üzerinde durulması gereken husus, şehrin havasının hoşluğu ve sağlığa faydasıdır. Eğer kent, şehrin havası durgun, hastalıklı ve zararlı olan sular veyahut pis kokulu su yatakları ve rutubetli ve pis çayırlıklar etrafına kurulursa, o şehirde yaşayan insan ve hayvanların hastalığa yakalanması kaçınılmazdır. Bu da görünen bir şeydir.[43]

Tabiatın yeryüzü şekillerini de bünyesinde ihtiva ettiği göz önünde bulundurulduğunda, çağımızda fabrikaların, petrol istasyonlarının şehir merkezlerinde kurulmasının ne kadar sakıncalı olduğu artık tartışılmaz bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında; sanayileşmiş ülkelerde başlıca ölüm nedenleri, kalp hastalığı, kanser ve inmeler gibi kronik ve dejeneratif hastalıklar iken, Üçüncü Dünya ülkelerinde ise, en büyük ölüm nedenleri beslenmeye ilişkin olanlar ve bulaşıcı hastalıklardır. Bunlar da tabiatın insan üzerindeki etkilerinin boyutunu göstermektedir.[44]

İnsanın kendisini en sağlıklı ve dinamik hissettiği yer, böyle iklim koşullarının insanla bir arada bulunmasıdır. O halde kent ikliminde yaşanan değişimler aşırı boyutlara ulaştığında insan sağlığı üzerinde olumsuz etkiler yaratmakta ve insanların biyolojik, fiziksel ve düşünsel aktivitelerini kısıtlamaktadır. Bu da tabiatın insan üzerinde ne derece etkiye sahip olduğunu gösteren hususlardan sadece birkaç tanesidir.[45]

Değerlendirme

Modern anlamda sosyoloji biliminin (umran ilmi) kurucusu sayılan İbn Haldûn, bu disiplini inşa ederken üzerinde durduğu en temel kavram, bütün sosyal bilimlerde olduğu gibi, insandır. Düşünür, bu alanı kurarken öncelikle tabiat-insan ilişkisi konusunu ele almaktadır. İklimin, yer şekillerinin, insanın fiziksel ve ruhsal yönüne olumlu-olumsuz yöndeki etkilerine vurgu yapan İbn Haldûn, tabiatın her alanda insana etki ettiğini ifade etmektedir.

İbn Haldûn'a kadarki İslam düşüncesinde tabiat-insan ilişkisini onun gibi ayrıntılı ve sistemli bir şekilde ele alan olmamıştır denilebilir. Onu farklı kılan bir özellik de bu olsa gerektir. Yani, İbn Haldûn kendi dönemine kadar detaylı ve sistemli bir şekilde üzerinde durulmamış konularda fikir beyan etmiş ve bunların

---

43 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 273-274.

44 Aydın, *a.g.e.*, s. 112.

45 Filiz Aklanoğlu, '*İklim Değişikliğinin Peyzaj Tasarımı ve Uygulamaları Üzerine Etkileri*', (ed.: M. Emin Aydın, S. Kalaycı, Uluslarası Küresel İklim Değişikliği ve Çevresel Etkileri Konferansı, Konya 2007, s. 94; Aydın, *a.g.e.*'den naklen, s. 113.

analizini yapmıştır. İşte bunlardan bir tanesi de, tabiatın insanın maddi ve manevi yönüne etkisidir.

İbn Haldûn, tabiat-insan ilişkisini umran ilmine bir başlangıç olarak ele almaktadır. O, bu konudaki görüşlerini temellendirirken, farklı kaynaklara müracaat etmektedir. Öncelikle Kur'an'ın bu meselede bir ayetine lafzen veya te'vil yaparak atıfta bulunmakta, daha sonra da kendinden önceki düşünürlerin (Galen, Kindî, Mesûdî… gibi) konu hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Eğer onların fikirlerini makbul görmüyorsa, bunu da açıkça tenkit ederek belirtmektedir.

İbn Haldûn'un tabiatın insan üzerindeki etkilerine dair görüşleri dikkatle incelendiğinde, aslında onun günümüz problemlerine de ışık tuttuğu görülmektedir. Çağımızın en önemli sağlık sorunlarından olan, kötü beslenme, iklim değişikliğinin insan hayatına etkisi ve şehirlerin kuruluşunda havasının, suyunun insan sağlığına uygun yerleri tercih etme gibi konuları, İbn Haldûn asırlar öncesinden ele almış ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Özetle ifade etmek gerekirse; İbn Haldûn, insanı bireysel ve toplumsal alanda etkileyen konuları dikkate alarak 'umran ilmi'ni te'sis etmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda da o, tabiat-insan ilişkisine yönelik meseleleri eserinde detaylı bir şekilde ele almıştır.

KAYNAKÇA

AKLANOĞLU, Filiz, '*İklim Değişikliğinin Peyzaj Tasarımı ve Uygulamaları Üzerine Etkileri*', (ed.: M. Emin Aydın, S. Kalaycı, Uluslararası Küresel İklim Değişikliği ve Çevresel Etkileri Konferansı içinde), Konya 2007.

ARSLAN, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yay., II. Baskı, Ankara 1997.

AYDIN, Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşım*, TDV. Yay., Ankara 2009.

BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-dîn,* Matbaatü'd-Devleti, I. Baskı, İstanbul 1346/1928.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

CÂBÎRÎ, Muhammed Âbid, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle*, Merkezü Dirâsêti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1994.

CEVİZCİ, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999.

CHANDALA,T-IJ. Deary-D. Blane-GD. Batty, Childhood IQ in Relation to Obesity and Weight Gain in Adult Life: The National Child Development (1958) Study, *International Journal of Obesity*, 2006, 30, ss. 1422-1432.

DURALI, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992.

DÜZGÜN, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji İnsanın Yeryüzü Serüveni*, Lotus yay., II. Baskı, Ankara 2010.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, (thk.: Fazlı Şadi, İngilizce çevirisi ile birlikte), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1971.

HASSAN, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yay., II. Baskı, İstanbul 1998.

ISFAHÂNÎ, Râğıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, (thk.: Muhammed Halil 'Aytânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1993.

İBN HALDÛN, *Mukaddime*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., I-II, İstanbul 2005.

İBN MANZÛR, *Lisânu'l-'arab*, Dâru's-Sadr, III. Baskı, I-XV, Beyrut 1414.

İBNÜ'N-NEFÎS, Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968.

İBN TUFEYL, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî, *Kitâbu esrâri'l-hikmeti'l- meşrikiyye ve Risâletü Hayy b. Yakzân*, yy. 1327/ 1909.

KAYAPINAR, M. Akif, 'İbn Haldun'da Asabiyet', (*Geçmişten Geleceğe İbn Haldun- Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak, 3-4 Haziran 2006*, ISAM Yay., İstanbul 2006, ss. 163-182.

KİNDÎ, Yakup b. İshak b. es-Sabbâh, 'Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine', ('*Felsefî Risâleler*'adlı eser içinde, çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2006.

KUTLUER, İlhan, 'Câlînûs', *DİA*, c. 7, İstanbul 1993, ss. 32-34.

MAHDİ, Muhsin, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, The Other Press, Malaysia 2006.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, (thk.: Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, I-XVII, İstanbul 2006.

MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-zeheb ve Me'âdinü'l-cevher*, (thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Daru'l-fikr, 5. Baskı, I-II, Beyrut 1973.

Murûc ez-Zeheb (*Altın Bozkırlar*, çev.: D. Ahsen Batur), Selenge Yay., 2. Baskı, İstanbul 2011.

NASR, Seyyid Hüseyin, *Islamic Science: An Illustrated Study*, (*İslam ve Bilim*, çev.: İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul 2006.

RÂZÎ, Fahruddîn, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401/1981.

YILDIRIM, Yavuz, İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi, Marmara Üni. Sosyal Bil. Enst., *Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul 1998.

ROMA KATOLİK KİLİSESİ VE MÜSLÜMANLARLA DİNLERARASI DİYALOĞA BAKIŞI

Hüseyin KÖFTÜRCÜ*

Özet

Ortaçağda Hıristiyanlar tarafından ortaya konulan İslam dini ile ilgili algı tamamen olumsuzdur vebaştan beri bu algı en keskin polemik konusu haline getirilmiştir.

Yakın zamanlarda Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği geçmişte yürütülen yanlış anlamaları, hataları ve önyargıları bir kenara bırakarak İslam dini ile diyalog çalışmalarına başlamışlardır.İkinci Vatikan (1962-1965) KonsiliKatolikliğin İslam diniyle diyaloğa girişinde bir dönüm noktası olmuştur.Papa II. Johann Paul Katolik Hıristiyanlık ve İslam diyaloğunun artılarından bahsetmiştir.

Diğer dinlere inanan insanlarla yaşanan barışçıl bir diyalog zamanının şartıdır. En kolay olan ön yargıların ve korkuların karşılıklı iletişimle aşılabilmesidir.Fakat Roma Katolik Kilisesidinlerarası diyaloğu devamlı misyonerlikle birlikte ele almıştır. Papa XVI. Benediktus zamanında diyalog ihmal edilmiş, kurumsal diyalog tıkanmıştır.

Anahtar Kelimeler:İslam, Roma Katolik Kilisesi, Dinlerarası Diyalog, Misyonerlik, II. Vatikan Konsili.

PERSPECTIVE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH ABOUT INTER-RELIGIOUS DIALOGUE WITH MUSLIMS

Abstract

Christians in the Middle Ages laid down by the entirely negative perceptions about Islam and the beginning of thisperception has beenturnedinto a sharppolemic.

Recently, The Roman Catholic Churchandthe World Council of Churches have initiated dialogue with the Islamic religion, with the leaving mis understanding

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

sandbiases in thepast. Second Vatican Council (1962-1965) was a turning point in terms of Catholicism at the entrance to dialogue with Islam. Pope II. Johann Paul spoke of the dialogue of Catholic Christianity and Islam.

A fraternal dialogue with people in other religions is thenecessity of the time. Communication is the easiest way to over comemutual prejudices and fears. But the Roman Catholic Church has realized dialogue about the value of missionary work. Consequently the dialogue has disregarded in thetime of the Pope XVI. Benediktus and institutional dialogue has beens topped.

Key words: Islam, Roman Catholic Church, Inter-Religious Dialogue, Missionary, Second Vatican Council.

GİRİŞ

Dinlerarası diyalog kavramını daha iyi anlayabilmek için öncelikle din ve diyalog kavramları üzerinde durmamız faydalı olacaktır. Dinler Tarihi araştırmacılarına göre din, çok çeşitli yönleri olan bir olgu olduğu için tarifinde bir birlik sağlanamamıştır. "Dâne-yedînu-dînen ve diyâneten" şeklinde lügatlerde yer alan ve çoğulu "edyân" olan bu kelime, ceza, mükâfat, hüküm, hesap, itaat, boyun eğme, ibadet, adet, hal, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, anlamlarına gelmektedir. Bununla beraber borçlanma, ödünç alma anlamındaki "deyn" kelimesi de "dâne-yedînu" kökünden türemiştir. Din kavramının İslamî kaynaklardaki anlamlarını genel olarak dört şekilde gruplandırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, ceza (karşılık), mükâfat, hüküm, hesaptır. İkincisi, üstün gelme, hâkimiyet, zelil kılma, zorlamadır. Üçüncüsü, itaat, teslimiyet, hizmet, ibadettir. Dördüncüsü ise adet, yol, kanun, şeriat, millet, mezheptir. Kuran'da din kelimesi yukarıdaki dört anlam grubundan birini veya bir kaçını ifade ettiği gibi yer yer bu gruplardaki anlamların tamamını kapsayan bir nizamı da belirtmektedir.[1]

Din, bir cemaatin sahip olduğu, kutsal kitap, peygamber veya kurucu, Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran, inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlaki kurallar bütünüdür. İslam bilginlerine göre din; "akıl sahibi şuurlu insanları, kendi irade ve arzularıyla hayırlı olan şeylere sevk eden ilahi bir kanundur."[2] Yaygın anlamda ise; "inanç sisteminde kutsala, metafizik değerlere veya Tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören sistemdir."[3]

Çeşitli Batı dillerinde religio ya da religion terimleriyle ifade edilen dinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Batı'da da çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur.

---

1 Bkz. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* TDV Yay., İstanbul 1994, C. 9, s. 313-314.

2 Bkz. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*,Ocak Yay., Ankara, 1988, s. 13-18.

3 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yay., Konya 1998, s. 96.

"Batı din düşüncesi, başladığı yere yani insana dönme noktasına gelmiştir. Hıristiyanlığın bu kültürel çevrede sağladığı açılımların bünyesindeki bazı noktalara vurgu yapan, hatta ondan dolayı kaçışan insanların arayışı, ilginç teorilerin doğmasına neden olmuştur. Bu da, bu dinin insanı ve insani doğal değerleri reddettiği için değil, onun daha sonraki gelenekselleşme aşamasında meydana gelen yapısal bünyesinden kaynaklanmıştır. Bu kurumsallığı aşmak için din tanımı, etraftaki kültüre göre; yapı, mükemmellik ve açıklık açısından farklı olsa da, tecrübenin derin kalıpları etrafındaki hayatın organizasyonu bir başka ifade ile en geniş anlamda, bir bireyin evrenle veya Tanrıyla olan nihai ilişkisine dayanan yaşam veya inanç tarzı olarak iyice genelleştirilmeye çalışılmıştır. Nihayet Batı'da dinin çağdaş tanımlarında, doğru din merkezlilik bir kenara bırakılarak dine bütün insanlığın ortak eğilimi olarak yaklaşılmaya ve bu olguyu daha köklü anlamaya yönelme başlamıştır."[4]

"Diyalog" kelimesi Türkçeye Fransızcadan geçmiştir.[5] Yunanca "dialogos" kökünden gelmektedir.[6] Bundan dolayı diyalog, anlaşma, uyum sağlama ve bu yolla yapılan çalışmaları ifade etmektedir.[7]

Genel olarak diyaloğun üç anlamı vardır. Birincisi, karşılıklı konuşmadır. İkincisi, bir edebiyat ya da tiyatro yapıtında kişiler arasında karşılıklı söylenen sözler bütünü; bir film senaryosunda, olayın akışında yer alan oyuncular arasında konuşulması için hazırlanan metindir. Üçüncüsü ise kişiler ya da siyasi, ideolojik, toplumsal, ekonomik yandaşlar, karşıtlar arasında ayrılıkları içeren konular üzerinde bir anlaşmaya ya da geçici uzlaşmaya varmayı amaçlayan görüşme veya müzakeredir.[8]Dinlerarası diyalog konusunda bizi ilgilendiren 3. maddede tanımı yapılan diyalog kavramının içerdiği anlamdır.

A. Dinlerarası Diyalog

Diyalog kavramında esas olan,farklı ırklardan ve kültürlerden, farklı inançlardan ve düşüncelerden, farklı siyasi ve ideolojik kanaatlerden insanların bir araya gelerek, medeni ölçüler içerisinde birbirleriyle konuşması ve anlaşmasıdır.[9] Dini alandaki diyalog da ise; aynı dinden kaynaklanan grupların kendi aralarında olduğu gibi, farklı dinlere mensup insanların inanç ve düşüncelerini zorla

4 İsmail Çalışkan, *Kuran'da Din Kavramı,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 33,34.
5 Mustafa Nihat Özön, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* İstanbul 1962, s. 49.
6 David Bohm, *Birlikte Düşünmek Diyalog,* çev. Onur Atalay, Etkileşim Yay., İstanbul 2006, s. 35.
7 *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1995, C. 1, s. 680.
8 *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi,* Milliyet Yay., İstanbul 1992, C.7, s. 3244.
9 Abdurrahman Küçük, *Misyonerlikten Diyaloga Türkiye,* Aziz Andaç Yay., Ankara 2008, s. 139.

birbirlerine kabul ettirme yoluna gitmeden, birbirlerine sıcak ve hoşgörüyle bakabilmesi, ortak meseleler etrafında konuşabilmesi ve işbirliği yapabilmesidir.[10]

Dünya barışı konusunda dinlerarası diyalog vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Günümüzde barışa bir türlü kavuşamayan dünyamız, ancak kültürler ve dinler arasında barışçı bir birlikteliğe varılırsa huzur bulacaktır. Bunun yolu ise; "Dinler arasında barış olmadan, milletler arasında barış olamaz. Dinler arasında diyalog olmadan, dinler arasında barış olamaz. Dinlerde temel araştırmalar olmadan, dinler arasında diyalog olamaz"[11]sözlerinin hayata geçirilmesidir. Bu yönden değerlendirildiğinde diyalog; tecrübe, görüş ve değişik bakış açılarının karşılıklı alışverişi ve farklı kültürlere sahip insanların ürettiği çözümlerin bir mübadelesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[12]

Türkiye'de kurumsal anlamda diyalog faaliyetlerini yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı, hazırlamış olduğu Dini KavramlarSözlüğü'ndedinlerarası diyaloğu; "Farklılıklar içerisinde birlikte yaşama yollarını aramak, hangi konuda olursa olsun yeryüzünde haksızlığı önlemek, ızdırap ve sıkıntıları durdurmak, insanın barış ve huzur içerisinde insanca yaşamasını sağlamak için gerçekleştirilen insani ve ahlaki davranışların tamamıdır'[13] şeklinde tanımlamaktadır.

Dinlerarası diyalog, "dinleri temsil eden cemaatlerin aralarındaki sorunları temsilcileri vasıtasıyla karşılıklı görüşüp konuşmaları, çözüme ulaştırma eğilim ve gayretleridir. Aynı zamanda dini cemaatlerin kendilerini çeşitli yöntemlerle birbirlerine anlatmaları, kendilerini tanıtmaları, taraftar kazanma, cemaatlerini genişletme eğilimlerinde bulunmaları esnasında birbirlerini kötülemeden, düşmanca ve kışkırtıcı tavırlar içine girmeden, karşılıklı konuşmalarla birbirlerini anlama, aralarındaki anlaşmazlıkları çözümleme çalışmalarıdır.'[14]

Farklı dinleri bir araya getirerek yeni bir din üretme işi yani senkretizm olmayan diyalog aynı zamanda bir monolog, temeli tartışmaya dayanan bir münazara ve polemikdeğildir. Ayrıca diyalog bir misyonerlik veya tebliğ faaliyetine de dönüşmemelidir.

---

10 Tümer, Küçük, *Dinler Tarihi*,s. 426.

11 HansKüng, Karl-Josef Kuschel, *Evrensel Bir Ahlaka Doğru,* çev. Nevzat Y. Aşıkoğlu, Cemal Tosun, Recai Doğan, Gün Yay., Ankara-1995, s. 2.

12 Tarık Beşiri, "Doğu ve Batı Arasında Kültürel İlişkiler Çerçevesinde", *Medeniyetler Arası Diyalog Uluslararası Sempozyum* 18-20 Eylül 1998, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay., Diyarbakır 1998, s. 147.

13 *Dini Kavramlar Sözlüğü,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara-2006, s. 125.

14 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* Fakülte Kitabevi, Isparta-2002, s. 443.

Bu çatışma alanlarından uzak olarak dinlerarası diyalog sözünden kastedilenin, sosyal bir kurum olan dinlerin birbiriyle diyaloğu değil, farklı din müntesipleri arasındaki yürütülen diyalog olduğu ortaya çıkmaktadır.[15]

Konu bu açıdan değerlendirildiğinde; dinlerarası diyalog tabirinin yanlış bir tabir olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreci başlatan Hıristiyanların resmi belgelerinde bunun adı dini/dinsel veya diniler arası diyalogdur.[16] Fakat "dindarlararası diyalog" hem söylenilmesi uzun olduğu hem de sadece bir kısım dindarları ifade ettiği için, bunun yerine genel olarak dinlerarası diyalog tabiri yaygın olarak kullanılmaktadır.[17]

B. II. Vatikan Konsili'nin Diğer Dinlere Bakışı

Roma Katolik Kilisesi, Hıristiyan dünyasının en büyük ve en köklü mezhebidir. Merkezi Vatikan'dır. Bu mezhebi, havarilerin ilki ve Hz. İsa'nın vekili olan Petrus (Ö. 64) kurmuştur. Roma Piskoposu olan Papa, havari Petrus'un halefidir. Bu yönüyle Papa, Hz. İsa'nın diğer havarilere nazaran Petrus'a bahşettiği üstünlüğe varis olmuştur. Ayrıca Papa ruhani reis sıfatıyla Hz. İsa'nın yeryüzündeki temsilcisidir.[18]

Katolik Hıristiyanlara göre diğer dinlerin durumu ve kendileri dışındakilerin kurtulup kurtulamayacakları konusunda üç ayrı görüş mevcuttur. Bunlarda ilki Papa VIII. Boniface (1235-1303) ile "Katolik Kilisesi dışında kurtuluş yoktur" şekline dönüşen dışlayıcılık (exlucivism) anlayışıdır. Dışlayıcı anlayışın diğer dinleri değerlendirme konusunda kriteri kilisedir. Bu sebepten dolayı bu yaklaşıma kilise merkezli yaklaşım da denilmektedir. Dışlayıcı yaklaşım Katolik Kilise'nin geleneksel yaklaşımdır. Buna göre insanlığın kurtuluşu sadece bu mezhebe inanmakla mümkündür. Bu görüş çerçevesinde Kilise, ilk planda İslam dinini sapık bir Hıristiyan mezhebi olarak değerlendirmiş ve ciddiye almamış daha sonra ise Hıristiyanlığı savunma gayretine düşmüştür. Ayrıca Hz. Muhammed'i sahte din kurmakla, şeytanın temsilcisi olmakla ve şehvet düşkünlüğüyle itham etmiştir. Hıristiyanlıkla özdeşleşen Batı Ortaçağda İslam dini ile ilgili algıyı olumsuzluk yönleriyle polemik haline getirmiştir.[19] Bu konudaki diğer görüşler, kapsayıcılık (inclucivism) ve çoğulculuk (Pluralism) anlayışlarıdır.

---

15 Bkz. Hayreddin Karaman, *Dinlerarası Diyalog Nedir?,* Ufuk Kitapları, Da Yay., İstanbul 2005, s. 12.

16 Mehmet Bayraktar, "Dinlerarası Diyaloga Karşı İnsani Diyalog", *İslami Araştırmalar Dergisi,* Cilt 20, Sa. 3, 2007, Tek-Dav Yay., Ankara 2008, s. 312.

17 Bkz. Mahmut Aydın, *Dinlerarası Diyalog,* Pınar Yay., İstanbul 2008, s. 294,295.

18 Albert M. Besnard, "Hıristiyanlık, Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni,* ed. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1995, s. 133.

19 Bkz. Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* s. 453.

Kapsayıcılık yaklaşımı, İsa Mesih'in diğer dinlerle ilgili faaliyetlerine vurgu yaptığından dolayı "Mesih Merkezli Yaklaşım" olarak da isimlendirilmiştir. Bu anlayışa göre, Hıristiyan inancı dışında kalan ve Kiliseye intisap etmeyenlerin kurtulamayacağı anlayışından vazgeçilmelidir. Katolik Kilisesini, geleneksel misyon anlayışını sorgulamaya ve yeni yaklaşımlar aramaya sevk eden kapsayıcı anlayış, dışlayıcılık görüşün yumuşatılmış halidir.[20]Hıristiyanlık dışlayıcı görüşte olduğu gibi kapsayıcı görüşte de tek gerçek dindir. Bu görüş vasıtasıyla Hıristiyanlar diğer dinlerde kendi dinlerinin izlerini arayarak onları uzlaştırmayı ve kapsamayı amaçlamışlardır.[21]

Hıristiyanlık, kurucusu bir insanda kişiselleşmiş Tanrı olan tek dindir. Bu yönüyle Tanrı'nın kendi dinidir ve müntesiplerince diğer bütün dinlerden üstün olarak görülmektedir. Öteki ile beraber yaşama açısından Hıristiyanlık, coğrafi keşiflerle kendisinin dışındakilerin varlığını yakından tanımış, sanayileşme ve sömürgecilik sayesinde Batı'ya göç eden öteki din mensuplarıyla içi içe yaşamaya başlamıştır. 19. yüzyılın ortalarında Hıristiyanlığın tek kurtarıcı olduğu şeklindeki dışlayıcı görüşleri savunmanın zorlukları hissedilmiştir.[22]Yaşanan gelişmeler neticesinde, önceden hiçbir şekilde mümkün olmayan kültürel, ırki ve coğrafi sınırlar ortadan kalkmaya yönelmiş ve bu durum geleneksel tasavvurları ortadan kaldırmıştır. Yeni gelişmeler, Batının ve Doğunun kendi içinde kapalı olduğu bir dünya değil de hangi bölgeden olursa olsun tüm insanların kendi farklılıklarını koruyarak barış içerisinde birlikte yaşayacakları bir dünyanın tesis edilmesini gerekli kılmıştır.[23] Bu gelişmelerin neticesinde 20. yüzyılın ikinci yarısından beri Hıristiyanlık aleminde ötekine bakış değiştirilmeye çalışılmış dışlayıcı görüşten kapsayıcı görüşe geçilmiş ve dinlerarası diyalog çalışmaları ivme kazanmıştır.

Coğrafi keşiflerden sonra çeşitli olayların ve bazı Hıristiyan teologların etkisi ile Kilise yetkilileri dışlayıcı anlayışın güçlü karakterini hafifletmek için gizli iman ve vaftiz olma arzusu gibi farklı ifadeler kullanmışlardır. Bu tür kapsayıcı ifadeler, Kilise'nin diğer din mensuplarına karşı olan dışlayıcı tutumunun ötesine geçebilecek köprüler olarak kabul edilmiştir.[24] Tamamlayıcı teoloji de denilen kapsayıcı yaklaşım, Tanrı'nın Hıristiyanlık dışı dini geleneklerde tezahürünün bulunduğunu ve kurtuluş planının bu gelenekleri de kapsadığı öğretisine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre diğer dinlerde de Tanrı'ya götüren işaretler, manevi zenginlikler ve doğrular mevcuttur. Kapsayıcı anlayışın önde gelen isimlerinden Karl Rahner'e (1904-1984) göre Hıristiyanlık dışı dinlere mensup

---

20 Bkz. Mustafa Alıcı, *Müslüman Hıristiyan Diyaloğu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 250.

21 Bkz. Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog,* Alperen Yay., Ankara 2002, s. 204.

22 Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnklusivizm), *İslam ve Öteki,*Kaknüs Yay., ed. C. Sadık Yaran,İstanbul 2001, s. 68,69.

23 Mahmut Aydın, *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 15,16.

24 Bkz. Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 80.

olanlar isimsiz Hıristiyanlardır. Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile başlayan süreçle birlikte kapsayıcı yaklaşımı benimsemeye başlamıştır.[25]

Roma Katolik Kilisesi ve Katolik ilahiyatçılar Hıristiyanlık dışı dinler konusunda II.VatikanKonsiline kadar "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklinde ifade edilen dışlayıcı yaklaşımını savunmuşlardır. II. Vatikan Konsili ile kapsayıcı anlayışa geçilmiştir. Daha sonra ise Hıristiyanlığı diğer dinlerle eşit kabul eden çoğulcu anlayış gündeme gelmiştir. Çoğulcu yaklaşımın önde gelen savunucuları genel olarak bütün dinlerin tek Tanrı'ya götüren eşit vasıtalar olduğunu kabul etmişlerdir.

Çoğulcu yaklaşıma göre, Hıristiyanlık tek ve eşsiz bir kurtuluş vasıtası değildir. Dini çoğulculuğun temsilcilerinden John HarwoodHick (1922-) İsa Mesih merkezli bir anlayıştan, Tanrı merkezli anlayışa yönelmiştir. Ona göre, dinler Tanrı'ya verilen farklı ama doğru cevaplardır ve bütün dinler Tanrı etrafında güneşin çevresindeki gezegenler gibi dönmektedir. Ayrıca Hick dinlerin hepsinin doğru olduğunu ve bunlardan birine inananın kurtuluşa ereceğini ifade etmiştir.[26]

C. Katolik Kilisesi'ni Diyaloğa Zorlayan Sebepler

Roma Katolik Kilisesi II. Dünya Savaşından sonra ihtiyaç duyduğu yenilenmeyi gerçekleştirmek; kiliseler arasındaki anlaşmazlıkları ve gerginlikleri ortadan kaldırmak için bir konsil toplama kararı almıştır. Kilise 1962-1965 yılları arasında topladığı II. Vatikan Konsili ile on dört asırlık tutumunu değiştirerek Müslümanlara diyalog çağrısında bulunmuştur. Kiliseyi bu diyalog çağrısına iten ilk sebep, Katolik Kilisesinin varlığını sürdürebilmesi için dünyaya açılmasının zorunlu olduğu mecburiyetini anlamış olması ve buna ilave olarak Kilise'nin Hıristiyanlıktan uzaklaşan dindaşlarını tekrar Hıristiyanlaştırma çarelerini aramasıdır. İnsanların Kilise'den uzaklaşması, inançsızlığın özellikle komünizmin yaygınlaşması, Kilise'nin dünyaya açılmasını ve diyaloğa yönelmesini zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca modern toplumlarda dinin ihmal edilmesi; Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın işbirliği yapmasını elzem hale getirmiştir.

Katolik Kilisesi'ni diyaloğa iten bir başka sebep de İslam hakkındaki eski iddia ve iftiraların etkisini kısmen yitirmesidir. Günümüzde birçok müsteşrik İslam ve Hz. Muhammed hakkında Ortaçağda ortaya konulan asılsız iftiraları kabul etmemektedir. Kilise diyalog sayesinde bu duruma uyum sağlamaktadır.

---

25 Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 90-100.

26 Bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, (çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 84.

Bir diğer neden ise İslam'dan uzaklaşmış Müslümanların Hıristiyanlığın davetine hazır hale geldikleri düşüncesidir. Ancak birçok Hıristiyan misyonerlik bağlamında geleneksel İslam'a bağlı Müslümanlarla görüşmenin pek fayda sağlamayacağı düşüncesindedir.[27]

Diğer yandan Papa VI. Paul 1963 Aralık ayında Kudüs ve Amman'ı ziyareti sırasında yardımcısı kardinal TisserontII. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da öldürülen altı milyon Yahudi'nin hatırasına altı mum yakmıştır. Bu olay Kilise'nin Yahudilere karşı duyduğu ezikliğin neticesinde meydana gelmiştir. Yaşanan durum, bazı Müslüman ülkelerde görev yapan delegeler tarafından, zor durumda kalabilecekleri endişesiyle hoş karşılanmamıştır. II. Vatikan Konsili'ni toplayan Papa XXIII. John, başlangıçta Yahudiler dışındaki din mensuplarıyla diyalog konusunda herhangi bir adım atmayı planlamamıştır. Ancak Konsil sürecinde, Hıristiyan dünyada artan Yahudi düşmanlığını ortadan kaldırarak Yahudilerle iyi ilişkiler kurulmasını öngören bir doküman hazırlanınca, özellikle Müslüman ülkelerden gelen Katolik din adamları, böyle bir dokümanın kabulünün İsrail devletini tanıma anlamına geleceği için kendilerinin Müslüman ülkelerdeki faaliyetlerini zora sokacağını söylemişler ve bunun üzerine Müslümanlar ve diğer din mensuplarıyla ilgili de bazı metinler oluşturulmuştur. Hazırlanan bu metinler daha sonra NostraAetateadlı müstakil bir Konsil dokümanı olarak Kilise tarafından resmen kabul edilmiştir.[28]

Katolik Kilisesi'ni diyaloğa iten sebeplerden bir diğeri Kilisenin bölünmüşlüğü meselesidir. Önce 1054 yılında Doğu ve Batı Kiliseleri arasında meydana gelen bölünme, daha sonra 16. yüzyılda Protestan hareket sebebiyle yaşanan bölünme sebebiyle Kilisenin görevini tam olarak yerine getiremediği düşünülmüştür. Ayrıca Katolik Kilisesi,XX. yüzyılın başından itibaren bazı problemler karşısında yeni yaklaşımlar ortaya koyamadığını ve aciz kaldığını görmüştür. II. Vatikan Konsili ile Katolik Kilisesi dünyaya açılmak ve diğer din mensupları ile diyaloga girme isteğini ortaya koymuştur.[29]

Meydana gelen bu gelişmelerin neticesinde Katolik Kilisesi bir Konsil toplamaya karar vermiş ve üç yıl sürecek bir Konsil'in Vatikan'da toplanması sağlanmıştır. Konsil'e 141 ülkeden 2860 kadar temsilci katılmıştır. Papa XXIII. John, (1881-1963)Konsil'in açılış konuşmasında; Kilisenin çemberini kırmasını istemiş ve bütün insanlarla diyaloğa girmenin önemi vurgulanmıştır. Papa'nın bu mesajı, Konsil'in gündemini ve tartışılacak konuların ne olacağını belirlemiştir. Bunun üzerine Konsil'de, Katolik Kilisesi'nden ayrılmış Hıristiyanları yeniden

---

27 Suat Yıldırım, "Kiliseyi İslam ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri,* Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 16, İstanbul 1993, s. 21-40.

28 Aydın, *Dinlerarası Diyalog,* s. 85,86.

29 Küçük, *Misyonerlikten Diyaloğa Türkiye,* s. 146,147.

kazanma ve onlara yaklaşma yolları üzerinde durulmuştur. Ayrıca, asırlar boyunca, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında devam eden düşmanlıkların unutulması için gayret sarf edilmesi istenmiştir.[30]

Papa XXIII. John, konsil esnasında ölmüş, onun yerine Papa VI. Paul geçmiştir. Ölen Papayla benzer görüşleri paylaşan Papa VI. Paul, Hıristiyan mesajını dünyaya modern bir tarzda sunmayı hedeflemiştir.

D.II. Vatikan Konsili'ninDinlerarası Diyalog Perspektifi

Roma Katolik Kilisesi'nde 1953 yılından itibaren II. Vatikan Konsili'nin hazırlık emareleri görülmeye başlamıştır. Kilise 1962-1965 yılları arasında düzenlenen II. Vatikan Konsili ile dinlerarası diyalog için ilk adımı atmış ve Hıristiyanlık dışı dinler ile insanlığın içinde bulunduğu ateizm, anarşi, terör, uyuşturucu, işsizlik, adaletsizlik vb. ortak problemler etrafında birlikte hareket etmek ve İsa'nın mesajını onlara da ulaştırmak için ciddi bir açılım sağlamıştır.[31]

II. Vatikan Konsili kararları, dördü dogmatik düstur (constitutiodogmatica), dokuzu kararname (decretum), üçü ise beyanname(declaratio) olmak üzere toplam on altı belgeden oluşmaktadır. Sekiz bölüm ve altmış dokuz ana paragraftanoluşan "Kilisenin Dogmatik Anayasası" olarak bilinen LumenGentium, 21 Kasım 1964 tarihinde yayımlanmıştır. Belgenin Müslümanlarla ilgili olarak on altıncı ana paragrafı şöyledir: Son olarak, İncil'i henüz benimsememiş kimseler de, çeşitli biçimlerde Tanrı'nın halkına yönelmiş durumdadırlar. Ancak kurtuluş tasarımı, Yaratan'ı tanıyanları, bunlar arasında ise özellikle İbrahim'in imanını ittihaz ettiklerini ikrar eden, nihai günde insanların yargılayıcısı, merhametli ve biricik Tanrı'ya bizlerle birlikte tapan Müslümanları da kapsamaktadır.[32]

28 Ekim 1965 tarihinde NostraAetate ismiyle yayımlanan belge "Kilise'nin Gayri Hıristiyan Dinlerle İlişkileri Hakkında Beyanname" olarak da bilinmektedir. Müslümanlarla ilgili üç numaralı bölüm, iki paragraftan meydana gelmektedir. Birinci paragrafta şunlar vurgulanmaktadır: "Kilise, canlı ve sürgit mevcut olan, merhametli ve kudretli olan, yerin ve göğün yaratanı, insanlarla konuşmuş biricik Tanrı'ya tapan Müslümanlara da saygıyla bakar. İslami imanın istemlice göndermede bulunduğu İbrahim'in teslimiyet gösterdiği gibi, onlar da Tanrı'nın gizli buyruklarına tüm ruhlarıyla teslimiyet göstermeye çalışmaktadırlar. Onlar, her ne kadar İsa'yı Tanrı olarak tanımıyorlarsa da, onu bir peygamber olarak ululamaktadırlar; onun bakire annesi Meryem'e saygı duymakta, hatta kimi kez

30 Abdurrahman Küçük, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinlerarası Diyalogun Yeri ve Önemi", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., C. 2, Ankara 2000, s. 471.

31 Bkz. Ramazan Uçar, *Dinler Arası Diyalog Çıkmazı,* Kelam Yay., İstanbul 2007, s. 22,23.

32 http://www.vatican.va/phome_ge.htm (20.01.2011)

huşu içerisinde kendisine yakarmaktadırlar. Ayrıca onlar, Tanrı'nın diriltilen tüm insanlara karşılıklarını vereceği hüküm gününü beklemektedirler. Yine onlar, ahlaki hayata saygı duymakta ve de Tanrı'ya özellikle dua, sadakalar ve oruçla ibadette bulunmaktadırlar. İkinci paragraf şu şekilde devam etmektedir: Yüzyıllar boyunca, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çekişmeler ve düşmanlıklar hiç de az olmamışsa da, Kutsal Konsil herkesi, geçmişi unutmaya, karşılıklı anlayış için içtenlikle çabalamaya, tüm insanlar için sosyal adaleti, ahlaki değerleri, barış ve özgürlüğü beraberce savunmaya ve sağlamaya çağırmaktadır."[33]

Katolik Kilisesinin hazırladığı NostraAetate isimli doküman, diğer dinler ve mensuplarıyla ilişkileri ele almıştır. Bu belgede Hıristiyanlık dışındaki Hinduizm, Budizm, İslam ve Yahudilik gibi dinler hakkında bilgi verilmiştir. II. Vatikan Konsili'nin hazırladığı Ad Gentes isimli dokümanda Kilise'nin tabiatı icabı misyoner olduğu vurgulanmış ve Hıristiyan olmayanlar hakkında; onların çabalarının aydınlatılmaya ve düzeltilmeye ihtiyacı olduğu, ancak bu şekilde gerçek Tanrı'ya yönelebilecekleri ve İncil'e hazırlıklı olabilecekleri dile getirilmiştir. DignitatisHumanae isimli dokümanda ise, din hürriyeti ve insan hakları konularından bahsedilmiştir.[34]

Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili öğretileri ile tarihinde ilk defa Müslümanların dini yaşamlarında ve inançlarında gerçek dini değerlerin bulunduğunu kabul etmiştir. Müslümanların ve Hıristiyanların aynı Tanrıya ibadet ettiklerini onaylamıştır. Ayrıca Müslümanların İbrahim'e, İsa'ya ve annesi Meryem'e saygı gösterdiklerini kabul etmiş ve Müslümanları geçmişi unutarak, bütün insanlığın yararı için barışa, özgürlüğe, sosyal adaleti ve ahlaki değerleri koruyup ilerletmek için samimiyetle gayret göstermeye ve diyaloğa çağırmıştır. Diğer yandan II. Vatikan Konsili'nde Müslümanlar fert olarak ele alınmış, dinlerinden bahsedilmemiştir. Alınan kararlarda İslam zikredilmemiş sadece Müslümanlar, onların inanç esasları, dini ve ahlaki yaşamları bahse konu olmuştur. İslam Hıristiyanlığa bağlı bir din olarak ele alınmıştır. Bunu yaparken Katolik Kilisesi İslam'ın din olarak kurtuluş vasıtası olamayacağını ancak Müslümanların bağımsız fert olarak kurtuluşa erebileceklerini benimsemiştir. Katolik Kilisesi aldığı bu kararlarla Hıristiyan olmayan dinsel geleneklere yönelik olarak dışlayıcılıktan (exclusivism) kapsayıcılığa (inclusivism) bir geçiş yapmıştır.[35]

II. Vatikan öğretisine göre "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklindeki mevcut dogma değişmemiş; Hıristiyanlık dışındaki dinler kurtuluşu arama vasıtaları olarak, içinde İncil'in bazı mesajlarını barındırdığı için saygıya layık görülmüştür.[36]

---

33 Lütfullah Göktaş, "II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine", *İslamiyat Dergisi,* C. 3, Sa. 4, Ekim-Aralık 2000, s. 182-190.

34 Bkz. Küçük, *Misyonerlikten Diyaloğa Türkiye*, s. 152,153.

35 Bkz. Aydın, *Monologdan Diyaloğa,* s. 118,119.

36 Bkz. Ali İsra Güngör, *Vatikan Misyon Diyalog,* Alperen Yay., Ankara 2002, s. 152-166.

Papalığa göre diyalog faaliyetlerinde bulunmak demek, misyonerlikten vazgeçmek değildir. Bilakis o, misyonerliğin bir parçası olarak algılanmalıdır. Çünkü Vatikan, Hıristiyan olmayanların Mesih'in merhametine muhtaç olduğuna ve bunların Hıristiyanlaştırılması gerektiğine inanmaktadır. Papa II. John Paul, (1920-2005) 1999 yılında yaptığı konuşmada diyaloğu, Kilise'nin Hıristiyanlaştırıcımisyonu için temel bir parça olarak gördüğünü belirtmiştir. Kurulan Diyalog Sekreterliği'nin amacı da misyonerliğin nasıl ve hangi metotlardâhilinde yapılacağının Hıristiyanlara gösterilmesidir.[37]

Sonuç ve Değerlendirme

Roma Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili vasıtası ile diğer dinlerle diyaloğa girme düşüncesini misyonerlik tarzında ortaya koymuştur. Kilise'ye göre temel görev, İncil'in mesajını bütün insanlara ulaştırmaktır. Roma Katolik Kilisesi, diğer din mensuplarıyla özellikle Müslümanlarla meydana gelen zorlayıcı şartların bir sonucu olarak diyalog ilişkisi kurmaya başlamıştır. Papa II. John Paul, üçüncü bin yılda Asya kıtasını Hıristiyanlaştırmayı hedeflemiş, Papa XVI. Benediktus ise önceliği, Avrupa kıtasının tekrar Hıristiyanlaştırılmasına vermiştir. Papa seçilmeden birkaç ay önce Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı olduğunu ilan eden XVI. Benediktus, Papa seçilmesinin hemen ardından da Avrupa'nın İslamlaşmasına karşı "Eğer Avrupa medeniyeti gerçekten varlığını devam ettirmek istiyorsa Hıristiyan köklerine sadık kalmalıdır" demiştir. Ayrıca Papa seçilmeden önce Kardinal Joseph Ratzinger, İsa'nın 2000. doğum yılı dolayısıyla yayınladığı DominusJesusadlı dokümanda Hıristiyanların sadece İncil mesajını ve İsa'yı Hıristiyan olmayanlara sunmak için diyaloğa girebileceğini ifade ettikten sonra eğer bunu yapamıyorlarsa Hıristiyanları diyalogdan vazgeçmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Papa XVI. Benedikt, 12 Eylül 2006'da Almanya'nın Regensburg Üniversitesinde yaptığı bir konuşmada İslam'ı kılıçla yayılan bir şiddet dini Hz. Muhammed'i de bir şiddet abidesi olarak nitelemiştir. Yaşanan bu hadiseler dinlerarası diyaloğu misyonerliğin bir çeşidi olarak değerlendiren ve devamlı birlikte dile getiren Roma Katolik Kilisesi'nin diyalogla ilgili hususlarda ciddi çelişkilerinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durum, Roma Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili'yle başlattığı ve 199O'lı yıllardan sonra yayınlanan dokümanlarla duraklama sürecine giren kurumsal diyaloğun tıkandığını da göstermektedir.2013 yılı Şubat ayında Papa XVI. Benedikt istifa etmiş 13 Mart 2013 tarihinde İtalyan kökenli Arjantinli Kardinal JorgeMarioBergoglio Papa seçilmiştir. Yeni Papa Katolik Kilisesi gözlemcileri tarafından önceki Papa'ya göre daha ılımlı ve diyaloğa açık bir isim olarak nitelendirilmektedir. Netice olarak özellikle Katolik dünya ile yapılan diyalog çalışmalarında yukarıda ifade edilen hususların dikkate alınarak hareket edilmesi uygun olacaktır.

---

[37] Nasuh Günay, *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Tuğra Matbaası Yay., Isparta 2006, s. 183.

KAYNAKÇA

Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

Aydın, Mahmut, "Dinler arası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi? Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslamiyat Dergisi,* V (2002), sy: 3, Ankara 2002.

Aydın, Mahmut, *Dinlerarası Diyalog,* Pınar Yayınları, İstanbul 2008.

Aydın, Mahmut, *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Aydın, Mahmut, *Monologdan Diyaloğa*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Bayraktar, Mehmet, "Dinlerarası Diyaloga Karşı İnsani Diyalog", *İslami Araştırmalar Dergisi,* XX (2008), sy: 3, Ankara 2008.

Besnard, Albert M, "Hıristiyanlık, Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, ed.: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995.

Beşiri, Tarık, "Doğu ve Batı Arasında Kültürel İlişkiler Çerçevesinde", *Medeniyetler Arası Diyalog, Uluslararası Sempozyum* 18-20 Eylül 1998, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Diyarbakır 1998.

Bohm, David, *Birlikte Düşünmek Diyalog*, çev.: Onur Atalay, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Yayınları, VII, İstanbul 1992.

Çalışkan, İsmail, *Kuran'da Din Kavramı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Dini Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Göktaş, Lütfullah, "II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine",*İslamiyat Dergisi,* III (2000), sy: 4, Ankara 2000.

Günay, Nasuh, *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Tuğra Matbaası Yayınları, Isparta 2006.

Gündüz, Şinasi, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", *Diyanet İlmi Dergi,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınları, Konya 1998.

Güngör, Ali İsra, *Vatikan Misyon Diyalog,* Alperen Yayınları, Ankara 2002.

Karaman, Hayreddin, *Dinlerarası Diyalog Nedir?,* Ufuk Kitapları, Da Yayınları, İstanbul 2005.

Küçük, Abdurrahman, "Avrupa Birliği Sürecinde Dinlerarası Diyalogun Yeri ve Önemi", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II, Ankara 2000.

Küçük, Abdurrahman, *Misyonerlikten Diyaloga Türkiye*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008.

Küng, Hans, Kuschel, Karl-Josef, *Evrensel Bir Ahlaka Doğru,* çev.: Nevzat Y. Aşıkoğlu, Cemal Tosun, Recai Doğan, Gün Yayınları, Ankara 1995.

Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.

Özön, Mustafa Nihat, *Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü,* İstanbul 1962.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.

Tümer, Günay, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (DİA), İstanbul 1994, IX, 314.

Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*,Ocak Yayınları, Ankara, 1988.

Uçar, Ramazan, *Dinler Arası Diyalog Çıkmazı,* Kelam Yayınları, İstanbul 2007.

Yaran, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (İnklusivizm), *İslam ve Öteki***,** ed.: Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Yıldırım, Suat, "Kiliseyi İslam ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri,* Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 16, İstanbul 1993.

GAZZÂLÎ VE AQUINAS'TA NEDENSELLİK*

R. E. A. SHANAB**
Çeviren: Elmas Gülhan ÇAM***

I.

Latinler tarafından al-Gazel olarak bilinen Ortaçağ İslam Filozofu Gazzâlî (ö. 505/1111), XIII. yüzyılda entelektüel felsefî hareketlerin şekillenmesinde etkilidir. Gazzâlî'den önce İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve daha sonra da İbn Rüşd (ö. 595/1199) felsefî bir saygınlık elde ettikleri için, Gazzâlî'nin felsefî fikirleri gerektiği gibi değerlendirilememiştir. Gazzâlî'nin şöhreti daha ziyade Ortaçağ felsefesinin, özellikle de İslam felsefesinin gerilemesinden sorumlu olmasına bağlıdır. Ancak bu, kanıtlaması oldukça zor bir iddiadır. Öyle bile olsa XIII. yüzyıl boyunca Avrupa'daki fikrî hareket, İslam fikrî mirasını takip etmiştir. Bu duruma yalnızca İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün değil Gazzâlî'nin de katkısı vardır. Gazzâlî'nin felsefî fikirlerinin -İbn Sînâ[1] ve İbn Rüşd'de[2] olduğu gibi- tam bir örnek teşkil etmediğini kabul edebiliriz. Fakat Gazzâlî'nin eserleri hakkında yapılacak dikkatli bir çalışma onun, Ortaçağ'da Batılı bilim adamlarını nasıl derin ve kapsamlı bir

---

* Bu makalenin orijinal künyesi şu şekildedir: R. E. A. Shanab, "Ghazali and Aquinas on Causation", *The Monist*, Cilt: 58, Sayı: 1, Ocak, 1974, ss: 140-150.

** Robert Elias Abu Shanab.

*** Arş. Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ABD, gulhancam@gmail.com.

1 Bkz. R. de Vaux, *Notes et Textes sur L'Avicennisme Latin aux confins des Xll-Xlll siécles* (Paris: Vrin, 1934); E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de L'augustinisme-avicennissant," *Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge* (1929), 5-27. Bu iki yazar, özellikle Fr. de Vaux, XIII. yüzyılın başlarında bir 'Latin İbn Sînâcılığı'na dair izlerin belirlenebileceğinin doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Orijinal bir 'Latin İbn Sînâcılığı'nın varlığı her ne kadar bazı şüpheleri aydınlatmış olsa da, Gilson'un çabaları bir 'İbn Sînâcı Augustinizm'in varlığını göstermiştir, onun en önemli savunucusu Auvergneli William'dır.

2 Bkz. E. Renan, Averroes et Averroisme (Paris: Calman-Levy, 1882); P. Mandonnet, Siger de Brabant et L'Averroisme Latin, 2 vols., (Louvain: E. Nauwelaerts, 1911). Bu yazarların her ikisi de on üçüncü yüzyılda ayrı bir felsefi hareket olarak Latin İbn Rüşdcülüğü'nün 'özgünlüğünü' ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu tür görüşlerin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz; F. van Steenberghen, Aristotle in the West, (Louvain: E. Nauwelaerts, 1955), Chaps. III ve VIII.

şekilde etkilediğini ortaya çıkaracaktır. Bunun en iyi örneği, Gazzâlî'nin Aquinas (ö. 1274) üzerindeki etkisidir. Aquinas, Napoli Üniversitesi'nde[3], İslam filozoflarının özellikle de Gazzâlî'nin eserleri üzerinde çalışmıştır. Böylece, daha sonraki analizler Gazzâlî ve Aquinas arasındaki benzerlikleri ortaya çıkaracaktır. Fakat bu çalışmanın amacı, Gazzâlî ve Aquinas'ın eserlerindeki filozofların argümanlarının çürütülmesini ele almak değildir.[4] Aksine biz öncelikle Gazzâlî ve Aquinas'ın nedensellik prensibi hakkındaki görüşlerini, daha sonra da Aquinas'ın felsefî fikirlerinin şekillenmesinde Gazzâlî'nin nasıl önemli bir rol oynadığını değerlendirmek istiyoruz.

II.

Gazzâlî'nin eleştirel bir niteliğe sahip olan *Tehâfutu'l-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) adlı eseri oldukça önemli bir çalışmadır. *Tehâfut*'te Gazzâlî, filozofların görüşlerini çürütme girişiminde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin filozofları eleştirisi, özellikle kendinden önce gelen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya yöneliktir. Daha erken bir dönemde yazdığı *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eserinde ise Gazzâlî, filozofların görüşlerini herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan dile getirmiştir. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Gazzâlî *Tehâfut*'te filozofların yalnızca fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Söz gelimi mantık, insanın entelektüel/fikrî çabasında faydalı bir araç olarak kabul edilmesi hasebiyle Gazzâlî tarafından övülmektedir. Gazzâlî'nin iddiasına göre mantık, doktrinel olarak nötr haldedir. Bu bakımdan o, sünnî İslam'ın dini ilkeleri ile çelişmemektedir.[5] Fakat filozofların fizik ve metafiziğe dair iddiaları İslam'a göre sakıncalıdır. Bu iddiaları savunan kişi de reddedilmeli ve yalanlanmalıdır.

---

[3] Dikkat edilmelidir ki, XIII. yüzyılda bu üniversite, Paris Üniversitesi gibi, İslamî çalışmalara karşı hassastır ve onları desteklemiştir. Her ne kadar Aziz Albert the Great ve Aquinas arasındaki ilişki problemi dikkatlice değerlendirilememiş olsa da, Aziz Albert the Great'ın düşüncelerinin Aquinas üzerinde bir etki unsuru olduğu görülebilir. Albert, Aristoteles ve kendi çağdaşı Aristoteles'in yorumcuları olan Müslüman filozofların önemini vurgulayan ilk skolastik filozoflar arasında yer aldı. Albert'in öğrencisi olan Aquinas, muhtemelen sadece Aristoteles'in değil Müslüman filozofların da önemine ilişkin hocasının tavsiyelerini ciddiye almıştır. Buna ek olarak, Aquinas'ın İslamî çalışmalara ilgisi XIII. yüzyılda 'Latin İbn Rüşdçülüğün'ün nüfuz etmesine atfedilebilir. Özellikle Paris Sanat Fakültesi'nde felsefî çalışmalar mevcut Hıristiyan öğretisine uygun olup olmadığına bakılmaksızın takip edilmeye başlanmıştır. Latin İbn Rüştçülüğü'nün popülaritesinden endişe duyan Aquinas onlara *De Unitate Intellectus, adversus Averroists*'da saldırmıştır. Bu çalışma Aquinas'ın İslamî çalışmalara ilişkin kültürlüğünü ortaya çıkarmaktadır.

[4] Bu noktadaki farklı tartışmalar için bkz.: S. de Beaurecueil, "Ghazali et Saint Thomas d'Aquin: essai sur la preuve de l'existence de Dieu", *Bulletin de Vinstitut fran ais d'Arch ologie orientale du Caire*, Cilt. XLVI (1947), 199-238; ve Asin y Palacois, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Grenada, 1934).

[5] Gerçek şu ki, Gazzâlî mantığın değerini öven çeşitli risaleler yazmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfut*'e eklediği en kapsamlı mantık kitabı *Mi'yâru'l-Ilm*'dir, ed. S. Dunya (Kahire: Dar al-Ma'ârif Press, 1961).

Gazzâlî *Tehafut*'te yirmi yanlış doktrinden bahsetmektedir. Bunlardan üçü küfrü gerektiren, geriye kalanlar ise dinî açıdan problemli doktrinler olarak kabul edilmiştir. En çok karşı çıkılanları ise şunlardır: a) Alemin ezelîliği problemi, b) Allah'ın cüziyyâtı bileceğinin inkarı, c) Sadece ruhun ölümsüzlüğünü kabul etme ve bedenen dirilişi reddetme. Bu konular ile ilgili olarak Gazzâlî'nin iddiası şu şekildedir: Alem yoktan yaratılmıştır, Allah külliyatı bildiği gibi cüziyyâtı da bilmektedir ve bedenlerin yeniden dirilmesi makuldür.[6] Bu konular ilginçtir. Ancak bunların farklı versiyonlarını Aquinas'ın ne kadar benimsediğinden bahsetmeyeceğiz.[7] Daha ziyade, Gazzâlî'nin *Tehâfut*'te en fazla tartıştığı konulardan biriyle yani onun nedenselliğe ilişkin görüşleriyle ilgileneceğiz. Sonra da, bu özel konu ile ilgili olarak Gazzâlî ve Aquinas arasındaki paralellikleri göstermeye çalışacağız.

Tehâfut'ün son kısmında Gazzâlî, diğerlerine ilave olarak, alemde gerekli bir nedensellik bağının olduğu fikrini savunan filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır:

Alışkanlık sonucu olarak sebep ve sonuç arasında var olduğuna inanılan ilişki (bağ) bize göre zorunlu değildir. İki şey hakkında bu odur, o da budur denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini gerektirmez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu gerekli kılmaz. Örneğin, su içmekle susuzluğun gitmesi, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğması ile aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmekle iyileşmek ve müshil ile ishal arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Bu örnekler tıpta, astronomide, sanat ve zanaatta böylece devam eder.[8]

Bu paragraf açıkça Gazzâlî'nin, nedenselliğe ilişkin ampirist olduğunu göstermektedir. Yani, ona göre, iki şey devamlı birbirini takip etse de, hiçbir şey, birinin diğerine neden olduğunu kanıtlayamaz. Başka bir deyişle bunlar, ne mantıksal olarak ne de ampirik olarak kanıtlanabilecek niteliktedir. Bunun için Gazzâlî'nin kendi görüşünü kanıtlarken dile getirdiği örneğe bakalım: pamuk, ateş ile temas ettiği zaman yanar.[9] Ancak Gazzâlî, pamuğun ateş ile temas ettiği zaman yanmayabileceğini ya da ateş ile temas etmeden küle dönüşebileceğini oldukça makul bulmaktadır. Gazzâlî'ye göre, duyularla gözlem, ateş ile pamuğun yanması arasında zorunlu bir ilişki olduğu sonucuna götürmez. Gazzâlî sözü edilen durumu şu şekilde ifade etmektedir:

---

6 Bu problem ile ilgili tartışmalar için bkz.: al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah* ("*Filozofların Tutarsızlığı*"), ed. M. Bouyges (Beyrut, 1927), Problem I, XIII, XX.

7 Bkz. Palacois, *La espiritualidad de Algazel*, ss. 56ff.; de Beaurecuiel, "*Ghazali et Saint Thomas d'Aquin*", ss. 214-20.

8 Ghazali, *Tehâfut*, s. 277-78.

9 Age., s. 279.

Filozofların bu konuda, yanmanın ateşe dokunma ile meydana geldiği gözleminden başka delilleri yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir. Fakat ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur.[10]

Gazzâlî'nin şimdiye kadarki nedensellik analizinden ön plana çıkan şey ampirik bir unsurdur. Ancak, 'zorunlu bağ' fikrine nasıl ulaşıldığı ile ilgili olarak o metafiziksel bir gerekçe sunmaktadır. Gazzâlî'nin ileri sürdüğüne göre, tabiattaki olaylar zorunlu olarak Allah'ın iradesi ile ilişkilidir. O, söz konusu probleme ilişkin şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Bu şeyler (ampirik olaylar) arasındaki ilişki Allah'ın kudretinin bir sonucudur. Sebep ve sonucun birbirini takip etmesi kendi kendine gerekli olması ya da ayrılabilmesi sebebiyle değil, Allah onları bu şekilde yarattığı için gerçekleşmektedir. Allah, yemek yemeden tokluğu yaratma ve boyun kesilmeksizin ölümü yaratma ya da boyun kesildikten sonra hayatı devam ettirme gücüne sahiptir. Bu durum tüm ilişkilerde böyle sürüp gitmektedir.[11]

Bu üstteki paragraf, doğada gözlemlenebilir olduğu iddia edilen zorunlu nedensellik bağ karşısında Gazzâlî'nin itirazına ilişkin, onun kararlı tutumunu göstermektedir. İlki, epistemolojik temeller hakkındadır ki, Gazzâlî'ye göre, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir bağın varlığını kabul eden kimse haklı değildir. Yine Gazzâlî'ye göre, 'A, B'nin nedenidir' gibi bir önermenin inkar edilmesi her zaman makuldür. Yani bir çelişki anlamına gelmez ve nedensellik bağı için deneysel (empirical) bir kanıt yoktur. Daha önce belirtildiği gibi Gazzâlî'ye göre, sebep değil, sonuçlar arasında *bir arada var olma* (coexistence) ortaya çıkar. Aslında Gazzâlî'ye göre Allah'tan başka 'neden' de yoktur. İkincisi, teolojik temeller hakkındadır; Gazzâlî, mucizenin meydana gelmesini izah etmek için nedensellik teorisine itiraz etmeyi çok önemli saymaktadır. Şayet bir kimse, daha önce İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, evrendeki düzenin zorunlu olaylar dizisi ile gerçekleştiğini iddia ederse, bu durumda Gazzâlî'ye göre, bunun gibi bir bağlantı dizisi çelişki olmaksızın kesilemez (interrupt). Böylece, Gazzâlî'nin öne sürdüğü gibi, şayet gerekli etkin sebep teorisi göz önünde bulundurulsaydı, mucize imkansız olurdu. Dahası, İbn Sînâ'nın aksine Gazzâlî, olaylar dizisinin doğal bir zorunluluktan ya da özgür iradeden değil, Allah'tan kaynaklandığını iddia etmektedir.[12]

III.

Nedensellik hakkında Aquinas'ın görüşünü Gazzâlî'nin görüşleriyle karşılaştıran kimse daha başlangıçta bu çabası hakkında şüpheci olmak

10 Age., s. 279.
11 Age., s. 279.
12 Age., Problem VI.

durumundadır. Kuşkusuz şüpheci olmak için gerekçesi de vardır. Aquinas, nedenselliğe ilişkin analizinde genellikle Aristotelesçi bir kuramı benimsemektedir. Bildiğimiz gibi bu kuram, Aristoteles (m.ö. 322)'in, Gazzâlî'nin reddettiği, *zorunlu etkin neden* teorisini kabul etme koşuluna dayanmaktadır. Böylece Aquinas'ın 'Tanrı, eşyadaki tüm düzenin nedenidir.'[13] iddiasına bakılmaksızın onun, gerçek nedensel bağı ve gerçek nedensel etkililiği savunduğu anlaşılır. Aquinas'ın nedensellik analizi Gazzâlî'nin metafiziksel açıklamalarına uygun olsa da, onun doğal nedensellik eyleminin rolü hakkındaki vurgusu Gazzâlî'den farklıdır. Bu bağlamda Aquinas, örneğin, ısının nedenini ateşe değil de Tanrı'ya atfetmeyi reddetmektedir. Aquinas gerçekten de, bunun gibi, Gazzâlî benzeri açıklamaları, şu şekilde eleştirmektedir: Şayet dünyada olan her şey Tanrı'nın gizemli kararına bağlansaydı, bu oluşumda hiçbir rasyonel bağlantı (pattern) belirlenemezdi. Yani zorunlu olaylar dizisi kavranamaz, anlaşılamaz olurdu. Dahası Aquinas'a göre böylesi bir kanı, sonuçtan nedene giden bir çıkarım yapmayı imkansız kılardı ve böylelikle doğa bilimleri bizi yalanlamış olurdu. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Düzeni varlıklardan ayırmak onların sahip olduğu en iyi şeyi yalanlamaktır. Şimdi şayet biz fiilleri şeylerden ayırırsak, şeyler arasındaki bu düzen kaldırılmış olur. Çünkü tabiatta değişiklik gösteren bu şeyler, bazılarının aktif bazılarının da pasifliği gerçeği dışında, düzenin bütünlüğü içerisinde birbirlerine bağlı değildir. Bu nedenle, şeylerin düzgün eylemlere sahip olmadığını söylemek uygun değildir.[14]

Bununla beraber, şayet sonuçlar varlığın etkisiyle değil de yalnızca Tanrı'nın fiiliyle meydana getirilirse, yaratılmış bir sebebin gücü muhtemelen onun sonucu tarafından ortaya çıkarılamaz. Çünkü bu sonuç, güçten kaynaklanan eylemin nedeni dışında, bu sebebin gücünün göstergesi değildir. Artık bir sebebin doğası, tabiatından kaynaklanan bir gücün göstergesi olması haricinde, onun sonucundan bilinemez. Dolayısıyla, şayet sonuçların gerçekleştirilmesi üzerinde varlıkların bir etkisi olmazsa, bundan şu sonuç çıkacaktır; bir varlığın doğası asla onun sonucundan bilinemez. Böyle olsaydı tabiat felsefesindeki tüm bilgi bizi yalanlamış olurdu, onun için en çok kullanılan sonuçların ispatları (demonstrations from effects) vardır.[15]

Bu iki pasaj Aquinas'ın nedensellik teorisi hakkındaki genel yaklaşımını göstermektedir. Bu teori esasen Aristotelesçidir. Yani Aristoteles'in 'zorunlu etkin neden' teorisini benimsemektedir. Bu da Gazzâlî'ye ait olan modelden belli bir sapmayı göstermektedir. Ancak Aquinas, bu tezi Gazzâlî gibi kabul etmektedir.

---

13 Bkz. St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 67-68 (Cilt. II, ss. 120-21) Sayfamın temel referansları şuna dayanmaktadır: A. C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Cilt. I ve II (New York: Random House, 1945).

14 *Summa Contra Gentiles*, III, 65 (Cilt. II, s. 116).

15 Age., III, 69 (Cilt. II, s. 126).

Buna göre; "Tanrı'nın yaptığı her şey onların yaptıklarının nedenidir".[16] Diğer bir deyişle, tüm eylemler Tanrı'nın kudretiyle yapılmaktadır.[17] Burada şu problem akla gelmektedir: Aynı etki/sonuç nasıl hem doğal etken hem de Tanrı'dan olmaktadır. Buna Aquinas şöyle cevap vermektedir:

Her etken için iki şey düşünülebilir: Etkiyi yapan şeyin kendisi ve o etki vasıtasıyla olan güç (power). Böylelikle ateş ısısıyla bir şeyi sıcak yapar. Artık, daha güçlü olan etken daha düşük olana eylemi vasıtasıyla güç verdiği, bu gücü koruduğu veya bir fiili içerdiği sürece, daha düşük bir etkenin gücü daha güçlü bir etkenin gücüne bağlıdır.[18]

IV.

Her ne kadar şimdiye dek Gazzâlî ve Aquinas, nedensellik teorisi hakkındaki görüşleriyle bir uyum içinde olmasalar da, Gazzâlî felsefesinin bir başka tetkiki bu iki filozof arasındaki temel uyuşmayı açığa çıkaracaktır. *Tehâfut*'u takip eden eserlerinde Gazzâlî burhanın savunucusu olmuştur. Böyle bir iddia onu, Aquinas'ın da kendi felsefesinde dahil olduğu nedensellik teorisinde Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsemeye zorlamıştır. Örneğin *Tehâfut*'te reddettiği nedensellik teorisini *Mi'yâru'l-İlm'*de kabul eden Gazzâlî, yine *Mi'yâru'l-İlm*'de burhanı ortaya koymuş ve savunmuştur. Gazzâlî'nin sonraki çalışmalarındaki Aristotelesçi nedensel dil, kesin sonuç çıkarmanın farklı türlerini tartışmasında açıkça görülmektedir. Aristoteles[19] gibi Gazzâlî de burhânî kıyası, '*burhân-ı limmî*' ve '*burhân-ı ınnî*' olmak üzere iki şekilde tarif etmektedir. İlkinde orta terim, büyük terim ile sonucun var olma sebebidir. Gazzâlî 'burhân-ı limmî'ye aşağıdaki örneği vermektedir: "Orada ateş vardır. Ateşin olduğu yerde duman vardır. O halde orada duman vardır". Burhân-ı ınnî ise, sebebi değil ortaya çıkan olguları kanıtlamaktadır. Gazzalî burhân-ı innî'ye de bir önceki örneğe dayanarak şöyle bir örnek getirmektedir: "Orada duman vardır. Dumanın olduğu yerde ateş vardır. O halde orada ateş vardır". İlk örnekte sebepten sonuca giden bir çıkarımda bulunulurken ikincide sonuçtan sebebe bir çıkarımda bulunulmaktadır.[20]

Burada kısaca şunu da belirtmek önemlidir ki, yukarıdaki açıklama, Aristoteles'in sonuçtan sebebi ve sebepten de sonucu çıkardığı nedensellik

16 Age., II, 67 (Cilt. II, s. 120).

17 Age., II, 67 (Cilt. II, s. 120).

18 Age., III, 70 (Cilt. II, s. 129).

19 *Posterior Analytics*, I, 13, 78a22-79al5.

20 Bkz. *Mi'yâr*, ss. 243-58. Metinde ifade edilen örnekler *Makâsıd*'dan (ed. S. Dunya, Kahire: Dâr Al-Maarif, 1961, s. 120.) alınmıştır. Onun, *Mi'yar*'da dile getirdiği örnekler kıyasın iki türü arasındaki farkı açıklamak içindir. Şöyle ki, "Odunun parçası, ateş onunla temas ettiği için yanmıştır." (s. 243). Bu kıyası genişleterek şöyle söyleyebiliriz: Bu odunun parçası ateşle temas halindedir ve her ne zaman ateş, oduna temas etmeye başlasa, odun yanar. Böylece odun yanmış olur.

teorisinin Gazzâlî'ye isnat edilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca o, Aristoteles'in dört sebebini kabul etmekte ve bize, bu dört sebebin hepsinin sahip olduğu bir şeyin tanımına girebilecek tüm sebeplerin nasıl açıklanabileceğinin bireysel örneklerini kanıtlamaktadır. Onun da ifade ettiği gibi: "Bilinmelidir ki dört nedenin her biri burhanda orta terim olabilir. Çünkü her biri 'niçin' sorusuna bir cevap olarak kesin bir biçimde ifade edilebilir."[21]

Gazzâlî'nin, nedensellik hakkında *Tehâfut'*te gösterdiği katı tutumunu *Mi'yar*'da nedensellik lehine olmak üzere bırakıp bırakmadığını tespit etmek zordur. Bu sapmayı açıklamanın tek yolu, yazarın da yaptığı gibi[22], Gazzâlî'nin *Mi'yar'*da kendi felsefî tercihlerini ortaya koymakla ilgilenmediğini, aksine kelamcılara bu özel teoriyi açıklamaya çalıştığını iddia etmektir. Böyle bir iddia için kanıt da mevcuttur. Çünkü Gazzâlî'nin kendisi de *Mi'yar*'ın girişinde bunu kabul etmektedir. Esasen *Mi'yar* da mantığa ait terimlerin kelamcılara açıklamasına dayalı bir motive ile yazılmıştır. Böylelikle Gazzâlî, *Tehâfut*'te ileri sürülen iddiaların kelamcılar tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamış olmaktadır. Gazzâlî'nin, aslında tam da katılmadığı bir teoriyi açıkladığı görüşünü kabul etmek zor anlaşılabilir. O, amacının yalnızca kavramları basit bir şekilde tanımlamak olmadığını aynı zamanda kendi kelamî yaklaşımlarını[23] savunabilmek adına da mantığın doğru ilkelerini saptamak olduğunu ifade etmektedir. Onun tutumundaki böylesi bir dönüşü izah edebilmek için daha uygun bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu açıklama, Profesör Marmura'nın da ifade etmeye çalıştığı gibi yoruma (interpreting) dayanmaktadır: "…Gazzâlî, *burhan*ın Aristoteles tarafından belirlenen biçimsel formlarını kabul ederken bu formların bazı metafiziksel gerekçelerini kabul etmemektedir… Diğer bir deyişle Gazzâlî, burhan biliminin, hem karşılanması gereken biçimsel formlarını hem de kesinlik iddialarını değiştirmeden, vesileci bir yöntem ile yorumlanabileceğini kabul etmektedir."[24] İlkine göre daha uygun bulduğumuz bu ikinci yorum bize, Gazzâlî ve Aquinas'ın nedenselliğe ilişkin görüşleri arasında daha ileri bir karşılaştırma yapma imkanı verir. Bu, şu anlama gelmektedir; *Mi'yar*'da vesileci bir yöntem ile kullanılan nedensel dilin yorumu, Aquinas gibi Gazzâlî'nin de tabiattaki zorunlu nedensel bağa inandığını ileri sürebilmemizi sağlamaktadır. Ancak bir şartla ki Gazzâlî tabiattaki her şeyin nihaî olarak Allah'ın iradesine dayandığına inanmaktadır. Gazzâlî ve Aquinas'ta karşılaşılan vesileciliğin bu türü öncelikle burhanın bazı iddialarını gerekçelendirmek için tasarlanmamıştır. O, daha ziyade Allah'ın mutlak kudretini tasdik etmek ve her iki filozofun, mucizelerin oluşumuna bir açıklama getirebilmelerini sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Nitekim, her iki filozof da tabiatın değişmezliği, yani düzenli olaylar dizisi, ışığı altında (in light of the

21 Age., s. 258.

22 Bkz. M. Marmura, "*Ghazali and Demonstrative Science", Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), 192-93.

23 Ghazali, *Mi'yâr*, s. 60.

24 Marmura, "*Ghazali and Demonstrative Science"*, s. 193.

uniformity) yine de ilahi iradenin kararı vesilesiyle böylesi bir düzen zincirinde bozulma olabileceğini iddia etmişlerdir. Böylece Gazzâlî ve Aquinas vesileciliğe dayanarak burhan hakkındaki yaklaşımlarını terk etmeden mucizenin oluşumunu açıklayabilmişlerdir.

V.

Son olarak burada Gazzâlî'nin çalışmalarının, Aquinas'ın felsefî fikirlerinin şekillenmesinde ne derece rol oynadığını göstermeye çalışacağız. XII. yüzyıl gibi erken bir dönemde, Gazzâlî'nin eserleri Toledo'da Latinceye çevrilmiştir. Bu eserlerin etkisi, başından beri Ortaçağ Hıristiyan ve Yahudi düşünürleri üzerinde görülmüştür. Gazzâlî'nin eserlerini kapsamlı bir şekilde çalışan en önemli Hıristiyan akademisyenler arasında, Toledo okulundan, Dominik Raymund Martin (ö. 1285) vardır. Bir yazara göre[25] Raymund Martin, *Makâsıd*, *Tehâfut, Mîzânu'l-Amel*, *İhyâu Ulûmi'd-Din* ve *el-Munkız mine'd-Dalâl* gibi Gazzâlî'nin çoğu eserini iyi bir şekilde bilmektedir. Raymund Martin'in *Pugio Fidei* (*İnancın Hançeri*) adlı eseri, Gazzâlî'nin felsefî fikirlerini içermektedir. Örneğin Martin'in, yoktan yaratma, Tanrı'nın sadece külliyatı değil cüziyatı da bilmesi ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konulardaki görüşleri Gazzâlî'nin görüşleriyle benzerdir.[26] Raymund Martin'in çağdaşı olan Aziz Thomas Aquinas'ın birçok fikrini *Pugio Fidei*'den aldığı bilim adamları tarafından doğrulanmıştır. Sarton'un ifadesiyle, *Pugio Fidei*'nin çoğu bölümü, Thomas Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles*[27] adlı eserinin bölümleriyle tamamen aynıdır. Gazzâlî ve Aquinas'ın ittifak ettikleri problemlerden bazıları şunlardır: Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında aklın rolü, inanç ve aklın genel durumu, Tanrı'nın Ahiret'te görülebilmesi (The Beatific Vision/Ru'yetullah), Tanrı'nın cüziyatı bilmesi, Tanrı'nın basit bir varlık oluşu, Tanrı'nın isimleri, yoktan yaratma ve ölülerin diriltilmesi inancı.[28]

Dikkate değer bir durumdur ki Aquinas sıklıkla Müslüman filozoflarla tartışmaya girer ve aşağıda belirtilen önemli doktrinlerde onları eleştirir:

a) Faal akıl, yaratma sürecinde bir vasıtadır. [ST, I, 45, 5 (Cilt: I, ss. 439-42); 47, 1 (Cilt: I, ss. 458-60).]

b) Yoktan yaratma imkansızdır. [ST, I, 44-46 (Cilt: I, ss. 426-58).]

c) Özel Tanrısal kurallar (kader) ve dünyanın yönlendirilmesi yoktur. [SCG, III, 64 (Cilt: II, ss. 113-16).]

---

25 Bkz. D. Salman, *"Algazel et les Latins"*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1935-36), ss. 109-10.

26 Bu problem üzerine Gazzâlî'nin görüşleri hakkındaki tartışma için bkz. *Tehâfut*, Problem, I, II; XIII, XVIII, XIX.

27 G. Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: Williams ve Wilkins, 1927-1931), Cilt. II, s. 892.

28 Paralel noktalarla ilgili tartışmalar için bkz. Sarton, age., Cilt. II, ss. 914-15; 1968; T. Arnold ve A. Gillaume, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931), ss. 273-75; de Beaurecueil, "*Ghazali et St. Thomas d'Aquin"*, pp. 219-29.

d) Tanrı zorunlu olmaksızın yaratır. [SCG, I, 81; 111, 64 (Cilt: II, ss. 113).]

e) Sonuncusu Faal Akıl olan, müteakip taşma zinciri (sudur) vardır. [ST, 45, 1-5 (Cilt: I, ss. 433-42).]

f) Tanrı cüziyatı değil, yalnızca külliyyatı bilendir. [ST, I, 14, ll (Cilt: I, ss. 150-52).]

Aquinas'ın eleştirdiği tüm bu doktrinler, *Tehâfut*[29]'te Gazzâlî'nin de eleştirisine maruz kalmıştır. Bu problem Aquinas'ın, Gazzâlî'ye ait bu görüşleri nasıl elde ettiğinin tespit edilmesine dayanmamaktadır. Çağdaş bilim adamları, Aquinas'a Raymund Martin'nin *Pugio Fidei* adlı eserinin etki ettiği konusunda hemfikirdirler.- Çünkü bu problemin çözümü, Aquinas ve diğer skolastiklerin Gazzâlî'yi niçin Meşşâî bir filozof olarak tanımladıklarının cevabı yer almaktadır. Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait görüşleri tarafsız bir şekilde açıklamak amacıyla yazdığı *Makâsıd* adlı eseri, skolastik filozoflar tarafından Gazzâlî'nin kendi felsefî fikirlerini ortaya koyması olarak değerlendirilmiştir. Bu büyük hata, Dominicus Gundissalinus[30]'un *Makâsıd*'ı, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* başlığıyla Latince'ye çevirdiği zaman, onun ciddi bir öneme sahip olan önsözünü ihmal etmesi, çeviriye almamasıyla gerçekleşmiştir. O önsözde Gazzâlî, *Makâsıd*'ın yazılması altında yatan sebebi açık bir şekilde ifade etmektedir:

Amacımız, onların gayeleri dışında uzatma ve fazlalıklara yer vermeksizin yalnızca teorilerini anlamaktır. Böylece bunu, onların önemli olduğuna inandıkları şeyle ilişkilendirerek sadece metinler sunmak suretiyle gerçekleştirmek istiyorum.[31]

Gerçekten de bu talihsiz gaf, Ortaçağın sonlarında Gazzâlî'nin, kendinden önceki İslam filozofları gibi, Meşşâî bir filozof olduğu yaygın inancının temeli olmuştur. Sonuç olarak diğerleriyle birlikte, Aquinas da Gazzâlî'yi Meşşâî filozoflarla ilişkilendirmiştir. Böylelikle Aquinas'ın İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler her ne şekilde olursa olsun, Gazzâlî'nin felsefî fikirleri için de geçerli kabul edilmiştir. Eklemek gerekir ki, Gazzâlî'nin *Makâsıd*'ı, anlatımındaki açıklık sayesinde, skolastik filozoflar tarafından İslam Felsefesi'ne giriş niteliğinde en iyi ders kitabı olarak düşünülmüş ve yine onlar tarafından İbn Sînâ'nın felsefî yaklaşımlarının anlaşılması için yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu kitap, Gazzâlî'nin felsefî düşüncelerinin değil, yalnızca adının yayılmasını sağladığı için önem arz etmektedir. Onun felsefî görüşleri, daha önce de değindiğimiz gibi, *Makâsıd* dışındaki çalışmalarında yer almaktadır. Aquinas ile Gazzâlî'nin

---

29 Bu problem üzerine Gazzâlî'nin görüşleri hakkındaki tartışma için bkz., *Tehâfut*, Problem, I, II, VII, XI, XIII.

30 Salman, *"Algazel et les Latins"*, ss. 103-27.

31 Ghazali, *Makâsıd*, s. 31.

görüşlerini kıyaslamak isteyen kimsenin, Aquinas üzerinde Gazzâlî'nin çalışmalarının etkisini görmekten başka çaresi yoktur.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar "Kaynakça" başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayım aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu"nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik)*, çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayınlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto; Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2cm, Aralık: önce 0,6nk, sonra 0,6nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7cm, Aralık: önce 0,3nk, sonra 0,3nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.