

BİR METAFOR VE/YA GERÇEKLİK OLARAK “İSLAM RÖNESANSI”

Selda GÜNER

Özet

Bu çalışmanın amacı, İslam medeniyetinin oluşum ve gelişim tarihinde önemli bir rol oynayan sekizinci ve on birinci yüzyıllar arasında İslam dünyasındaki kültürel gelişmelerin bir *İslam Rönesansı* kavramıyla açıklanıp açıklanamayacağını bunun yanı sıra, İslam tarihine ait olay ve olguların adlandırılmasında ya da tanımlanmasında Avrupa’da kullanılan kavramların ne derece birbirleriyle örtüştüğünü tartışmaktır. Avrupa dünyasına ait dinî, kültürel ve siyasi kavramların “Doğu”ya ilişkin olgu ve süreçleri açıklamada kullanılması oldukça yaygındır. Bu çalışmanın kaleme alınmasında oryantalist Mez’in *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam’ın Rönesansı* isimli kitabının önemli bir rolü olmuştur. Kitabında Mez, onuncu yüzyılda İslam dünyasındaki entelektüel-kültürel hayatı, Avrupa tarihinin belli bir dönemi için ve özellikle kültürel gelişmeleri adlandırmak için kullanılan *rönesans* kavramıyla tanımlamaktadır. Ancak Mez daha sonra bu kavramın onuncu yüzyıl İslam dünyasını açıklamakta yeterli olmadığı kanısına varmış ve kitabının ön sözünde de belirtildiği gibi *rönesans* kavramı, kitap boyunca anlatılmaya çalışılan konu ile birebir örtüşmemesine rağmen, yazarın bu kavramın yerine daha uygun bir başlık bulamadığı öne sürülmüştür. Bu durumda *İslam Rönesansı* kavramı bir problematik olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, İslam tarihinin bahsi geçen yüzyılları *rönesans* kavramıyla değil, yeni bir medeniyetin “teşekkül”üyle açıklanacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam, Rönesans, medeniyet, kavram, tercüme faaliyetleri, Arap, Hellen, Süryani.

“Islamic Renaissance” as a Metaphor and/or Reality

Abstract

The aim of this study is to discuss whether the cultural developments in the Islamic world, that played an important role in the formation and development history, in between the eighth and eleventh centuries, of Islamic civilization can be explained with the concept of *Islamic Renaissance* or not, and also, to discuss the degree of overlap among the concepts used in Europe in giving names or describing events belonging to the history of Islam. The use of religious, cultural and political concepts belonging to Europe in the explanations of phenomena and processes related to the east is a well-known tendency. The motivation behind writing this article mostly comes from the book called *the Renaissance of Islam* written by Mez who is interested in oriental studies. In his book, Mez defines the intellectual and cultural life of Islam in the tenth century with the concept of *renaissance*; a term used for a period of time in the history of Europe to name especially cultural developments. However, Mez has, later, decided that this concept is not sufficient enough to explain the tenth century Islam world and he stated in the preface of his book that although the concept

renaissance had not been, completely, overlapped with the subject argued throughout the book, he could not find any other concept more suitable than that. Here, the concept of *Islamic Renaissance* seems to be a problematic issue. As a result, in this study the eighth and the eleventh centuries of the history of Islam are going to be explained with the concept of “formation”, of a new civilization, rather than with the concept of *renaissance*.

Key words: Islam, Renaissance, civilization, concepts, translation activities, Arab, Assyrians.

Rönesans ve İslami Mütetekabilleri

Avrupa’da Rönesans, XIV. yüzyıl ile XVII. yüzyılın başlarına kadar etkili olan yeniliğin edebiyat, sanat ve mimari gibi kültürel branşlarda antik (bilhassa Grek ve Roma) geleneklere atıfla kurulması ve kendini tanımlamasını içeren karmaşık süreçler için kullanılır. *Rönesans*, kavram olarak, yeniden kurmak, yeniden doğuş, canlandırma ve onarım gibi anlamları ifade eder (Batur, 1988, ss. 19-21; Faure, 1995, ss. 7-8; Mez, 2000, ss. 7-8). Tarihi açıdan ise o Orta Zamanlar ruhundan tedricen azade olmayı ve Kartezyen Çağ’ın gerisindeki çok yönlü mirası niteler.

İslam tarihine bakıldığında ise bugün üç tarz *rönesans* kavramıyla karşılaşmak mümkündür. Bu üç tarz *İslam Rönesansı* kavramı işaret ettikleri dönem ve taşıdıkları manalar açısından farklılıklar göstermektedirler. İlk, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayıp XX. yüzyıl boyunca devam eden dinî tarz, Batı egemenliğine karşı yürütülen ve bir açıdan *tepki dönemi* olarak adlandırılan bu süreç, *İslam Rönesansı* kavramıyla açıklanabilir (Nasr, 1980, ss. 37-38.; Hourani, 1994, ss. 124-128; 1997, s. 463). Bu, Batı’ya karşı sömürge karşıtı ve milliyetçi, içe karşı hükümdarların mutlak otoritesinin sınırlandırılmasını talep ederek meşrutiyetçi ve dinen ıslahçı-ihyacı bir karaktere sahipti.

İkinci bir *İslam Rönesansı* XV ve XVI. yüzyıllarda birisi Orta Avrupa’ya kadar genişlemiş ama genel olarak İslam dünyasına egemen iki merkezîyetçi gücün, Osmanlı İmparatorluğu ve Safevilerin hâkimiyetleri dönemine tekabül eder. Bu dönemde yaşanan *İslam Rönesansı* ise daha çok sanat, edebiyat ve mimari gibi alanlarda görmek mümkündür. Bu yüzyıllarda *İslam Rönesansı* kavramının ideolojik bir kimliğe sahip olduğu söylenemez çünkü mutlak hükümdarların egemen olduğu bu zaman diliminde İslam dünyası kendi değerleriyle uyum içinde, Batı karşısında en güçlü olduğu dönemleri yaşamaktadır ve bunu dönemin sanatsal, edebî ve mimari ürünlerinde de görmek mümkündür (Hodgson, 1993, ss. 4-5; 2001, s. 200). XV ve XVI. yüzyıl Avrupa’sında rönesans en önemli ve baskın özelliklerinin zirvesindeydi: bireycilik ve kapitalizm. Avrupa’da yaşanan rönesansın tanımlayıcı bu iki unsurunu bu yüzyıllarda, İslam coğrafyasında görmek ise çok mümkün değildir.

*İslam Rönesansı*nın üçüncü ve aynı zamanda bu çalışmanın konusu olan periyod, İslami uyanışın VIII - X. yüzyıllarını kapsar. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus ise bu dönemin, rönesans kavramının taşıdığı anlamla ne kadar örtüştüğüdür. Başka bir ifadeyle VIII ve XI. yüzyıllar İslam dünyasında bir yeniden doğuş görülebilmekte midir ya da bu yüzyıllar içerisinde İslam dünyasında yaşanan kültürel-entelektüel hareketliliği anlatmak için başka bir kavram mı kullanılmalıdır?

Rönesans bu bağlamda sadece bidatların gölgelediği saf İslami nassların toplumsal pratikte yeniden ve canlı bir surette hatırlanmasına atıfta bulunur. Rönesans böylelikle İslami dilde *tecdid* ve *ihya*'ya¹ tekabül eder ve saf İslami mesajın etrafında oluşan *israiliyattan*, hurafelerden kurtulma cehdini ifade eder (Nasr, 1980, s.40). Bu durumda *İslami Rönesans* sadece tarihe; asrısaadet'e işaret etmez, ayrıca asra saadet veren dinî anlayışı da idealleştirir ve onu gerçek müminliğin düsturuna dönüştürür. Ancak bu yorum, VIII ve XI. yüzyıllara uygulandığı takdirde, sekizinci asır öncesinde İslami inancı *karanlık* bir ortaçağa maruz kaldığı fikrini de kabul etmek gerekir. Oysa bu yüzyıllar zaten İslam medeniyetinin doğuş ya da teşekkül dönemleridir. Diğer taraftan, eğer VIII ve XI. yüzyıllar İslam medeniyetinin doğuş ve teşekkül zamanları ise, neden Hamilton Gibb, Andre Miguel ve Claude Cahen bu dönem için, bir *İslam Rönesansı*ndan bahsetmektedirler? (Gibb, 1991, s. 33; Miguel, 1991, s. 216; Cahen, 1990, s. 111).

Bu soruya iki türlü cevap verilebilir. Bunlardan ilki, İslam'ın kendine dinler tarihi içinde verdiği statüye ilişkindir. İslam bu vadiye kendisinden önce gelen *Kitabî Dinlerin* bir devamı ve bilhassa son halkası olmak iddiasındadır. İslam dininin Arap yarımadası dışında yayıldığı ilk coğrafya, VII. yüzyıldan itibaren İslam Peygamberinin yeniden tebliğ etmeye başladığı şeriatla daha önceki peygamberler aracılığıyla tanışmıştı. Bu noktada İslam bir din olarak kendisinden önce gelen ve yine peygamberler aracılığıyla iletilmiş dinî mesajların son bir kez yeniden canlandırılmasıydı. Sonuçta o kendisinden önce gelen tek tanrılı dinleri ve onların kitapları ile peygamberlerini reddetmiyor, yeni bir peygamber ve kitapla yeniliyordu. Bu açıklamadan hareketle bir *İslam Rönesansı* kavramından bahsedilebilir. Zira kendinden önce tebliğ edilen dogma etrafında örülü dünyanın geleneklerini “yeniden” “yeni bir terkiple” ortaya koyuyor.

Bu soruya verilebilecek ikinci cevap ise, rönesans kavramının tam olarak Avrupa coğrafyasında kabul gördüğü anlam ile bağlantılıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Avrupa Rönesansı'nda antikiteyle yeniden temas belirleyiciydi. İslami idrakin Grek üstadlardan çeviriler yoluyla bir kanal

¹ İslam'da ihya ve tecdid hareketleriyle ilgili olarak bk. Thomson, 1937, ss. 60-61; Levtzion, 1987; Al-Azmeh, 2003; Rahman, 2006, ss. 17-19.

oluşturmasında benzer bir durum söz konusudur. Cahen'in de belirttiği gibi, VIII. yüzyıldan XI. yüzyıl başlarına kadar İslam medeniyetine aktarma yolunda çabalar vardı. Özellikle Grek bilim ve felsefesinin Müslümanlarca keşfedilmesinden bahsedilebilir (1990, s. 111). Gibb ise, özellikle sanat ve mimaride İslam öncesi Hellenistik, Suriye ve İran sanatlarının, gerekli adaptasyonlarla yeni bir İslam sanatı yaratmak için yeniden canlandığı, geliştiği ve iç içe geçtiğinden bahsetmiştir (1991, ss. 33-34). Bununla birlikte Gibb, süreci tanımlamada *İslam Rönesansı*nın zayıf bir kavramsallaştırma olduğuna da işaret eder. Onun nazarında bu kavram esasen Sünni kurumlaşmanın siyasi idare ile kurduğu ilişkiden beslenen bir şehir medeniyetini yansıtmaktadır (1991, s. 34). Zenginliğin ve entelektüel faaliyetlerin kendilerinde yoğunlaşmaları sayesinde, şehirlerin ekonomik gelişim göstermeleri de bu durumu tamamlayıcı niteliktedir. Diğer taraftan Gibb'in kabul ettiği kadarıyla *İslam Rönesansı*, tüm entelektüel başarılarla rağmen, yüzeyde kalmış; ne İslami hareketin derinliklerine ne de sosyal örgütlerine kök salmıştır. Dolayısıyla onun kastettiği *İslam Rönesansı* şehir elitleriyle sınırlı bir alana sahiptir. Diğer taraftan Gibb'e nazaran Andre Miquel ise *İslam Rönesansı* yerine *İlmî Rönesansı* tercih etmiştir. Zira Abbasi Hilafeti ilim ve hikmet sahiplerine hatırı sayılır bir teşvik sağlamıştır. Teşvik ve entelektüel canlılık *ilimde rönesans devrini* belirleyen unsurlar olmuştur (Miquel, 1991, s. 216).

Bunların yanısıra *İslam Rönesansı* kavramında mündemiç Antik mirasın, Müslüman keşfi ve Avrupa'ya Arapça vasıtasıyla aktarımı Avrupa'da Rönesans'ın ilk basamağı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Avrupa dünyasına Orta Çağ boyunca unuttuğu Antik Roma ve Yunan kültürünü aktaran İslam dünyası olmuştur, bunda ise İspanya kanalı ile etkili olan İslam düşünürleri ve Haçlı seferleri önemli bir rol oynamıştır (Thomson, 1937, ss. 51-52; Puig, 2001, ss. 15-39). Kadim imparatorlukların (Bizans ve Sasani) Müslüman varisleri İslami bir yorumla bu kaynaklara yaklaşmış ve Avrupa'dan daha önce bu süreci yaşamıştır. Ancak her iki uygarlık küresi -İslam ve Batı- antik mirası paylaşmak gibi ortak bir özelliğe sahip olsalar bile, bu mirasın her iki küredeki statüsü zamanla değişmiştir. Başka bir ifadeyle Batı tefekkürünün Rönesans sonrası (ve hatta rönesansın geç safhalarının) iç macerası salt Aristo'ya sadakatle, onun tekrarıyla açıklanamaz. Oysa İslam medreselerinde 19. yüzyıla değin *hace-i evvel*'in bariz egemenliği vardı.

Üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir husus ise, Müslümanların ilk olarak hâkimiyetlerini kurdukları eski Roma İmparatorluğu'nun Doğu Akdeniz coğrafyasında, mevcut Antik kültürel unsurları İslam medeniyetine katarak yorumlamalarının Antik Yunan ve Roma mirasının yeniden doğuşu olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Bunun için öncelikli olarak Müslüman Arapların Arap yarımadası dışına çıkıp VIII. yüzyılın sonlarına kadar meydana getirdikleri siyasi örgütlenmenin yanı sıra ele geçirdikleri bölgelerin yerli halklarıyla

ilişkileri ve onların kültürleriyle tanışmaları, ayrıca sistemli olarak bu kültürel unsurların İslam medeniyetine kazandırılma yollarını açıklamak gerekmektedir. Bu yollardan VII ve VIII. yüzyıllarda meydana gelen fetihler, yeni dinin taşıyıcıları için Bizans ve Sasani kültür alanını sadece istila edilecek bir darü'l-harb olmaktan çıkarıp, kadim bir kültürel mirasla karşı karşıya getirdi.

Fetihler ve İslam Kültürü

Kültürel hareketlerin hiçbiri kapalı bir ortam içinde kendi kendisine oluşmamış aksine çeşitli dış temaslar yoluyla kendisinden önceki medeniyetlerin üzerinde yükselmiştir. Bu temaslar savaşlar, ticari münasebetler ya da göçler gibi çeşitli şekillerde meydana gelmiştir. Fetih hareketlerinin de İslam medeniyetinin oluşumunda oynadığı rol bu noktada önem taşımaktadır ve William Thomson'ın da belirttiği gibi İslam, tarihe, çökmekte olan dünyada bir fetih dini olarak girdi (1937, s. 53). Müslümanların Araplar için Antik Yunan ve Roma mirasıyla tanışma yollarından ilki, yarımadanın dışına yönelerek farklı kültürel içerik ve ritüelleri barındıran Bizans ve Sasani egemenlik alanlarını fetih yoluyla ele geçirmeleriyle dir.

Dinî, sosyo-ekonomik ve demografik birçok etkenle açıklansa da² Araplar, fetihlerle yarımadanın dışına çıktıkları anda kendilerini farklı insanlardan mürekkep geniş bir coğrafyada buldular. X. yüzyıla gelindiğinde İslam fetihleri yoluyla Hindistan ve Çin sınırından İspanya'ya kadar uzanan geniş bir alanın İslam çatısı altında birleştiği görülür. Başlangıçta askerî ve siyasi bir güçle daha sonra dil ve inançlarıyla Araplar kültürleri bir “cemiyyet” hâlinde birleştirmeyi başardılar. İslam, iki geniş iktisadi alanın birleştiricisi durumundaydı: Akdeniz ve Hint Okyanusu (Lombard, 1983, s. 20; Hodgson, 1993, s. 177; Lewis, 2000, s. 88). Bu iki alanın eski medeniyetlerin doğuş yerleri olduğu unutulmamalıdır. Hellenistik dönemde birleşen fakat daha sonra Roma – Bizans ve Sasani olmak üzere iki rakip dünya şeklinde birbirinden uzaklaşan bu sahalar İslam fetihleriyle yeniden bir araya geliyordu ve bu sayede yeniden güçlü bir ekonomik alan doğmuş oluyordu. Tüccarların, zanaatkârların, bilginlerin ve hacıların bu iki bölge arasında gidip gelmeleri, aynı zamanda fikirlerin, hayat tarzlarının ve bilginin alışverişini kolaylaştırmıştı. Bu geniş etkileşim alanında, güçlü yöneticilerin, büyük şehirlerin, mesafe ve hacmi büyüyen ticaretin ve kırsal bölgelerin birbirlerinin varlık koşullarını koruyarak gelişmeleri mümkün oldu (Lombard, 1983, ss. 21-22; Hourani, 1994, ss. 69-74).

Bizans ve Sasani topraklarındaki ilk Müslüman fatihlerin nüfus bakımından az oluşu, ele geçirdikleri yerlerde otantik mahallî farklılıkların devamını sağlamıştır. Bu her şeyi kuşatan tek biçimli İslami bir tarzın

² İlk dönem Arap fetih hareketleriyle ilgili olarak bk. Crone, 1980; Donner, 1981; Mantran, 1981; Lombard, 1983, s. 14; Hourani, 1994, s. 45; Kaegi, 2000; Lewis, 2000, ss. 71,86; Lapidus, 2002, ss. 77-78.

egemenliğini azaltmış ve Arap idaresindeki yeni toplumu yerel geleneklerin pek çok tarafını kabul etmeye sevk eden kozmopolit bir yapıya dönüştürmüştür (Grunebaum, 1997, s. 17).

Fetihler ve İslam topraklarının genişlemesi sebebiyle, Emevî halifelerinin temel endişesinin siyasi idarenin devamlılığını sağlamak olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Emevî hâkimiyeti döneminde, Müslüman fatihlerin genel olarak toplumsal düzen, sanat ve fikir alanlarında tam anlamıyla gelişmiş bir kültürel yapıyla temas ettikleri açıktır. Başkentlerinin Şam yani Bizans egemenlik alanı olması dolayısıyla Yunan ve Roma tesiri onlar için en yakın olanıydı, fakat aynı zamanda onlarla sıkı temas hâlinde bulunan kuvvetli bir İran unsuru da vardı (O'Leary, 1971, s. 50). Bu nedenle Müslüman Araplar ele geçirdikleri yerlerde yönetici kadroların dağılmasına hemen izin vermemişlerdi³.

Müslümanlar zamanla eski âdet ve geleneklerin, özellikle Yunan kökenli olanların yerine kendi dillerini yani Arapçayı kullanarak İslam ve Arap geleneklerini yerleştirmeyi başardı. Ancak vurgulamak gerekir ki, bu gelişmenin öncesinde Arap idaresi mevcut âdetleri tamamıyla atmak yerine, seleflerinkineyle birleştirdi (Miguel, 1991, s. 92). Böylece yerli halkın, Müslüman yöneticilerinin varlığına rağmen, kendi dil ve kültürlerini koruyabildikleri de görülmekteydi.

İlk dönem fetihlerinin önemli bir özelliği ise, Müslüman yöneticilerin kentlere doğru yönelmeleridir, dolayısıyla İslam'ı bir medeniyet oluşumuna götüren gelişmelerin odak noktalarını eski-yeni uyarlanmış, kurulmuş, kent merkezlerine taşımalarıydı. Medeniyet, *medine*'den, kentten hareketle tanımlanmıştı. Grunebaum'un da belirttiği gibi İslam, başlangıcından beri sahip olduğu çekim merkezleri açısından kente dayalı bir gelişmeye sahip olmuştur (Grunebaum, 1997, s. 44; Michan, 1997, ss. 14-15).

Müslüman fatihlerin şehirle ilişkilerinde üç tarz etkili olmuştur. Hilâlin gölgesine giren antik kentler (Şam ve Halep gibi) İslam devletinin geniş idari-ticari şebekelerinin bir parçası hâline getirilirken geleneksel doku korunmuştur. Çöl kenarındaki bazı küçük yerleşimlerin göç ve iskân yoluyla kente dönüşmeleri de söz konusuydu (Basra, Kufe, Bağdat gibi) (Cahen, 1997, s. 62; Miguel, 1991, s. 102). Üçüncü olarak bölgenin yeni efendileri yeni şehirler kurma yoluna gitmişlerdi. Fustat ve Kayravan gibi şehirler garnizon şehirleriydi ve İslam devletinin güvenlik ihtiyacına cevap veriyorlardı. Bununla birlikte bu

³ Grunebaum, bu süreci açıklarken Arapların karmaşık bir yabancı alt yapının üzerine dağınık bir biçimde konmuş bir azınlık oldukları ibaresini kullanır ve ayrıca kimliklerini yönetici ve hakim bir sınıf olarak sürdürmede istekli olmaları suretiyle hakimiyetleri altlarındaki halktan ayrı durmaya gayret ettiklerini belirtir. bk. 1997, s. 18.

tarz şehirler kısa zamanda birer çekim merkezi ve kalabalık nüfuslu yerleşim alanları olacaklardı⁴.

Aslında İslam tarihinin bir medeniyet tarihine de dönüşmesini sağlayacak personel, şehir örgütlerinin kuruluşunda ve işleyişinde saklı bulunuyordu (Lombard, 1983, s. 122; Cahen, 1990, s. 62). İslam’ın gelişiyile birlikte şehirlerde farklı kökenlerden gelen unsurların birbirleriyle iç içe geçmesi yeni bir hayat tarzının teşekkülüne yol açmıştı. Gerçekte Araplar ve eski nüfusun hızlı bir şekilde ilişkiye girebildiği mekân şehirlerdi. Diğer yandan bu ilişki, dinî farklılığın esas olduğu bir hiyerarşiyi de barındırmıyor değildi. İslam’ın ilk iki yüzyılında oldukça önemli bir “ara grup”u temsil eden *mevali*’nin durumu bilhassa dikkat çekiciydi⁵.

Mevali bir toplumsal sınıf olarak kısa zamanda yeni toplumsal yapının her alanında önemli bir unsur hâline gelmiştir. Teoride *mevali*, Araplar ile eşit haklara sahipti ancak uygulamada Araplar, onlara karşı üstün bir tavır sergiliyorlardı. Bununla birlikte Arap ırkının üstünlüğü fikrinin sekteye uğradığı yüzyıllarda İslam düşüncesi ve cemiyetinin şekillenmesi *mevali* arasında olmuştur⁶. Bunun sebebi, Müslümanların yarımada dışına çıkıp eski Bizans ve Sasani topraklarını ele geçirdikleri dönemde, fethe maruz kalan bölgelerdeki yerli halkın içinde bulunduğu sosyal ve kültürel durumla açıklanabilir. Bizans Ortodoksisi nazarında heretik ilan edilip kovuşturmaya maruz kalanların, her şeye rağmen güçlü şehir ekonomisi, uzak mesafe ticareti, Helenistik miras ve Hristiyan teolojisinin değişik sentezlerinin hâlâ geçerli olduğu (Suriye, Mısır, Nisibis gibi) ve daha da dikkat çekici olan rakip Sasani topraklarına yerleştikleri görüldü. Bunların bir kısmı eski ideolojik dağarcıklarıyla birlikte İslami dönemin mevalisi oldular. *Mevali* statüsünde, özellikle şehir hayatı, toplumsal örgütlenmeler, ticaret konularında da faaliyetlerini sürdürdüler. Bu durum yeni İslam toplumunda *mevalinin* neden belirleyici bir unsur olduğunu açıklamaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi İslam şehri, eski imparatorlukların şehir yapılanması dikkate alındığında, gittikçe merkezileşen ve eskisine oranla özerkliğini kaybeden Antik şehrin bir devamı olarak teşekkül etti (Hodgson, 2001, s. 179; Cahen, 1990, s. 69). Antik uygarlıkların mirasını taşıyan Suriye,

⁴ Fethedilen yerlerde, yeni kurulan şehir yapılanmalarıyla ilgili olarak bk. Mantran, 1981, s. 203; Lombard, 1983, s. 121; Hodgson, 1993, ss. 22-24; Cahen, 1997.

⁵ *Mevali* ismi, azat edilen savaş esirleriyle, Arap soyluların himayesi altına giren Arap olmayan bölgelerin sakinlerine veriliyordu. Her iki durumda da Arap kavminden olmayıp İslam akidesine iman etmek belirleyiciydi. bk. Cahen, 1990, s. 63; Yiğit, 2004, ss. 424-426.

⁶ Cahen, 1990, ss. 63-64; Lewis, 2000, s. 83. Bu konuda özellikle İbn-i Haldun ilimle meşgul olanların büyük çoğunluğunun mevaliden özellikle de İran asıllı Müslümanlardan olmalarına dikkat çekmektedir. bk. İbn-I Haldun, 1991, ss. 1307-1308.

Mısır ve İran gibi yerlerde Bizans-Sasani dönemi ile İslam devirleri arasında, şehirlerin hayat tarzı, iktisadi durumu ve sanatlar konusunda bir boşluk meydana gelmemiştir. Ayrıca genellikle Müslüman Arap askerlerinin arkasından fethedilen bölgelere sivil Arap nüfusun göç ettiği görülmektedir (Barthold, 1977, s. 22; Lombard, 1983, s. 57). Bu durumda İslam şehir tipi Arap gelenekleriyle, yerel geleneklerin karışması sonucu meydana gelmiştir. Bu şehirlerde ticaret burjuvazisinin yükselişi en belli başlı sosyo-ekonomik unsurlardan biridir. Çünkü İslam'ın yayılması genellikle uzak mesafe ticaretinin gerçekleştiği güzergâhı takip etmiştir ve bu yollar boyunca iş yapan tüccarlar aynı zamanda bir kültür taşıyıcısı rolü oynamışlardır⁷. Özellikle ticari ilişkiler Müslümanların Bizans ve İran medeniyetleriyle temasını sağlamıştır. Müslüman Araplar ilişki kurdukları yerli halkların daha doğrusu farklı kültürlerin, bilim, felsefe ve sanatlarına, bunların pratik sonuçlarına kaçınılmaz olarak ilgi ve merak duymaya başladılar. Bu noktada onların ellerinde bulunan eserlerle temasa geçmeleri gerekiyordu ve bu konuda kendilerine yardım edenler, önceleri Müslüman olan İranlılar, Müslüman hükümdarların ve devlet adamlarının hizmetinde bulunan Hristiyan gruplar oldular (Şeşen, 1979, s. 6). Böylece Müslüman Arapların fethettikleri yerlerin halklarını tanımaları yolunda ikinci ve en önemli aşamayı tercüme faaliyetlerinin oluşturduğu iddia edilebilir.

Tercüme

Bir ülkenin fetihlerle *Darül İslâm*'a dâhil edilmesi, çoğu kez o ülkenin sakinlerinin sahip oldukları kültürel farklılıklar manzumesinin de İslam'a ithal edilmesini de içerdi. Yerli halklar tedricen İslam'ı benimsediler ve fakat eski âdet ve kültürel göreneklerini de yeni inancın içine taşıdılar (Cahen, 1990, s. 111). Diğer yandan Müslüman Araplar yeni müminlerin muhtelif branşlarda istihdam edilmelerinde geniş bir bedevi pragmatizmi sergilediler.

Eski kültürler yalnızca yüksek düşünce temsilcilerinin görüşlerini değil popüler inanç ve tasarımları da kapsıyordu. Bu külliyyat geniş çapta bir seçme, ayıklama ve önemli metinlerin özetlenmesi yoluyla çeviri işlemine konu edildi. Öte yandan, Doğunun Hellen olmayan halkları İslamiyet'in gelişinden önce zaten antikitenin önemli eserlerini Süryanice ve Farsçaya çevirmişlerdi; şimdi Arapça bu dilleri izlemekteydi.

⁷ Bk. Cahen, 1990, s. 70; Hodgson, 2001, s. 196 Ayrıca bu dönemde tüccar denilince, özellikle kumaş alımı ve satımı yapan insanlar kastedilir. Bu devrin önemli kişilerinin özelliklerine bakıldığında, genellikle Uzak Doğu, Doğu Afrika veya İç Asya'ya doğru ticaretle uğraşan, zengin, bulunduğu ortamda itibar gören, çoğu zaman iyi eğitim görmüş, kültürlü kimseler oldukları görülmektedir. Bunlar, sultanlar ve vezirler gibi sanatçı ve ilim adamlarını destekleyen, onları himaye eden, kısacası döneminin kültür taşıyıcı konumundaki insanlardır (Bk. Miguel, 1991, s. 195).

Mütercimler başlangıçta doğrudan Yunanca metinler yerine onların Süryanice çevirilerini kullandılar, ancak X. yüzyıla gelindiğinde çeviri yöntemlerinin daha incelenmesi ve dil yetisinin yükselmesi üzerine doğrudan Yunanca eserler üzerine çalışmalar da başlamıştır (Cahen, 1990, s. 111; Corbin, 2001, ss. 50-51). Mütercimler daha çok gayrimüslimlerden veya İslam'a geçen Süryani, Yakubi ve Kıptilerden oluşuyordu. Diğer taraftan çeviriler, antik kültürün her alanında aynı ölçüde yapılmamıştır. Örneğin Yunan edebiyatına pek ilgi duyulmamış, Arap ihtiyaç listesinin öncelikleri belirleyici olmuştur (Cahen, 1990, s. 112; Lewis, 1996, s. 206). Bunlar özellikle tıp, felsefe ve kimya gibi alanlardır.

Bu çeviriler, Arap tefekkürünün kendi sesini bulmasında ve kendi sentezini yaratmasında bir alt metin oluşturmuştur. Ayrıca Müslümanların teoloji, felsefe ve doğa bilimleri alanlarındaki kendi yolculuklarında Grek mirasıyla tanışmaları kaçınılmazdı ve bu tanışma, İslam'ın saf iman hâlinde ve bu imanın esaslarını koruyarak entelektüel bir sisteme dönüşme aşamasında, gerekli kavramsal araçları sağlamış oldu.

Araplar VII. yüzyılın ortalarından hemen önce Arap yarımadasının dışını fethetmeye başladıklarında, Hellenistik bilimin hâlâ canlı bir geleneği ile karşılaştılar, özellikle İskenderiye, Suriye, Irak ve İran'da birtakım okullar bulunmaktaydı. Bunlar içinde İskenderiye Okulu ve Cundişapur en önde gelenleri idi. Cundişapur'da tıp ve dinî ilimler, Nesturi Hristiyanlarca öğretilmekte idi. Dersler Yunan tıbbı ve felsefesini içeriyordu, fakat öğretim dili Süryanicedi ve gerekli Yunanca kitaplar Süryaniceye tercüme edilmiştir (Watt, 1998, s. 226). İskenderiye, VII. yüzyılda Yunan felsefesi ve ilahiyatının incelendiği önemli bir merkezdi. Yunanca 4. yüzyıldan beri Suriye, İskenderiye, Edessa (Urfa), Nisibis (Nusaybin)'de ders olarak verilmekteydi (Fahri, 2000, ss. 25-26). Müslümanların genellikle bu bölgelerdeki öğretim merkezlerinde gelişen faaliyetlere müdahalede bulunmadığı yönünde yaygın görüşler vardır. Örneğin ilahiyat konusunda çalışmalar Suriye'nin kuzeyindeki Kınnesrin Monofizit Manastırında VII. yüzyıl boyunca da devam ettirilmiştir⁸. Müslüman fetihlerine maruz kalan bu coğrafyada Emeviler gibi bir Müslüman Arap yönetici sınıfın iktidara gelişi, Mısır ya da Suriye'nin Irak ya da İran'ın entelektüel hayatında ani bir kopuşa yol açmadığı sonucuna varılabilir.

Her ne kadar başlangıçta tamamen faydaya dayalı tıp, kimya, astronomi disiplinleriyle sınırlı olsa da ilgili metinlerin Arapçaya tercüme edilmesinde ilk adımın Emevi Hanedanından Halid bin Yezid'den (Ö. 704) geldiği bilinmektedir. Henüz Bağdat'ta Nasturiler itibar kazanmadan önce Müslümanlar, *İskenderiye Okulu*'nun son temsilcileriyle ilişki kurarak Yahya

⁸ İlk İslam fetihleri döneminde Suriye'deki dinî merkezlerin durumuyla ilgili olarak bk. Fahri, 2000, s. 27; O'leary, 1971, s. 38; Hourani, 1994, ss. 105-106.

En-Nahvî'nin (Jean Le Grammairien) öğrencileri Antik Yunan bilimine ait eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir. Müslümanlar antik döneme ait bilim ve felsefeyi ilk önce Süryaniler aracılığıyla değil, *İskenderiye Okulu*'nun son temsilcileri vasıtasıyla öğrenmeye başlamışlardır. Halid bin Yezid astronomi, tıp ve kimya alanlarında tercüme yapılmaması için uzmanların başkentte toplanmalarını teşvik etmesine rağmen, Emeviler dönemi boyunca (661-750) çeviriler yönünde büyük ilerlemeler olmadığı da bilinmektedir⁹.

İslam dünyasında tercüme faaliyetleri, İslam âleminde iktidar değişikliğiyle; Abbasi Devleti'nin kurulmasıyla hızlanmıştır. Tercüme faaliyetlerinin bu devri iki safhada gelişme gösterir. Başlangıçtan Memun'un Abbasi tahtına geçtiği yıla (813) kadarki birinci safhada, çok sayıda eser, büyük ölçüde Hristiyanlar, Yahudiler ve İslam'a intisap etmiş mühtediler tarafından Arapçaya kazandırılmıştır. Özellikle Halife Mansur (754-775)'un başlattığı ilk dönem çeviri çalışmalarının bilhassa Aristo ve onun mantık üzerine yazdığı eserlere yoğunlaştığı görülür. Mezkur tercüme eserlerinin altında çoğu kez İbn-i Mukaffa'nın imzasına rastlanır¹⁰.

Memun (813-833) ve ardıllarının idaresindeki ikinci safhada tercüme faaliyeti, esas itibarıyla 830'da kurulan *Beyt'ül Hikme*'nin çatısı altında yürütülmüştür. Halife Mansur (öl. 775) ve İranlı Bermeki ailesinden gelen vezirler döneminde ise Cundişapur'daki Süryaniler ve Nesturiler ayrıca daha sonra Hintliler bu tercüme faaliyetlerine katıldılar¹¹. Bunlar sadece Yunanca değil, Farsça, Hintçe ve Koptça pek çok eseri Arapçaya tercüme etmişlerdi. Arapçaya tercüme edilen eserler ise İskenderiye'den Cundişapur'a yani Bizans sınırlarından Hindistan'a kadar genişleyen alandaki kütüphanelerden temin ediliyordu (Barthold, 1977, s. 31; Ülken, 1997, ss. 102-103).

⁹ Günaltay, Müslümanların Emeviler döneminde Yahudi ve Nasturi filozoflarla ve tıpçılarla kurdukları ilişkiler sonucunda, Yahudilerin ve Nasturilerin bilim ve kültür yoluyla itibar kazandıkları, diğer taraftan Müslümanlarda bilim ve felsefeye (ulûm-ı akliye) karşı bir ilginin uyanmasını sağladığını belirtir. Bu dönemin önde gelen mütercimleri arasında Rahip Marinos ve İskenderyeli Stephanos (Estefan), Ehrun El-Kas (Ahron), Cassios (Gessios) ve Masercuisi (Maerceveyh) yer almaktadır. Seşen, 1979; Ülken, 1997; Fahri, 2000, s. 29; s. 9; Günaltay, 2001, ss. 61-62.

¹⁰ Tercüme faaliyetleri konusunda Ülken, Abbasiler zamanında eski İran ve Hint ilimlerinin naklinin, Yunan ilimlerine dair tercüme eserlerinden önce başladığını savunur. Harun Reşid zamanında henüz Süryani tercümanlarla yoğun bir temasa girilmediği hâlde, Hintlilerin tanındığını belirtmektedir, ancak daha sonra tercüme faaliyetinin bütün ağırlığı Batı'ya yani Yunan medeniyetine çevrilmeye başlanmıştır. bk. O'leary, 1971, s. 78; Rahman, 1997, ss. 38-39; Ülken, 1997, s. 109; Saruhan, C. 12, 1999, ss. 203-204; Lewis, 2000, ss. 183-184; Street, 2007, s. 277.

¹¹ O'leary, 1971, s. 72; Mantran, 1981, s. 223; Goldziher, 1993, s. 104; Gardet, 1997, s. 123; Watt, 1998, s. 228; De Boer, 2001, s. 38.

Harun Reşid döneminde (786-809) ise bir tercüme heyeti oluşturulmuş ve heyetin başına da Yuhanna bin Maseveyh (öl. 857) getirilmişti. Onun döneminde mütercimlerin çoğunun Süryani olduğu bilinmektedir. Aslında daha İslamiyet'ten önce Süryanice bir felsefe ve kültür dili hâline gelmiştir. İslam'ın ilk beş yüzyılı boyunca Süryanice Arapçanın yanında felsefe ve ilim dili olma niteliğini korumuştur (Şeşen, 1979, ss. 11-12). Bütün bu tercüme çalışmalarının önemli bir parçası Arap dilinin kaynaklarını çoğaltmak ve bu dili çağının bütün entelektüel hayatı için yeterli bir araç hâline getirmektir. Son tahlilde tercümelemlerle beslenen İslam-Arap kültüründe İslami olanla Yunani olanın paylarını tayin etmek kolay değildir. Ancak İslam kültürünün bir uygarlık üretmesi salt *miras*'la açıklanamaz. Zira söz konusu olan kültürel etkileşim ise bu İslam'a değil sair kültürlerle de teşmil edilen bir özelliktir. Oysa buradaki tartışma bir kültürün medeniyet üretme potansiyel ve imkânlarına dair bir tartışmadır. Bu açıdan İslam'ın devraldığı malzemeyi yeni bir medeniyette nasıl kullandığının müzakeresi yapılmalıdır.

İslam ve Uygarlık Süreci

İslam, sair dinler gibi, teolojiye ve ayrıca toplumsal tarihe açılan iki yönlü bir güzergâha sahip olmuştur. Teoloji İslam'ı din olarak incelerken, toplumsal tarih onu insanlık serüveninin bir parçası olarak mütalaa etmek durumundadır. Toplumsal tarih, (kutsal) metnin cemiyetin farklı kesimleri ve farklı cemiyetler tarafından içselleştirilme tarzlarına, kurumlaşma düzeylerine ve böylelikle teşekkül eden geleneğin uygarlık sürecinde tekabül ettiği pozisyona bakmak durumundadır. Bu makale, İslam'ın tarihî pozisyonunu, ilahiyatını talileştirmeksizin, uygarlık durumu içinde görmekte ve bu çerçevede İslam'ın kadim geleneklerle; mirasla ilişkisini tartışmaktadır. İslam, siyasal topluluğun kabile yerine devlet etrafında örgütlenmesi, kent merkezli olmak, ticari şebekelerin güçlülüğü, avcı-toplayıcılığı tarımsal organizasyonun ikame etmesi, entelektüel ve artistik branşlarca temsilin sağlanması gibi uygarlık unsurları İbn Haldun'un ifadesiyle *hadari* öğeleri içeriyordu. Bu öğelerin bir kısmının antik mirastan devşirildiği açıktır. Ancak antik unsurların kopyalanmasının tek başına bir uygarlık alanı yaratmayacağı da aşikârdır. Bu durumda İslami bilinç ve idrakin ve onların mümessillerinin bizatihi fail özne statüsüne çıkarılması gerekir. Müslüman özne, İslami bilincin eseridir; bilinç esas itibarıyla iyiliğin ve kötülüğün tayin edildiği kutsal metin ve peygamber sünnetinin etrafında şekillenir. Başka bir ifadeyle, İslam uygarlığında üst-metin İslam'dır, antik mirasın da dâhil olduğu alt metinler bu hakikat tarafından dönüşüme, yeniden inşaya tabi tutulur. İslam'ın yayılış tarihi, fethin organizasyonunu, politik birliğin sağlanmasını içerdiği gibi varlığını değişik katmanlar hâlinde sürdüren ve farklı etnik-dinî unsurlar tarafından taşınan antik mirasın keşif ve tercümesini de kapsadı. İslam'ın politik birliğinin sağlanması uğraşısı sırasında değişik kitlelere ve geleneklere mensup insanlar arasında

geniş bir etkileşim sahası meydana geldi ki bu klasik İslâm medeniyetinin teşekkül devri olarak da tanımlanabilir.

Çok çeşitli kadim unsurlardan oluşan topluluk siyasi ve kültürel hâkimiyetini tek ve geniş bir *Müslüman cemaatine* bırakmak durumundaydı. İran kökenli bir kültür veya Nesturi Süryani, Monofizit Hristiyan âdetlerinin kâmil temsilcileri zamanla azalmıştır. Hepsinin hâlihazır gelenekleri büyük ölçüde bir araya getirilip yeni oluşan İslam medeniyeti içinde çözüldü. Bu süreç içerisinde bilhassa dinî doktrin veya edebî biçimler ve idealler seviyesinde yitirilen şeylerin yeri, ilk Müslüman toplumunda yeniden yapılanmış eski Arap mirasıyla ve özellikle de tek Tanrı inancına dayalı eski dinlerin bizzat İslam tarafından yeniden düzenlenmesiyle getirilmiş bulunan kurallar ve idealler dizgesi ile doldurulmuştur. Ancak eski gelenekleri İslamileştirme ya da etkileme süreci onları bütüne katmak veya ıslah etmekten daha fazlasını gerçekleştirdi. Bu sürecin Hodgson'un da belirttiği gibi yaratıcı bir enerji ortaya çıkardığı kesindir¹². Abbasiler dönemi kültürel açılımını bununla ifade etmek mümkün olabilir.

İslam'ı uygarlık sürecine dâhil eden fikri saikler şöyle ifade edilebilir: İncelmiş mantık tekniklerinin yardımıyla gelişmiş fikrî yapıları köklü şekilde tanıma ve onlardan istifade etme, akli ilimler için kaynak olarak başvurulabilecek çeşitli metinlerin birikmesi; kabul görmüş ve özümlemiş geniş bir tecrübeler alanı ve genelde yüksek bir eğitim ve uzmanlaşma seviyesidir (Von Grunebaum, 1997, s. 27). Bu uzmanlaşma belirli bir felsefi ya da dinî konunun doğurduğu şartlar ve problemlerin farkına varılmasında açıkça ortaya çıkıyordu. Antik Roma - Helenistik çevreye girmenin başka bir sonucu ise, İslami esasların anlamını Müslümanların tefekkür konusu yapmaya başlamalarıdır. Bu, muhtemelen Arap toplumunun sosyolojik dönüşümüyle; bedevi özelliklerin kent lehine kaybedilmesiyle paralel giden bir süreçti. Salt inanç konusu olan dinî veriler hakkında düşünmek, onları birbirleriyle ilişkilendirip uyumlu bir sistem hâline getirmek konusunda giderek artan bir iç talep olmuştur (Von Grunebaum, 1997, ss. 27-28). Özellikle Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki diyaloglar, Müslüman entelektüelleri tartışmalı konuları ele alıp yeniden formüle etmeye sevk etmiştir. Göstermektedir ki söz konusu diyalog – Grekçe, Süryanice ve Farsçada ifadesini bulmuş – Helenistik

¹² Hodgson'a göre, kökenlerinin farklı olmasına rağmen İslam medeniyeti daha önceki medeniyetlerin basit bir sentezi değil, fakat daha çok bu elemanların her sahada görülebilir bir şekilde İslami ve Arap potasında eritilerek yeni bir yaratma neticesinde ortaya çıkan özgün bir medeniyettir. Aynı şekilde Lewis İslam medeniyetinin Helenistik Roma malzemesinin bir parçası olduğunu ancak gerçekte İslam'ın en büyük gücünün ise bu eski malzemeyi tamamıyla yeni bir şekilde takdim edebilmesi olduğunu belirtir. (Hodgson, 1993, ss. 182-183; Lewis, 2000, s. 182).

ve Antik kültür mirasının varlığı Müslümanların nazarında bir değişim meydana getirmiştir¹³.

Helenizm’den bazı öğeler İslâmîleşmiş kültürün gelişiminde belli bir ağırlığa sahip oldular, fakat Yunan geleneğinin üstün olduğu tek alanın felsefe olduğu genel olarak kabul edilir (Hodgson, 1993, s. 186). Fakat De Boer, genel olarak Süryani ve Arapların felsefeyi, Yunanlıların son olarak bıraktıkları yerde yani Aristo’nun Yeni Eflatuncu bir açıklama yanında, Eflatun’un da eserlerinin okunup izah edildiği bir zamanda devraldıklarını belirtir¹⁴.

Felsefenin özellikle Abbasi yönetimi döneminde kültür hayatında önde gelen bir rol oynar hâle geldiği bilinmektedir, fakat bunu başarmak için felsefeciler, kendilerine, kendi gelenekleri ile baskın gelenek arasındaki ayrışmaya rağmen sosyal kabul görecekları bir ortam bulmak durumundaydılar (Hodgson, 1993, s. 388). Bunun için de İslam felsefesinin önde gelenleri belirli meslekleri tercih etmenin yanı sıra tek bir alanda değil pek çok farklı alanda da (tıp, kimya, astronomi, edebiyat vb.) faaliyetinde bulunmuşlardır.

Daha önce de belirtildiği gibi evrensellik özelliği İslam’a yenilikleri ve farklılıkları bünyesinde barındırma imkânı vermişti. Zira Arapça, din ve eğitimin ortak dili olarak ayrıca büyük ölçüde ortak bir edebiyatın ve daha özde dinin, hukukun ve tam anlamıyla bilimlerin hizmetindeki ortak nesrin dili olarak korunup geliştirilirken, aynı zamanda bir bölgenin geçmişten taşıdığı kültür bilincinin hâlâ canlı olduğu yerlere de rastlamak mümkündür (Von Grunebaum, 1997, s. 32; Lewis, 1996, s. 193). İslam, fikirlerin alışverişi için “kozmpolit” bir vasıta olarak Arapçayı ön plana çıkarmış ve Süryaniceye daha önceden çevrilmeye başlanmış malzemenin, daha geniş bir sahada kullanılmasına imkân vermiştir. Süryanice ve Farsça daha yeni olan Arapça ile

¹³ Bu konuda Von Grunebaum iddialı bir şekilde, bu değişimin olmaması hâlinde, klasik İslam medeniyetinin kendine özgü gelişim ruhu ve başarısıyla ilim adamlarına ve felsefeye uzanmasının mümkün olmayacağını, ayrıca tasavvuf ile hayatın tüm alanlarını kuşatan bir dinî hukuk sisteminin kurulmasının, Hristiyan mistiklerinin hayat tarzı, şeriatın temelini teşkil eden İlham’a bir model oluşturabilecek olan elle tutulur bir Yahudi hukukunun varlığının, Bizans kilise hukuku dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağını belirtir. bk. Von Grunebaum, 1997, s. 28.

¹⁴ De Boer’e göre İslam’da felsefe daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı eklektik bir felsefe olagelmıştır. Böylece ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir, ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslam felsefesinde önemli bir ilerleme hareketinin kaydedilemediğini belirtir. Fazlur Rahman ise bu görüşün aksine Kelam İlminin VIII. yüzyılda Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmi düşünce hareketini oluşturacak şekilde geliştiğini, ayrıca bu hareketin IX. yüzyıldan, XI. yüzyıla kadar geçen süre içinde çok önemli ve orijinal eserler ortaya koyabildiğini savunmuştur. bk. Rahman, 1996, ss. 164-165; Boer, 2001, s. 48.

beraber yeni oluşan medeniyetin ana araçları olmaya devam ettiler ve bunda yapılan çevirilerin rolü önemlidir, bunun yanı sıra Kur'an metni etrafında oluşan kültürün, Arapçayı İslam'ın ve diğer dinlerin tek ibadet dili hâline getirmesi de söz konusuydu. İslamlaşma demek olmayan bir "Araplaşma"yı da anlamak mümkündür, çünkü Arapçayı bir kültür dili olarak benimseyen Hristiyan grupların varlıkları bunu kanıtlamaktadır (O'Leary, 1971, s. 30).

Antik kültür ve Helenizmin Müslüman Arapları yalnızca felsefi düşünce ve bilimsel çalışmalar ya da Arap dilinin gelişimi konusunda yönlendirdiği ve etkilediğini düşünmek doğru değildir. Özellikle Abbasiler döneminde mimaride ve süslü sanatları konusunda Yunanlı, İranlı ve Kıpti mimar ve sanatçılara başvurulduğu görülmektedir (Gardet, 1997, s. 115). Devralınan teknik ve sanatsal araçlar ile ortaya konulan eserlerde, önceki medeniyetlerin özellikle artık İslam tarafından geçildiği düşünülen eski dinlerin iddiaları karşısında bu yeni İslam devrinin üstünlüğünü kanıtlayıcı gayesi taşıdığı görülmektedir. Ancak ilerleyen zamana bağlı olarak İslam medeniyeti kendi yarattığı kaynaklarından beslenmeyi öğrenecektir.

Sonuç

VII ve XI. yüzyıllar arasında yeni bir medeniyetin doğuşundan bahsedebiliyorken aynı zamanda onun adına ithafen bir "yeniden doğuş (Rönesans)" kavramı kullanılamaz. Özellikle Oryantalist perspektiften yazılan eserlerde, Avrupa tarihine ait nevi şahsına münhasır kavramlar İslam coğrafyasının tarih yazımına da taşınmıştır. XI. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar, Kuzey Afrika ve İspanya ve bugünkü adıyla Orta Doğu gibi eski kültürel, siyasi ve ekonomik gelenekleri olan bir alanda siyasi hâkimiyetini kurmuşlardı. Kendi gelenekleri, hayata belli bir bakış açıları ve yaşam şekilleri olan bu alanlar, İslam ve Müslümanlar ile tanıştıklarında her iki taraf için de karşılıklı bir etkileşimin olması kaçınılmazdı. Bu gerçeklik henüz doğma aşamasındaki İslam medeniyetine karakterini verecek olan ana renklerden biri olacaktır. Kadim tek Tanrılı dinlerin sonuncusu olan İslam dini, bir medeniyet olarak, Müslümanların daha Arap yarımadası dışına çıkmalarından önce belli bir temel edinmiş ve yarımadanın dışına çıktıktan sonra yayıldığı coğrafyalarda ve kültürel alandaki medeni unsurları kendi bünyesine katmıştı. Bu durum Müslümanların yarımadanın dışına çıkışlarında sergiledikleri tavırla bağlantılıdır. Onlar sadece ekonomik ve siyasi sebeplerle hatta yeni benimsedikleri dini yayma fikri ile buna teşebbüs etmediler. Eğer çıkış noktaları yalnızca bunlar olmuş olsaydı, fethettikleri yerlerdeki eski medeniyetlere ait unsurları yok edebilirlerdi, ancak onlar hem bir dinin, buna bağlı olarak da bir kültürün taşıyıcısı hem de yeni geldikleri coğrafyalarda sergiledikleri uyumlu tavırla ve yarattıkları yeni ortamla bir kültür devralıcısı gibi görünmektedirler. Devraldıkları malzemeyi ise yaratacakları medeniyetin temel taşları olarak kullanacaklardır.

Müslümanlar, fethettikleri coğrafyalarda Antik dönemdeki kadar canlı olmasa da hem maddi hem de düşünsel ürünleriyle hâlâ işlenmekte olan bir yapıyla karşılaşmışlardır. Müslüman Araplar bu yerlerdeki hâlihazırdaki medeni unsurları kendi bünyelerine katarken, sırf kendilerinden önce yapıları tekrar etme yoluna gitmediler. Onlar aslında var olandan hareketle özgün unsurlar yaratmayı başarmışlardır ve bunda İslam öncesi Arap kültür mirasının rolü yadsınmaz. Zira Araplar İslam'ı kabul ettikten sonra İslam öncesi geçmişlerini unutmamışlar ve daha Arap yarımadasının dışına taşmadan önce İslami döneme aktarılan, geleneksel Arap siyasi ve kültürel öğelerinin İslami olanlarla bir çatışmasını da yaşamışlardır. Örneğin İslam Peygamberinin vefatından sonra kimin halife olacağı yani cemaatin siyasi liderliği tartışmalarında geleneksel Arap siyasî kültürünün etkisi izlenmektedir.

VII ve X. yüzyıllar özgün unsurlar yaratma aşaması yani İslam medeniyetinin doğuş dönemidir. Dolayısıyla bu zaman dilimi tarihî adlandırmada "İslam Rönesansı" olarak karşılık bulmaz. Genel olarak yaratılan yeni medeniyet, tüm bu unsurlara yeni bir hayat alanı ve yeni bir form kazandırmış, onları etkilemiş ve bizatihi onlardan etkilenmiştir. Ancak burada kastedilen eski malzemelerin üzerine bir İslam cilası çekmek değildir. Sonuçta etkileri bugün de devam eden çok renkli, çok kültürlü İslam anlayışlarını kapsayan evrensel bir İslam medeniyetinin yaratılışında ve gelişiminde baskın olan unsur, devralınan mirasların yanı sıra, İslam'ın kendi yarattığı değerler sistemi olmuştur.

Kaynakça

- Al-Azmeh, Aziz. (2003). *İslamlar ve Moderniteler* (E. Gen, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barthold, W. (1977). *İslam Medeniyeti Tarihi* (M. Fuad Köprülü'nün İzah ve Düzeltmeleriyle) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Batur, E. (1988). Yeniden Doğu: Eskiden Doğu, Rönesans Tanımları ve Yorumları. *Gergedan*, Rönesans Özel sayısı, 13, 19-21.
- Cahen, C. (1997). Ekonomi, Toplum ve Müesseseler. P. M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (Ed.), (U. Uyan, Çev.). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde (C. 4, ss. 61-84). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Corbin, H. (2001). *İslam Felsefesi Tarihi* (H. Hatem, Çev.). 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crone, P. (1980). *Slaves on Horses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çağdaş Arap Düşüncesi* (1994). (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi* (Y. Kutluay, Çev.). İstanbul: Ankara Yayınları
- Donner, F. Mc G. (1981). *The Early Islamic Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi* (K. Turhan, Çev.). İstanbul: Birleşik Yay.
- Faure, P. (1995). *Rönesans* (H. Boysan, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.
- Gardet, L. (1997). Din ve Kültür (İ. Kutluay, Çev.). P. M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (Eds.). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde (C. 4, ss. 111-143). İstanbul: Birleşik Yay.
- Gibb, H. , A. R. (1991). *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (K. Durak, A. Özkök, Çev.). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Goldziher, I. (1993). *Klasik Arap Literatürü* (A. Yüksel, Rahmi'er, Çev.). İstanbul: İmaj Yay.
- Hodgson, M. G. S. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* (A. Kanlıdere, A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Yöneliş Yay.
- Hourani, A. (1997). *Arap Halkları Tarihi* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun. (1991). *Mukaddime*. S. Uludağ (Yay.Haz.), C. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İslamiyet (Doğuşunda Osmanlı Devletinin Kuruluşuna kadar)*. (1990). (E. N. Erendor, Çev.). 1, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- İslam'ın Serüveni*. (1993). (N. H. İslamoğlu, Çev.). C. 3, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İslam Felsefesi. (1997). *İslam'da Bilgi ve Felsefe*. Mustafa Armağan (Yay. Haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, 37-54.
- İslam'da İhya ve Reform Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi*. (2006). (F. Terkan, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Kaegi, W. E. (2000). *Bizans ve İlk İslam Fetihleri* (M. Özay, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2002). *İslam Toplulukları Tarihi* (Y. Aktay, Çev.). C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levtzion, N. (1987). The Eighteenth Century Background to the Islamic Revolutions in West Africa. *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, N. Levtzion, J.O. Voll (Eds.), Syracuse: Syracuse University Press. 21-38
- Lewis, B. (1996). *Orta Doğu* (M. Harmancı, Çev.). İstanbul: Sabah Kitapları.
- Lewis, B. (2000). *Tarihte Araplar* (H. D. Yıldız, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Lombardt, M. (1983). *İlk Zafer Yıllarında İslam* (N. Uzel, Çev.). İstanbul: Pınar Yay.
- Mantran, R. (1981). *İslam'ın Yayılış Tarihi* (İ. Kayaoğlu, Çev.). Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay.
- Mez, A. (2000). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti; İslam'ın Rönesansı* (S. Şaban, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Michan, J.-L. (1997). Dinî Kurumlar. *İslam Şehri*, R.B. Serjeant (Yay. Haz.), (E. Topçugil, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Miguel, A. (1991). *Doğuştan Günümüze İslam ve Medeniyeti* (A. Fidan, H. Menteş, Çev.). C. 1, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Nasr, S. H. (1980). Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam. *Islamic Perspective (Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi)*. K. Ahmad And Z. İ. Ansari (Ed.). (pp. 37-49). Leicester: the Islamic Foundation.
- O'leary, De L. (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (H. Yurdaydın, Y. Kutluay, Çev.). Ankara: AUBE.
- Puig, J. (2001). İslam Felsefesinin İspanya'daki Serüveni. *İslam felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, C. E. Butterworth, B. A. Kessel (Eds.), (Ö. M. Alper, A. Meral, Çev.). İstanbul, 15-39.
- Rahman, F. (1996). *İslam* (M. Dağ, M. Aydın, Çev.). Ankara: Selçuk Yay.
- Saruhan, M. S. (1999). 8. ve 12. yüzyıllar kapsamında İslam Felsefesi Tarihinde Filozofların Hükümdarlarla Olan İlişkileri. *İslamî Araştırmalar*, 12(2), 203-211.
- Street, T. (2007). Mantık. *İslam Felsefesine Giriş*, (M. Cüneyit Kaya, Çev.). P. Adamson, R.C. Taylor (Eds.), İstanbul: Küre Yayınları, 273-292.
- Şeşen, R. (1979). İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış (Başlangıçtan 10. Asrın sonlarına kadar). *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7, 6-18.
- Thomson, W. (1937). The Renascence of Islam. *the Harvard Theological Review*, 30(2), 51-63.
- Ülken, H. Z. (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Von Grunebaum, G. E. (1997). İslam Medeniyetinin Kaynakları. P.M. Holt, A. K.S. Lambton, B. Lewis (Eds.), (İlhan Kutluer, Çev.) *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti içinde* (C. 4, ss. 15-59). İstanbul: Kitapevi Yay.

- Watt, W. M. (1998). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (E. R. Fığlalı, Çev.). İstanbul: Birleşik Yay.
- Yiğit, İ. (2004). Mevâli. *İslam Ansiklopedisi (TDV)*, 29, 424-426.