



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART-2024

İslâm Medeniyeti'nin Temelleri
The Foundations of Islamic Civilization

Cenan KUVANCI

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

cenankuvanci@odu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1175-7071

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Aralık / 28 December 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ocak / 29 January 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10887072

Atıf / Citation: Kuvancı, Cenan. "İslâm Medeniyeti'nin Temelleri". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart / 2024), 1-10. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10887072>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Cenan KUVANCI](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

İslâm Medeniyeti'nin Temelleri

Öz

İslâm medeniyeti tevhîd ve hiyerarşi fikrine dayanır. Bu görüşe göre, varlık mertebelerini birbirinden büsbütün bağımsız bölgeler olarak görmek doğru değildir. Doğrusu, her şey Bir'in, birbirini tamamlayan tezahürleridir. Bunun sonucu olarak, âlem, gerçekliğin her bir düzeyinin aynı zamanda bir arada bulunduğu büyük bir hiyerarşidir. Bu bağlamda, İslâm medeniyetini anlamaya çalışırken, akılda tutulması gereken şey, sadece sanat ve bilimlerdeki çeşitlilik değil, aynı zamanda İslâmî okulların teolojik ve felsefi yorumlarındaki çoğulculuktur. İslâm'ın tek boyutlu (*monolitik*) bir gerçeklik olduğunu ve İslâm medeniyetinin yaratıcılığa ve farklılıklara müsaade etmediğini düşünmekten daha hatalı bir şey yoktur. Birlik ilkesi İslâmî olan her şeye her zaman hâkim olsa bile, bizzat din hakkındaki yorumlarda bir çeşitlilik olagelmıştır. Çünkü tanımı itibâriyle, medeniyet, tüm insanlara hitap eden bir tarih-toplum gerçekleşmesidir. Tek kişiye ya da tüm insanlara yönelik cephesiyle medeniyet, insanın hem biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren, hem de mânevî-ahlâkî, metafizik ve kültürel gereksinimlerini karşılayan bir sistemdir. O, insanı tüm cepheleriyle ele alır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İslâm Medeniyeti, Tevhîd, Hiyerarşi, Varlık.

The Foundations of Islamic Civilization

Abstract

Islamic civilization is based on the idea of tawheed and hierarchy. According to this view, it is not correct to see the levels of existence as completely independent regions. In fact, everything is a manifestation of the One that complements each other. Hence the cosmos is a grand hierarchy in which every level of reality is present simultaneously. In this context, in trying to understand Islamic civilization, it is essential to keep in mind not only the diversity of the arts and the sciences, but also the plurality of theological and philosophical interpretations of Islamic schools. There is nothing more erroneous than thinking that Islam is a monolithic reality and that Islamic civilization did not allow the creation or diversities. Even if the principle of unity (tawheed) has always dominated everything Islamic, there has always been a diversity of interpretations of the religion itself. Because by definition, civilization is a historical realization addressed to all people. Civilization, with its aspect aimed at a single person or all people, is a system that responds to both the biological and physiological needs of humans and their spiritual-moral, metaphysical and cultural requirements. It deals with the human being on all fronts.

Key Words: Islamic Philosophy, Islamic Civilization, Tawheed, Hierarchy, Being.

Bir medeniyeti diğer medeniyetten ayıran onun hayat telakkîsi ve âlem tasavvurudur. Bu tasavvurların değişmesiyle medeniyetin çeşidi de değişir. Her medeniyet akla farklı istikâmetler verir. Müslümanların akıl'ına istikâmet veren *Kur'an* ve *Sünnett*ir. Bu anlamda, bu iki kaynak Müslümanlar için idrâk kurucudur.

Kur'an ve sünnet İslâmî olan her türlü şeyin ana kaynağıdır. İslâm medeniyetinin dayandığı metafizik ve kozmoloji Kur'an ve Sünnetin bağrından çıkmıştır ve bu medeniyetin etik, estetik, siyasal, sosyal. . . vs. tüm tezâhürleri bu bağlamda gerçekleşmiştir. Yâni, İslâm'ın bu iki kaynağında ihtivâ edilen ilkelerle, bu dinin yarattığı medeniyet arasında organik bir bağ vardır.

Kur'an'a göre, insan Allah'ın kulu ve halîfesidir. Yâni, Allah karşısında pasif olmak ve eşya karşısında aktif olmak onun fitratı gereğidir. İnsan kul olması itibâriyle mahlûkatı korumaktan sorumlu ve halîfe olması itibâriyle onlar üzerinde güç kullanma yetkisine sahiptir. Bundan dolayı, insan için hem Tanrı'ya karşı, hem de mahlûkata karşı sorumluluk söz konusudur. Bu insan, merkeze sahip bir dünyada yaşar. Halife insan merkezin afâktaki yansımasıdır ve asl'ın tarihteki yankısıdır. Bu bağlamda, bu medeniyetin *birlik* ve *hiyerarşi*

fikrine dayandığını ifâde etmek gerekir. Sözelimi, Müslümanların geliştirdiği ilim ve estetik daima bir hiyerarşi içinde değerlendirilmiştir. Bu hiyerarşi Hakikat`in bilgisine götürür ve bu Hakikat tüm bilgilerin esasını oluşturur. İslâmî bakış açısında, geleceğe ilişkin tüm tasarımlar, ilâhî irâdenin beşerî hayatın ve tarihsel zamanın her anında mevcut olduğu bilinciyle yürütülür. Çünkü tarihteki tek fail, insan ya da tabiatın kör güçleri değildir.

İslâmî bakış açısına göre, gerçek bir medeniyet içinde yaşanan hayatın tüm yönleri, insana Tanrı`yı ve aslî mâhiyetini hatırlatır. Çünkü insan dünyada Tanrı`nın halîfesi olma rolünü ancak böyle yerine getirebilir. Bir medeniyetin büyüklüğü ve hakikati, onun insana yeryüzündeki varlık sebebi olan kulluk ve halîfelik vazifesini yapabilecek şartları yerine getirip getirmediğine göre değerlendirilir; yoksa, üretilen taşıma araçları, zekî makineler veya mensuplarının ömrünü ne kadar uzattığına göre değil. Nitekim, Kur`an topluluk ve medeniyetlerin ahlâkî çöküntü ve dinlerini bozmaktan dolayı helâk olduklarından bahseder; teknolojik araç gereç üretmedikleri için değil. İslâmî bakış açısına göre, bir medeniyetin değeri onun insanın yeryüzündeki nihâî amacına ne kadar hizmet ettiğine göre belirlenir. Cüretli bir ifâdeyle söyleyecek olursak, insanın ne olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmeyen bir medeniyette görülen iyi bir şey arızî olup, esasta kötüdür.¹

Bu bağlamda, sözelimi, modern batı medeniyetinin ürettiği özgürlük anlayışının önceki ahlâkî ufuklardan bir kopuşla kazanıldığını görüyoruz. İnsanlar eskiden kendilerini büyük bir düzenin parçası hissederdiler. Bu, bâzı durumlarda kozmik bir düzen; yâni, insanların melekler, uhrevî yaratıklar ve diğer dünyevî varlıklar arasında yerini aldığı büyük varoluş zinciriydi. Âlemdeki bu hiyerarşik düzen, toplumun hiyerarşisine yansırı. Genellikle, insanlara ait bir konum, rol ve sınıf vardı. Modern özgürlük bu tür düzenlerin itibârını yitirmesiyle oluşmuştur. Bu düzenler bizi sınırlarken, aynı zamanda dünyaya ve toplumsal faaliyetlere anlam kazandırıyor. Bundan dolayı, çevremizdeki şeyler yalnızca tasarımlarımız için ham maddeler, ya da araçlar olarak görülmüyordu. Onlar varoluş zincirindeki yerleriyle önem taşıyorlardı. Sözelimi, dinî ritüeller ve toplumsal normların araç olmaktan öte bir anlamı vardı. Bu düzenlerin itibârını yitirmesine, dünyanın büyüünün çözülmesi deniyor. Bu çözümlenme birlikte her şey büyüünden bir şeyler yitirdi. Daha geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte bireyin önemli bir şeyleri kaybettiği kaygısı sürekli tekrarlanıyor. İnsanların artık daha yüksek amaçları uğrunda ölmeye degecek bir şeyleri yoktur. Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları, artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilir.² Böylece, katı olan her şey buharlaşmaya başlar. Geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifâde eden nesnelere etrafımızı kuşatan geçici, taklit mallar uğruna bir kenara konur. Fakat genel İslâmî anlayışa göre, âlemdeki tüm şekiller Allah`ın tecellîsi ve âyetidir.

Bu anlayışa göre, bir olan Allah, birçok yolla âlemde zuhûr eder. Allah insanın bâzı düzeylerde kendisini yaratıklar vasıtasıyla bilmesini irâde etmiş, fakat hiçbir yaratılmış varlık tek başına münâsîp bir biçimde yaratıcının sonsuz mükemmelliğini temsil edemediğinden, O, varlıkları çoğaltmış ve her birine belli bir derecede iyilik ve mükemmellik bahşetmiş ki biz bunlardan yola çıkarak sonsuz mükemmelliklere sahip Yaratıcı fikrini oluşturabilelim. Bu birlik ilkesi, bilimsel ve analitik bir kavram değildir. Bu anlayışta, Allah`ın yaratıcı fiiliyle varlık âlemine çıkarılmış her şey karşılıklı etkileşim içindedir. Dolayısıyla, çeşitli bilimlerde arasında derin bir bağ vardır; yâni, çeşitli bilme biçimleri arasında birlik söz konusudur. Buna göre, İnsan tabiatla ve bilimlerle belli bir alaka kurmak durumundadır. Bilgiye ulaşma çabasındaki nihâî amaç, tabiat, insan ve âlemdeki eserlerinin aynasında müşahede edilen Tanrı ile ahenk içinde yüksek bir hayat yaşamaktır.³

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler – 1*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 119.

² Taylor Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991), 11-12.

³ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 121.

Tanrı kendisinin dışındaki en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar tüm var olanların tarih üstü, ezeli ve ebedi var edicisidir. Tanrı'nın yaratma fiiliyle çokluk başlar. Tanrı'ya yaklaştıkça kemal artar, O'ndan uzaklaştıkça azalır. Bu hiyerarşik bir yapı içinde olmaktadır. Var olanlar basamağının en altında bulunan madde, kemal bakımından en aşağı konumdadır. Var olanlar ontolojik konumuna ve Tanrı'ya olan yakınlığına ve akıl derecesine bağlı olarak çeşitli varoluş kategorilerinde bulunurlar. Bu hiyerarşik sıralanma, en mükemmel varlıktan başlar daha az mükemmel olana, nihâyetinde sınırlı varlıklara kadar iner. Diyebiliriz ki bir varlık, varlık zincirine aşkın olan Tanrı ya da salt Varlık'ın gerçek anlamıyla sahip olduğu mükemmellik ve faziletlere sahip olduğu ölçüde varlık hiyerarşisi veya zincirinde yukarılarda yer alır.⁴ Var bulunuşunu Tanrı'ya borçlu olan âlem, hem kemal hem de çokluk bakımından farklı var olanlardan müteşekkil bir bütündür. Tüm şeyler varlık içindeki mertebelerini Tanrı karşısındaki konumlarından alırlar. Bu yaklaşımda, âlem kendi başına gerçek değildir; hatta bir hiçtir. Çünkü her bir nesnenin sûretâ sahip olduğu varlık, gerçekte ödünç alınmış bir varlıktır. Yâni, eşya kendi içinde gerçek değildir ve varlığını ancak hiçlik temelinde sürdürür. Somut olarak var olan her bir nesne, bu olumlu ve olumsuz yönlerin, geçici ve ebedî olanın, sonlu ve sonsuz olanın, izafî ve mutlak olanın buluşma yeridir. Bu iki yönün birleşimi “mümkün” varlık kavramını üretir. Mümkün varlık salt izafî ve sınırlı bir varlık değildir. İlahî tecellînin mahallî olarak, onu doğrudan Mutlak Hakîkate bağlayan başka bir yöne sahiptir.⁵

Açıkça, İslâmî kozmos anlayışı ve onun çok boyutlu ve düzenli anatomisi, vahyin sağladığı verilere dayanır. Dolayısıyla, Müslümanların ürettiği bilimler, bütün çalışma sahasını tanımlayan vahye zorunlu olarak yönelir. Böyle bir kozmos görüşünü kabul eden Müslüman aklı, her şeyden önce, vahyi zâten en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu çerçevede, kozmosun çeşitli şekillerde sınıflandırıldığını görmekteyiz. Sözelimi, bu sınıflandırmalardan yaygın olanlarından birine göre, varlık *lâhût*, *ceberût*, *melekût* ve *nâsût* mertebelerinden oluşur. İlk derece olan *lâhût*, Zât-ı ahadiyyet veya lâ-taayyün mertebesidir. Bu cem`u'l-cem hâlidir ve *Hû* ismiyle işâret edilir. *Ceberût* ise, taayyün-i evvel ile taayyün-i sâninin ikisinin birden müşterek olduğu mertebedir ki cem hâlidir ve Allah ismiyle işâret edilir. *Melekût* ise, âlem-i ervâh ile âlem-i misâlin müşterek olduğu mertebedir. *Nâsût* ise, âlem-i şehâdet ile mertebeye-i insanın toplamından ibaret olan bir mertebedir. Bu mertebeler arasında kalın duvarlar bulunmayıp, iç içe geçmiştir. Muayyen bir mertebeyi incelerken, o mertebeyi tek başına ve bağımsız bir gerçekmiş gibi ele almak yerine, onun bağlı olduğu küllî yapıyı hep göz önünde bulundurmak gerekir. Yâni, belli bir mertebeye küllî yapı içine oturtularak anlamlandırılır. Şunu akılda tutmak gerekir ki, her bir mertebeyi her ne kadar müstakil olarak ele alırsak alalım, o bir bütüne aittir ve varlığın bir parçasıdır; dolayısıyla, ancak bütünle olan alakası içinde bir mânâ taşır.⁶

Doğrusu, “tevhîd, eşyanın fiilî mâhiyetine ilişkin doğru anlayıştır. Bu, âlemi ve onda bulunan her şeyi Allah'a dayanarak anlamak demektir. Buna karşılık, şirk eşyanın mâhiyeti konusunda bir yanlış anlamadır; çünkü bu, olgu ve olayları birbirinden kopuk ilkeler farklılığına dayanarak anlamak demektir. İlkelerin farklı olmasında, bunlar bir tek nihâî ilkeye geri götürüldükleri (onlara bağlandıkları) sürece bir yanlışlık olmaz. Doğrusu, ilâhî isimler, kendileriyle Allah'ı anladığımız farklı ilkelerdir.”⁷

Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Müslümanın dinî bilinci, özünde Allah'ın birliğine ilişkin bir bilinçtir. Bilimsel tutum bu dinî bilincin karşısında yer almaz; çünkü o ikincinin

⁴ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabü Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fâdıla* (Beyrut: Darü'l-Maşrık, 1991), 57; Ebu Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdü'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37.

⁵ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 28; Nasr Seyyed Hossein, *An Introduction to İslamic Cosmological Doctrines* (Thames and Hudson, 1978), 69.

⁶ Schuon Frithjof, *Dimensions of İslâm*, çev. P. N. Townsend (Lahore: Suhail Academy, 1985), 144; Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 268.

⁷ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 30.

bütünleyici parçasıdır. Kutsal birliğin bilincine sahip olmak, Allah'ın zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde Bir olduğu gerçeğini kabul etmektir. Öze ilişkin bu hakikati kabul etmenin önemli bir sonucu, kişinin kozmik bütünün nesnel bir gerçeklik olduğunu zorunlu olarak kabul etmesidir. Bir bilgi kaynağı olarak din, kâinatın her şeyin, kozmik bütünlüğün örgüsü içinde birbiriyle ilişkili olduğunu ve kozmik hukukla yönetildiğini vurgular. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, âlem birçok gerçeklik düzleminden oluşur, yâni kâinat sadece fiziksel düzlemden ibaret değildir. Fakat metafizik kaynağının bir olduğunu göstermek zorunda olduğu için kâinat bir bütünlük teşkil eder. Gerçekte Kur'an kozmik bütünlüğün, Kutsal birliğin açık bir delili olduğunu ısrarla iddia eder.⁸ Bu anlayış, içinde yaşadığımız dünyanın mâhiyeti ve gâyesi hakkında geliştirilen toplum ve şahsiyet düşüncelerinin; insanın bu dünya içindeki konum ve mukadderatının içeriğini oluşturur.⁹ Yâni, insanın Tanrı ve âlem karşısındaki konumuna ve ne olmak istediğimize ilişkin cevaplar sunar.

Bu çerçevede, İslâm biliminde mevcut olan farklı tüm metotların, ilgili oldukları alanlara uygulandıklarında, kâinatı bilmede geçerli bir yol ve araç olarak kabul edilmelerinin sebebi tevhid prensibidir. Bu metotlar birbirleriyle çelişmezler; aksine, İslâm bilimlerinin nihâi amacı olan kâinatın birliğine – ki bu birlik, iki temel kaynak olan vahiyden ve entelektüel sezgiden doğar – ulaşmada birbirlerini tamamlarlar. Böylece, farklı bilme metotları üzerine oturtulmuş farklı bilimler, hakikat hakkında rakip iddiaları olan çatışan disiplinler şeklinde değil, birbiriyle tam bir uyum içinde olan bilimler şeklinde görülmüşlerdir. İslâm ve İslâm bilim metodolojisi arasındaki bu organik ilişkiyi akılda tutarak şunu söyleyebiliriz: Kullanılan metodoloji, modern bilimin epistemolojik paradigması içerisinde kaldığı müddetçe günümüz Müslümanlarının geliştirdiği hiçbir bilimin, kendisinin tam anlamıyla İslâmî olduğu iddia edilemez. Çünkü İslâmî bilim yaklaşımında diğer metotları yok sayan tek bir metot kullanılmamıştır. Aksine, İslâm bilimi, incelenen konunun doğasına uygun olarak, onu anlamaya imkân veren farklı metotlar uygulamayı her zaman ön planda tutmuştur. Modern batı medeniyetinin bir uzantısı olan bilim anlayışı hem mevcut epistemolojik temellerini koruyup, hem de vahyolunmuş kutlu kitapları ve geleneksel olarak kabul edilen şekliyle entelektüel sezgiyi felsefî çelişkilere düşmeden kendi metodolojisinin bir parçası olarak kullanamaz. Modern bilim epistemolojisi, vahiy düşüncesine ve bu düşüncenin bütün muhtevasına bilinçli bir isyanın sonucuyken, bunu nasıl yapabilir. Modern düşüncenin en bariz vasfı, İslâmî düşüncenin en temel niteliği olan *tevhidin* literal anlamda karşıtı olan *teksirdir*.

Teksir şeyleri çoğaltmak, hatta pek çok tanrının var olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Modern zamanlar tek bir merkez, yön ve amaçtan yoksundur; çünkü Tanrı fikrinden uzaktır. Şüphesiz, Tanrı hayata yön ve anlam verir. İslâm düşüncesi, son zamanlara kadar birlik, bütünlük, uyum ve kaynaştırmaya yönelik eğilimle nitelendirildi. Büyük Müslüman düşünürler astronomiyi, zoolojiyi, fiziği, ahlâkı, matematiği, hukuğu, mantığı . . . vs. tek bir ağacın değişik dalları olarak yorumlamışlar ve bunlar arasında asla bir tezat görmemişlerdir. Hatta bunların tamamının aynı ilkeler tarafından yönetildiği düşünülmüştür; çünkü her şey Tanrı'nın her şeyi kuşatan gerçekliğinin altında toplanmıştır. İslâmî yaklaşımda, metodoloji sorunu kavramsal olarak, insan idrâkinin nihâi amacından, yâni insanın mânevî geleceği sorunundan ayrı olarak ele alınamaz. İnsan farklı bilinç düzeylerine sahiptir. Aynı şekilde, âlem de birçok varlık düzeyine sahiptir. Bu bakımdan, İslâm'da, bilgi metodolojisi, tam olarak, insanın bilgi edinme melekeleri ile âlemin hiyerarşisi arasındaki ilişkiyle ve bu ilişkiyi yöneten prensiplerle irtibatlıdır. İslâm entelektüel geleneğindeki Kelâmî, Meşşâî, İshrâkî ve İrfanî ekoller değişik bakış açılarından, ayrı noktaları vurgulayarak farklı amaçlarla aynı konuya değinmişlerdir. Bu ekollerin entelektüel derinlik ve kuşatıcılıkları birbirinden farklıdır. Söz konusu yaklaşımlar

⁸ Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 18.

⁹ Albert Schweitzer, *Medeniyet Felsefesi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 141.

farklı terminoloji ve kavramsallaştırmalar kullanmışlardır. Ama bunların hepsi hem insanın bilişsel melekeleri, hem de âlemin hiyerarşik yapısı konusunda hemfikirdir.¹⁰

Bu bağlamda üretilen İslâmî bilgi, sadece olgu ve olayların nasıl vukû bulunduğunu tavsif ve tasvir etmez, aynı zamanda hangi tür davranışların Allah'ın rızasına uygun düştüğünü de anlatır bize. Bu tür bilgi, insanların mutluluğu, yâni öte dünya saadetini elde etmeleri için Allah'ın onlardan ne istediği üzerinde durur. Kur'an'ın bütün öğretisi, insanın hem bu dünyadaki kaderi hem de nihâî mukadderatıyla ilgilidir. Bu dünyadaki durum, gelecek dünyanın mutlak önemine çevrilen bir görüşle biçimlendirilmelidir.¹¹

Bu çerçevede, klasik İslâmî düşünce, genel olarak metafiziksel karaktere sahip olan dikey anlama içinde şekillenmiştir. Dikey anlama tabiri, varlıklar, söylemler ve anlamlar arasındaki ilişkiyi yukarıdan aşağıya inen hiyerarşik bir değer düzeni içinde kavramayı gösterir. Sözelimi, Kur'an'ın söylemleri farz, vâcip, mendup, mübah; muhkem, müteşâbih; emir, haber; helal, haram şeklinde üstten aşağıya doğru sıralanan bir hiyerarşik değer düzeni içinde kavranmıştır. Aynı şekilde, Müslüman filozofların Kur'an metnine yaklaşımlarının burhanî (mantıksal, rasyonel), cedelî (diyalektik) ve hatabî (mecazî) olarak tabakalara ayrılması, dikey anlama tarzının bir sonucudur. Temel özellikleri itibâriyle metafiziksel olan dikey anlamın aksine, yatay anlama tarihseldir.¹²

Şu hâlde, eğer Kutsal'ın tanımı, Mutlak olanın sınırlı ve nisbî olanda, Sınırsız olanın geçici olandaki izleriye, o zaman İslâm medeniyeti kutlu olarak nitelendirilmelidir. O her zaman, bu aşağı dünyada yansımalarını gördüğümüz yüksek gerçeklerin şahidi olmuştur. Onun temel tavrı ise, her zaman ilk şehâdet olan La ilahe İllallah'ın hayata geçirilmesidir. Yalnızca yaratılmış düzende değişmez bir hakikat gören, Mutlak'ın mâhiyetini aşağılayıcı bir tavırla tasvir eden modern ve özellikle bilimsel düşüncenin aksine, İslâm medeniyeti yaradılışı ilahlaştırmadan ilâhî olanı vurgulamıştır. Müslüman filozoflar, âlimler ve sanatçılar kâinatı asla sekülerleştirmezler. Var olmanın tüm şekillerini düzenleyen evrensel kanunların farkında olarak, tabiatın sınırlı dünyasında yenilikler yapmaya veya ilerlemeye kalkışmadan, bu kanunlara uyarlar. Müslüman entelektüeller yaratılmış düzene, her şeyi evrensel hiyerarşideki yerine yerleştiren bir bakış açısıyla yaklaşır. Klasik dönemin Müslümanı bu yüzden içinde var olan her şeyin anlamlı, uyumlu ve dengeli olduğu bir atmosferin yaratılmasına katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda insana sürekli nihâî hedeflerini hatırlatan bir dünyada yaşamıştır.¹³

Açıkça, İslâm medeniyeti ilmî, ahlâkî, bedîi, iktisadî . . . vs. tüm yönleriyle Allah'ın her an hâzır ve nâzır olduğu bilinciyle üretilen bir medeniyettir. Tüm boyutlarıyla bu medeniyet, Hakîkatin, kendisini olgu ve olaylarda izhâr ederek hissettirdiğini göstermeye aracı olmaktadır. Eşyaya ait zâtî ayrımlar, birliğin çeşitli taayyünleri olarak görülür. “Birlik” tüm ontolojik farklılıkları yok ettiği için, tüm varlık dünyası tek bir metafizik kökene indirgenebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında kelimenin tam mânâsıyla var diyebileceğimiz şey, tüm eşyanın bu husûsî kökeninden başka bir şey değildir. Bu anlamda, burada gözlemlenen kesret, birliktir.¹⁴ Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki birlik tam anlamıyla ilâhî bir niteliktir; dolayısıyla Tanrı bilgisi olmadan, birliği kurmak şöyle dursun, onun mâhiyetini anlamak bile mümkün değildir.¹⁵

Bu çerçevede, İslâm medeniyetinde sanatın işlevi hiçbir zaman salt estetik veya bugünün deyimiyle kültürel olmamıştır. Modern batı sanatının aksine, Müslüman sanatı, hiçbir

¹⁰ Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 32-33; William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of İslâmîc Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), 11-12.

¹¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 26.

¹² Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Değer Eğitim Merkezi Yayınları, 2009), 47-48.

¹³ Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, çev. Hakan Yurdakul (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 102-103.

¹⁴ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 27.

¹⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 35.

zaman bireysellikleri vurgulamanın bir aracı olarak görülmemiştir. “Bu sanat, duyularla doğrudan algılanabilir olan tabii düzende, arketipik hakikatleri ve fiilleri açıkça gösterir. Bu nedenle, o, görülür ve işitilir olandan, tüm sesleri aşan Sessizlik diyebileceğimiz Gâib`e ruhun yolculuğu için bir merdivendir.”¹⁶ Böyle bir anlayışla, mutasavvıfların elinde müzik, nefsin, varoluşun haricî boyutundan, İlahî Hazretin ikamet ettiği yer olan bâtinî boyuta erişebilmenin bir aracına dönüşmüştür. Bu noktada, amaç “insanların nihâi anlamda Allah'a ait oldukları duygusunu somutlaştırmak sûretiyle, aynı zamanda onları daha derin bir boyutta birbiriyle birleştirmektir. İnsan bu sanatla Allah'a ve âleme ait olduğu duygusunu daha bir derinden yaşar.”¹⁷

Açıkça ifade edecek olursak, sanatçı/zanaatçı eserini “falan kişi” olarak değil, belli bir işlevi yerine getiren biri olarak ortaya koyar. Bu işlev mekanik bir işlev olmayıp, büsbütün “organik” nitelikte bir işlemdir. Sanatçı bu işleyle mümkün olduğu ölçüde özdeşleşmek durumundadır. Sanatçı mesleğini icra etmekle kendi geleneksel toplumuna tam anlamıyla katılmış ve toplumda kendi varoluşuna her yönüyle uygun yeri işgal etmiş olur. Dolayısıyla, modern sanayi toplumunun aksine, onun toplum hiyerarşisi içindeki yerini bir başkası dolduramaz. Çünkü o mesleğine kendi niteliklerini yansıtmaktadır.¹⁸

Rahatlıkla iddia edebiliriz ki, İslâm medeniyetinin önemli bir boyutu olan İslâm sanatının işlediği temel konu, Bir ve Bir'in çokluktaki tecellisidir. Hiçbir sanatçı kendi benliğini bir yana bırakmadan böylesi bir konuyu işleyemez. Müslümanların soyut sanatı kozmik yanılısamayı bildiren bir habercidir; insanın hakikatini bir düzenini bir diğerine yansıtmamasını yasaklar; bunu da tamamıyla onun, çokluk içinde birliğin işaretlerini fark etmesi ve onları yüceltmesi için yapar. Buna karşılık non-figüratif modern sanat ürünlerinin gösterdiği ise, metafizik öğelerinden ayrılan ve bu yüzden kendi başına var olamayan bir hakikatini yok oluşudur; bunun sonucunda da o esasen şuuraltı ile onun gayrı-mâkul kargaşalarını ifade eden bir araca dönüşmüştür.¹⁹

Bu bağlamda, “İslâm medeniyeti, insanoğlunun asıl amacını gerçekleştirme çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir.” Kısaca, medeniyeti insanın fizikötesi amacına varmak için kurduğu yaşam tarzı, gerçekleştirdiği tüm çevre ve anlama faaliyeti olarak da tanımlayabiliriz. Medeniyet insanın bu amacını en üst düzeyde gerçekleştirme, onu sürekli kılması faaliyetleri ve bunun anılaşması, kurumlaşması ve kalıcı kılınmasıdır. O, ruhumuzla, aklımızla, kalbimizle ilgili bir evrensel gerçekleştirmeye, bir tarihî oluş ve değişimdir. Bundan dolayı, medeniyetin en gerçek anlam ve kaynağı vahiydedir. Bu yüzden, İslâm medeniyetine *vahiy medeniyeti* veya *hakikat medeniyeti* denilir. Bu medeniyetin özü, Tanrı'nın birliği ve egemenliği ilkesine dayanır.²⁰ Buna göre, medeniyet müteâl olanın beşer penceresinden seyredilmesidir. Görülmeyen Allah'ın görünür âyetleri olan varlıkların duyusal algılanışı ve kavramsal kavranışı önemli olmaktadır.

Özetle, İslâm medeniyetinin temelinde bütün gerçekliğin tek bir ilkede birleştiği anlayışı vardır. Buna göre, âlemdeki her şey Allah'tan gelir yine Allah'a döner, dolayısıyla, her zaman ve her yerde yine bütünüyle ve mutlak bir şekilde daima O'na dayanır. Allah'ın sonsuz nuru yaratılmış düzende sürekli hâzır ve nâzırdır. Bu nurun beşerî tecrübedeki yankısına “akıl,” “ruh” veya “kalp” denilir. Tüm şeyler bu nura göre bilinir; çünkü o hem âlemin hem de insanların, kendisine dayalı olarak varlık sahasına çıktıkları bilinç ve farkındalık örüntüsüdür.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *İslâmî Art and Spirituality* (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1987), 7.

¹⁷ Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 49.

¹⁸ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Âlâmetleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 82.

¹⁹ De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, 109-110.

²⁰ Sezai Karakoç, *Düşünceler I: Kavramlar* (Diriliş Yayınları, 2005), 9, 11, 17; Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 10.

Kozmos, her gerçeklik düzeyinin, yatay nedenselliğe itibâr etmeksizin, aynı zamanda var olduğu büyük bir hiyerarşidir. Bu hiyerarşi, Allah`ın hikmetine göre, akli bir düzen içinde tertip edilmiştir. Âlem Allah`ın nuruyla başlar ve onunla sona erer. Bu hiyerarşik kozmos, görülebilir ve görülemez şeklinde iki temel âleme ayrılır. Görülemez âlem ruh, nur, akıl ve bilinç alanıdır. Görülebilir âlem beden, karanlık, cehâlet ve bilinçsizlik alanıdır. Görülemeyen alan görülebilene nispetle Allah`a daha yakın ve gerçektir. Görülebilir maddî alan daha çok biçimsiz, daha az anlaşılır ve tüm gerçek alanların en düşüğüdür. Maddî düzey, nisbî gerçek dışılığından ve bağımlı bir konumda oluşundan dolayı, yaratılmış şeylerin Allah üzerinde bir kontrole sahip olmaması gibi, rûhânî alan üzerinde hiçbir kontrole sahip değildir. Bu bağlamda, insan kozmos içinde biriciktir. Allah onu kendi sûretinde yaratmış ve ona tüm isimleri öğretmiştir. Sonuç olarak, hâricî âlemde bulunan her şey, fitrat olarak bilinen aslî insanî benlikte de bulunur.²¹

Sonuç olarak, İslâm medeniyeti, insan tabiatını İlahî Huzur`da bulunma bilincini gerçekleştirecek bir kalıba dökmeyi ve onun Allah`ın kulu ve halîfesi olarak üstlendiği rolü yerine getirmesini amaçlayan bir hayat tarzını hedefler. Denebilir ki, İslâm medeniyetine güç ve hız veren şey, Allah`ın her an her yerde hâzır ve nâzır olduğu idrâki olmuştur. Kozmos`ta bulunan tüm nitelikler Allah`tan gelmektedir, bundan dolayı, onun mâhiyet, irâde, isim ve sıfatlarının hiyerarşisinden ayrı düşünülemez. Dinin amacı, teorik olarak, unutkan insanoğluna bu hakîkati hatırlatmak ve pratik olarak Allah`ın irâdesine uygun nasıl hayat sürüleceğine ilişkin doğrudan bir rehberlik sağlamaktır. İslâm medeniyeti, bu amaca yönelik gerçekleştirmelerin bütünüdür.

²¹ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of İslâmic Cosmology in the Modern World*, 27.

Kaynakça

- Bakar, Osman. *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- De Pasquier, Roger. *Birlik Medeniyetinin Kökleri*. çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdü'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Kitabü Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fâdıla*. Beyrut: Darü'l-Maşrık, 1991.
- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995. Basım, ts.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990. Basım, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Karakoç, Sezai. *Düşünceler I: Kavramlar*. Diriliş Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Karakoç, Sezai. *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1987.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler – 1*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Schuon, Frithjof. *Dimensions of Islam*. çev. P. N. Townsend. Lahore: Suhail Academy, 1985.
- Schweitzer, Albert. *Medeniyet Felsefesi*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Seyyed Hossein, Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Thames and Hudson, 1978.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Değer Eğitim Merkezi Yayınları, 2009.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.

