ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA: FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ



I.Cilt

Tanımadan Tanımlamaya

Editör:
MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: I

TANIMADAN TANIMLAMAYA

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI

AHMET YESEVİ ÜNİVERSİTESİ

Ankara-Türkistan, 2012

İnceleme
Araştırma
Dizisi

YAYIN NO: 12

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

Cilt I: Tanımadan Tanımlamaya

Editör
Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı

Teknik Redaksiyon
Dr. Murat Yılmaz

Orta Asya'da İslâm: Temsilden Fobiye / editör: Muhammet Savaş Kafkasyalı
Ankara ; Türkistan : Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.
3 c. (1960 s.) ; 16x24 cm (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme- araştırma dizisi; yayın no: 12)
İçindekiler: c.1: Tanımadan Tanımlamaya – c.2: Türk'ün Tanrı'sından Tanrı'nın Türk'üne – c.3: Aydınlıktan Aydınlanmaya
ISBN: 978-9944-237-14-7 – Takım
ISBN: 978-9944-237-15-4 – Cilt-I
1-İslam–Orta Asya 2-Din ve Politika 3-İslamofobi I. Kafkasyalı, Muhammet Savaş
297.09584

Tasarım-Baskı
SFN
SFN Televizyon Tanıtım Tasarım
Yayıncılık Ltd. Şti.
Tel: 0312 472 37 73-74
www.sfn.com.tr

Baskı Tarihi : 2012
Baskı Yeri : Ankara - Türkistan

© Ahmet Yesevi Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Adres:
Taşkent Cad. 10. Sokak No: 30
06490 Bahçelievler/ANKARA
Tel : 0312 216 06 00
Faks : 0312 215 22 09
yayinlar@yesevi.edu.tr
www.yesevi.edu.tr



İçindekiler
Contents
Оглавление

Sunuş / *Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya* IX

Presentation / *Prof. Dr. Gokhan Cetinsaya* XI

Предисловие / *Профессор Доктор Чэтинсая Гокхан* XIII

Önsöz / *Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı* XVII

Preface / *Dr. Muhammet Savas Kafkasyali* XIX

Предисловие / *Доктор Кафкасялы Мухаммет Саваш* XXI

Tanrısız Bir Düzen Kurgusu: Uluslararası İlişkiler ve Orta Asya'ya Yansıması 1
Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı

A Plan for a Godless System: International Relations and Its Reflections on Central Asia 51
Dr. Muhammet Savas Kafkasyali

Вымышленное Мироустройство Без Бога: Международные Отношения и его Отражение в Центральной Азии 56
Доктор Кафкасялы Мухаммет Саваш

İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması 61
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu

Fundamentals of Islamic Tradition of Thought, Its Formation Process and Reinterpretation 114
Prof. Dr. Ahmet Davutoglu

Основы, Процесс Формирования и Новое Толкование Традиционной Исламской Мысли 118
Профессор Доктор Давутоглу Ахмет

Uluslararası İlişkilere İslâm Perspektifinden Bakış 123
Prof. Dr. Şaban Çalış, Yrd. Doç Dr. Erdem Özlük

An Outlook on International Relations from Islamic Perspective 150
Prof. Dr. Saban Calis, Yrd. Doç Dr. Erdem Ozluk

Взгляд на Международные Отношения в Перспективе Ислама 153
Профессор Доктор Чалыш Шабан, И.о. Доц. Док. Озлук Эрдем

İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri 157
Prof. Dr. Fuat Sezgin

Beginning of Stagnation and the Causes of Termination of Creativity in History of Islamic Science 175
Prof. Dr. Fuat Sezgin

Начало Застоя или Причины Творческой Деградации 178
Профессор Доктор Сезгин Фуат

İslâmofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları 181
Doç. Dr. İbrahim Kalın

Islamophobia and the Limits of Multiculturalism 205
Assoc. Prof. Dr. Ibrahim Kalin

Исламофобия и границы Многокультурности 209
Доцент Доктор Калын Ибрахим

Küreselleşen Dünyada Değişen Algılar, İnsan Hakları ve İslâm Karşıtlığını Anlamaya İlişkin Bir Değerlendirme 213
Prof. Dr. İlyas Doğan

An Evaluation Regarding the Understanding of Changing Perceptions, Human Rights and Anti-Islam Movements in the Globalized World 231
Prof. Dr. Ilyas Dogan

Оценка Понимания Различных Перцепций, Прав Человека и Исламских Контрастов в Глобальном Мире 234
Профессор Доктор Доган Иляс

İslâmofobinin Beslendiği Kaynaklardan Biri Olarak Medeniyetler Çatışması 237
Dr. Murat Yılmaz

Clash of Civilisations as a Resource by Which Islamohobia is Fed.....245
Dr. Murat Yilmaz

Столкновение Цивилизаций - Как Один из Источников, Питающих Исламофобию 247
Доктор Йылмаз Мурат

Orta Asya'da İslâm'ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı? 249
Prof. Dr. Hasan Kurt

The Spread of Islam in Central Asia: Willingly or Unwillingly? 277
Prof. Dr. Hasan Kurt

Распространение Ислама в Центральной Азии: По Принуждению или Добровольно?.....281
Профессор Доктор Курт Хасан

Millî Akıl ve Türk-İslâm Düşüncesindeki Yeri.....285
Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay

The Place of National Reason in Turkish-Islamic Philosophy 298
Prof. Dr. Suleyman Hayri Bolay

Место Национального Разума в Тюркско-Исламских Идеях 301
Профессор Доктор Болай Сулейман Хайри

Büyük Kimliğin İzinde: Genişleme Çağları, Ergenekonlar ve Türklük.....303
Doç. Dr. Mehmet Akif Okur

On the Track of Great Identity: Calls for Expansion, Ergenekons and Turkishness.....329
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Akif Okur

По Следам Великой Самоидентификации: Эпоха Великого Переселения, Эргенекон и Тюркствo 332
Доцент Доктор Окур Мехмет Акиф

Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine.....335
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan

On the History of Political Islam 364
Prof. Dr. Mehmet Zeki Iscan

Об Истории Политического Ислама.....367
Профессор Доктор Ишжан Мехмет Зеки

Orta Asya'da Üç İslâm Anlayışı 371
Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Three Perceptions of Islam in Central Asia 390
Prof. Dr. Ismail Caliskan

Три Формы Понимания Ислама в Средней Азии 393
Профессор Доктор Чалышкан Исмаил

Вопросы Ислама в Центральной Азии в русскоязычных изданиях (историко-историографический очерк) 397
Профессор Доктор Анвар Исмаилов

Rusça Literatürde Orta Asya'daki İslâm Meselesi (Tarihsel ve Tarihyazımı Kompozisyonu)....429
Prof. Dr. Enver İsmailov

The Issue of Islam in Central Asia in the Literature in Russian Language (Historical and Historiographical Composition)....433
Prof. Dr. Anwar Ismailov

Türkistan'da İslâmiyet Çalışmalarında Bakış Açısı Sorunu 437
Prof. Dr. Seyfettin Erşahin

The Problem of Viewpoint in the Works on Islam in Turkestan....453
Prof. Dr. Seyfettin Ersahin

Проблема Взглядов на Работы об Исламе в Туркестане 455
Профессор Доктор Эршахин Сейфетдин

Orta Asya'ya 'Diyanet' Modeli 459
Prof. Dr. Mustafa Ünver

The Diyanet Model for Central Asia....484
Prof. Dr. Mustafa Unver

Модель « Диянет» в Центральной Азии....487
Профессор Доктор Унвер Мустафа

Orta Asya'da Tasavvuf....491
Prof. Dr. Necdet Tosun

Sufism in Central Asia....545
Prof. Dr. Necdet Tosun

Суфизм в Средней Азии 548
Профессор Доктор Тосун Неждет

İslâmlaşma Asırlarında Türklerin Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi 551
Yrd. Doç. Dr. Fatih M. Şeker

Mentality of Turks and Life Philosophy in the Ages of Islamization 567
Assist. Prof. Dr. Fatih M. Seker

Интеллектуальное Развитие и Философское Представление о Жизни у Тюрков в Периоды Исламизации 570
И.о. Доц. Док. Шекер Фатих М.



Islamic Studies in China.....573
Assoc. Prof. Dr. Gulnisa Jamal

Çin'de İslâm Araştırmaları 587
Doç. Dr. Gulnisa Jamal

Исламских Исследований в Китае.....590
Доцент Доктор Жамал Гулниса

İran ve Orta Asya'da Dinî Siyaset.....593
Prof. Dr. Davud Feyrahi

Religious Politics in Central Asia and Iran.....615
Prof. Dr. Davood Feirahi

Иран и Религиозная Политика в Средней Азии.....618
Профессор Доктор Феирахи Давуд

Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü.....621
Ahmet Kızılkaya

Islamophobia from Past to Present: The Origin, the Historical Development and the Current Situation.....640
Ahmet Kizilkaya

Исламофобия от Прошлого к Сегодняшнему Дню: Истоки, Историческое Развитие и Нынешнее Положение 643
Кызылкая Ахмет



Sunuş

Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya
Yükseköğretim Kurulu Başkanı

Seçkin araştırmacı ve yazarların birikimlerini yansıtan makalelerin yer aldığı bu önemli çalışmaya sunuş yazmaktan büyük bir memnuniyet duyduğumu ifade etmek isterim. Disiplinlerarası çalışmalar sosyal bilimlerde gittikçe yaygınlaşmaktadır. Son yıllarda sosyoloji, siyaset bilimi, hukuk, tarih, uluslararası ilişkiler ve ekonomi gibi alanların uzmanları bir araya gelerek önemli problemleri masaya yatırmakta ve çözüm önerileri geliştirmektedir. Ahmet Yesevi Üniversitesi tarafından yayımlanan elinizdeki kapsamlı eser, farklı disiplinlerin yöntem ve teorileri ile önemli bir konuya, Orta Asya'da İslâm'ın başlangıcından günümüze kadar geçirdiği serüvene ve İslâmofobi meselesine ışık tutmaktadır. Kitapta yer alan makaleler gerek içerikleri, gerekse geliştirdikleri öneriler ile bundan sonraki çalışmalar için önemli bir başvuru kaynağı olacak nitelikler taşımaktadır.

İslâmofobi, yani İslâm endişesi ve korkusu son yıllarda geniş biçimde tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâmiyet ve Müslümanların özellikle Batı ülkelerinde görünürlüklerinin artması, doğal olarak bu kitle ve aidiyet duydukları dinin tartışılmasına neden olmaktadır. Batı-İslâm ilişkilerinin uzun tarihine bakıldığında aslında İslâm ile ilgili imajların geçmişten bugüne inşa halinde olduğunu, dönemsel özellikler taşıdığını, özellikle Batı sineması, edebiyatı ve tarih anlatılarında İslâm imgesinin öteden beri bazı kalıp yargılarla yer aldığını ve Müslümanların önyargılı biçimde yansıtıldığını söylemek mümkün-

dür. Küreselleşme ile birlikte kültürel etkileşimlerin artacağı ve bilgiye erişimin artmasına paralel olarak özcü yaklaşımların terk edileceği beklenirken özellikle siyaset ve güvenlik alanındaki yeni gelişmeler İslâmofobi olgusunun gündeme gelmesine neden olmuştur.

Günümüzde demokrasi, çoğulculuk, kültürel ve dini çeşitlilik, temsiliyet, eşit ve adil vatandaşlık gibi değer ve kavramlar ön plana çıkmakta ve kabul görmektedir. Bunun yanında din ve vicdan hürriyeti, farklı din ve inanç mensuplarının toplumsal hayata katılımı önemsenmekte ve teşvik edilmektedir. Önyargı ve kalıp yargılardan beslenen İslâmofobinin yükselişi bütün bu değerler ile çelişmektedir. Bilimsel bir emeğin ürünü olan elinizdeki çalışma İslâmofobinin neden ve kaynaklarını, siyasi, toplumsal ve kültürel sonuçlarını ele almakta, günümüz dünyasının karşılaştığı bu çetrefilli problemin çözümüne yönelik öneriler sunmaktadır.

Özü itibariyle barış ve kardeşliği öğütleyen İslâmiyet doğru bilinmediği, iyi temsil edilemediği, zaman zaman kimi gruplarca araçsallaştırıldığı için imaj kaybına uğramaktadır. Diğer yandan 11 Eylül gibi Müslüman toplulukları şaibe altında bırakan şiddet olayları, bazı terör örgütlerinin eylemlerini meşrulaştırmak için dini sembol ve kavramları kullanması kuşkuları artırmakta, İslâmiyet'e ilişkin önyargıları pekiştirmektedir. İslâmofobi ile ilgili ilk raporlardan biri 1996 yılında İngiltere'de The Runnymede Trust tarafından yayınlanmıştı. Rapor İslâmofobinin özellikle Batı ülkelerinde uzun yıllardır bulunduğunu ancak son yıllarda daha belirginleştiğini, daha uç ve endişe verici boyutlara ulaştığını vurgulamaktaydı. Diğer yandan yeni adıyla Temel Haklar Ajansı (Fundamental Rights Agency) olan Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (The European Monitoring Centre on Racismand Xenophobia) 11 Eylül olaylarını müteakiben yaptığı geniş kapsamlı araştırmada Müslümanlara yönelik kuşkuların arttığını, onların güvenlik tehdidi oluşturabileceklerini düşünenlerin sayısının arttığını göstermiştir. Medeniyetler çatışması tezi de İslâm ve Batı medeniyetini karşı karşıya konumlandırarak önyargıları besleyen bir işlev görmüştür.

Yukarıda işaret edilen araştırma bulguları İslâmofobi konusunun farklı yönlerden çalışılmasının ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir. İşte elinizdeki üç ciltlik kapsamlı çalışma, farklı disiplinlerin uzmanlarını bir araya getirmekte, kuramsal ve uygulamalı araştırma bulgularını akademi dünyasına sunmakta, kültürlerarası ilişkilerin hangi zemine oturtulması gerektiğini tartışmakta, İslâmiyet ve Müslümanlara ilişkin önyargıların nasıl giderileceğine ilişkin bir yol haritası belirlemektedir. Titiz bir gayretin ürünü olan elinizdeki üç ciltlik çalışma akademi yanında siyaset ve medya dünyasına da yararlanabileceği bilgiler sunmaktadır. Alanında bir başvuru kaynağı olacak bu eseri bilim dünyasına kazandıran editöre, katkıda bulunan yazarlara ve kitaplar ile okuyucuyu buluşturan Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne teşekkür eder, benzer çalışmaların sürdürülmesini dilerim.



Presentation

Prof. Dr. Gokhan Cetinsaya

I wish to indicate my great pleasure to write a presentation for such a major work consisting of papers which reflect the accumulated knowledge of prominent researchers and authors. Interdisciplinary studies in social sciences are becoming more widespread. During recent years the experts of various fields such as sociology, political science, law, history, international relations and economy convene to discuss important matters and generate solutions. The comprehensive work you are holding in your hands which has been prepared with the contribution of the methods and theories of various disciplines and published by Ahmet Yesevi University sheds light to an important subject which is the adventure of Islam in Central Asia from the beginning until today and the matter of Islamophobia. The articles comprising the book have the attributes to be a major reference source for subsequent studies in terms of both content as well as the promulgated recommendations.

During recent years Islamophobia, a fear and concern regarding Islam, is a subject which confronts us as a comprehensively discussed topic. The visible increase of Islam and Moslems particularly in western countries naturally leads to discussions regarding the religion of this group and their sense of belonging. A look at the long term history of the relations of the West-Islam it is possible to say that the images of Islam which have been structured from the past to the present portray periodical characteristics, that the image of Islam particularly in western cinema, literature and

historical narratives has always been included in a certain stereotype and that Moslems have been projected with bias. While it is expected that the progress of globalization will increase cultural interaction and in parallel with enhanced access to information essentialist approaches will be abandoned, particularly the new developments in the area of politics and security has put the phenomenon of Islamophobia on the agenda.

Today values and concepts such as democracy, pluralism, cultural and religious diversity, representation, equal and fair citizenship are prominent and accepted. In addition to this, consideration is given to freedom of religion and conscience and the participation of members from different religions and faiths into social life is encouraged. The rise of Islamophobia which is cultivated by prejudice and stereotypes is in conflict with all these values. The work held in your hands is the product of scientific labor dealing with the reasons and sources of Islamophobia and its political, social and cultural consequences and presents recommendations for resolving this complicated problem that the present day world is confronted with.

In essence Islam which counsels peace and brotherhood has forfeited from its image because it is not known properly, it is not well represented and because it is instrumentalized by various groups from time to time. On the other hand acts of violence such as 11th September cast doubts on Moslem communities and doubts are increased by the use of religious symbols and concepts by some terror organizations to legitimize their actions solidifying prejudice against Islam. One of the first reports to be published about Islamophobia was published by The Runnymede Trust in Great Britain in 1996. The contents of the report stated that Islamophobia had been evident particularly in western countries for many years however it emphasized that it had become more evident and reached a more extreme and threatening dimension during recent years. On the other hand the Fundamental Rights Agency which is the new name for The European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia carried out a comprehensive study after the 11th September incident and reported that doubts regarding Moslems and the number of those who considered Moslems to be a security threat had increased. The thesis regarding the clash of civilizations has positioned Islam and the West at opposite ends and accomplished to feed prejudices.

The study findings pinpointed above show how important it is to study the subject of Islamophobia from different aspects. This three volume comprehensive study in your hand brings experts from various disciplines together, presents theoretical and applied research findings to the world of academia, discusses the basis on which inter-cultural relations should be established and presents a road map for eliminating the prejudices against Islam and Moslems. The three volume study you are holding which is the product of a diligent effort contains information from which the world of politics and media can benefit as well as academicians. I wish to thank the editor who has made this work, which is a reference source in its field available, contributing authors and Ahmet Yesevi University for bringing the books and readers together and hope that similar works are pursued.



Предисловие

Профессор Доктор Чэтинсая Гокхан

Мне представилась честь и огромное удовольствие написать предисловие к этой важной работе, охватывающей наиболее значительные статьи избранных исследователей и писателей. В социальных науках все большее распространение получают междисциплинарные работы. В последние годы все чаще специалисты по социологии, политологии, праву, истории, международным отношениям и экономике объединяются в своих исследованиях, предлагая новые решения актуальных проблем. Вы держите в руках произведение, опубликованное Международным казахско-турецким университетом им.Х.А.Ясави, которое охватывает методы и теории различных дисциплин, освещая одну из значительных тем настоящего времени – развитие ислама в Центральной Азии с момента его возникновения и до наших дней, а также затрагивает наболевший вопрос современности – исламофобию. Статьи, включенные в книгу, носят характер своеобразного источника сведений и предлагаемых решений для будущих работ в этой области.

Исламофобия, то есть тревога и страх перед исламом, является одним из наиболее обсуждаемых вопросов в последние годы. Широкое распространение

ислама, особенно в западных странах, естественно является причиной полемики, связанной с отношением эти обществ к данной религии. Наблюдая за многовековыми отношениями между Западом и исламом, можно заметить, что имидж ислама по существу находится еще на стадии построения, имеет особенности, присущие тому или иному периоду, а в западном кинематографе, литературе и истории образ ислама сформирован на основе шаблонных суждений и предубеждений, особенно по отношению к мусульманам. Вместе с ожиданиями, что с глобализацией начнется более обширное взаимодействие культур, а с развитием доступа к информации предубеждения рассеются, из-за новых политических событий и соображений безопасности на повестке дня возникла еще одна проблема – исламофобия.

В наше время на первый план вышли общепринятые ценности – демократия, плюрализм, толерантность, равноправие, справедливость и т.д. Вместе с ними важное значение стало придаваться таким понятиям, как религия и свобода совести, поощряется участие различных религий и их последователей в жизни общества. Развитие исламофобии, воспитывающей предубеждения и шаблонные суждения, противоречит всем указанным ценностям. Работа в Ваших руках стала продуктом научного труда, раскрывающего причины, источники, политические, общественные и культурные последствия исламофобии и представляющего на Ваш суд предложения по решению проблемы, с которой столкнулся весь мир.

Ислам самой своей сутью проповедует мир и братство, но из-за незнания, неправильных представлений и участия в его распространении недобросовестных посредников и групп, ислам теряет свой имидж. С другой стороны, такие жестокие события, как 11 сентября, бросают тень на все мусульманское общество, порождая настороженное отношение к религиозным символам и понятиям из-за страха узаконить деятельность некоторых террористических организаций, усиливая предубеждения против ислама. Один из первых отчетов, связанных с исламофобией, был опубликован The Runnymede Trust в Англии в 1996 году. В отчете ясно говориться, что исламофобия существует уже давно, особенно в западных странах, но в настоящее время она приобрела особую актуальность и выражается более откровенно. С другой стороны, Европейский центр мониторинга расовой ксенофобии, который был переименован в Агентство по фундаментальным правам, в комплексном исследовании, проведенном сразу же после событий 11 сентября, указывает на повышение настороженности по отношению к мусульманам и увеличении количества тех, кто считает, что мусульмане составляют угрозу для общей безопасности. Тезис о столкновении цивилизаций тоже получил направление, поддерживающее предубеждение, ставящее ислам и Запад в противоположные углы.

Указанные выше выводы и заключения, сделанные в результате проведенных исследований, показывают насколько серьезно назрела



необходимость всестороннего рассмотрения проблемы исламофобии. Работа, стоящая из трех томов, собрала воедино специалистов по различным дисциплинам. Полученные теоретические и практические открытия представлены ученому миру. Они заставляют задуматься о том, на каком фундаменте следует строить межкультурные отношения и куда могут завести предубеждения против мусульман и исламского мира. Будучи продуктом комплексных усилий, настоящая работа представляет важные сведения, которыми могут воспользоваться не только ученые, но и мир политики и масс-медиа. За подготовку и создание этой работы хочу выразить особую признательность издателю – Международному казахско-турецкому университету им.Х.А.Ясави, который сумел посредством данной книги свести вместе исследователей, писателей и читателей. Желаю этому вузу продолжения успешной деятельности в этом направлении.



Ön Söz

Uluslararası siyasetin en önemli konularından birisi haline gelen İslâm'ı, vaktiyle temsil etmiş bir bölge olan Orta Asya'dan bakarak inceleyen bu eser, bölgeye ve bu bölgenin insanına ait hakikatlerin hem en acı yönlerini hem de en umut verici yönlerini ortaya koyan çalışmalardan oluşmuştur. Amacımız, bir taraftan bir din ve zihniyet olan İslâm hakkında yazılan ve dile getirilen ön kabullerin, düşüncelerin ve tanımlamaların nasıl ön yargılar oluşturduğunu, nasıl düşmanlıkları körüklediğini; diğer yandan da çeşitli güçlerin Orta Asya'ya, defalarca baskıyla, zorla ve uzun vadeli politikalarla terk ettirmeye çalıştıkları İslâm'ı nasıl temsil etmekten fobiye dönüştürdüklerini ortaya koymaktı.

Değerleri, kimliği ve hayalleri uzaktan bakanların görüşüne ve gönlüne göre tanımlanan Orta Asya'nın, zihniyet unsurları da başkaları tarafından belirlenmiş. *Kendi*den (*kendi bilinci*nden) uzaklaştırılan Orta Asya'ya başka hedefler ve bu hedeflere göre yaşanması gereken hayatlar dayatılmış. Orta Asya'nın sahip çıktıkça kendisini yücelten değerleri, alçalmasına sebepmiş gibi gösterip aşağılanmış. Önceden belirlenmiş neticelere ulaşmak için yapılmış sözde bilimsel çalışmalarla bu düşünceler perçinlenmiş ve inkâr edilemez hakikatler olarak sunulmuş.

Teorik yaklaşımlar ışığında Orta Asya bölgesi ve İslâm ile ilgili temel bazı kavramların ve meselelerin doğru anlaşılması için gereken zemini sağlamaya yönelik, şimdiye kadar tanımadan yapılmış tanımlamalara mukabil tanıyarak yapılmış tanımlamaların yer aldığı birinci ciltte, konu kapsamlı bir şekilde de-

ğerlendirilmeye çalışılmıştır. İkinci ve üçüncü ciltte ise, İslâm'ı temsil eden ve bu temsille birlikte dünyaya yüksek bilim, sanat, fikir ve hayat seviyesinin timsali olan Orta Asya'nın, artık temsil edemediği bu değerleri nasıl geri kalmışlığın ve ilerleyememenin sebebi olarak görmeye başladığının serüveni anlatılmıştır.

Bu çalışmanın tamamlanması sürecinde bölge ülkelerini dolaşırken gereken kolaylıkları sağlayan, kitapta makaleleri bulunan altmış bilim adamıyla yaptığımız görüşmelere yardımcı olan ve teknik hazırlıkların her aşamasında fevkalade hassasiyet gösteren bütün dostlarımıza teşekkür ederiz. Mütevelli Heyet Başkanımız Prof. Dr. Sayın Osman Horata'nın verdiği desteğin ehemmiyetini ise ayrıca şükranla ifade etmeliyiz.

Dr. Muhammet Savas Kafkasyalı
2012 – Türkistan



Preface

Analysing Islam, which has become one of the most important issues of international policy, by looking from Central Asia, which represented Islam in a period of history, this book consists of the works which put forward both painful and hopeful sides of the region and the people of the region. Our purpose is to show how the presumptions, ideas and definitions which have been written and spoken are prejudices and how they incite enmity on one side and show how different powers turned Islam, which they wanted Central Asia to leave through pressure, force and long-run policies, from a representation into a phobia.

The mental elements of Central Asia whose values, identity and imaginations are defined according to the view and heart of the distant lookers have also been determined by others. Other objectives and the life styles which are needed to be lived with these objectives have been imposed to Central Asia, which has been estranged from the *self (self-consciousness).* The values which have always more glorified it the more it protected them were degraded by showing as if they were the reasons underdevelopment. These ideas were supported with so-called scientific studies which were aimed to have the predetermined results and they were pretended to be the undeniable truths.

Under the theoretical approaches, the issue has been evaluated inclusively in the first volume which includes the definitions which have been made by having knowledge about the issue unlike those which had been made without hav-

ing knowledge about the issue, for paving the way so that some basic concepts and issues regarding Central Asian region and Islam are understood correctly. In the second and third volumes, the story about Central Asia's attributing Islamic values as the reason for being underdeveloped although it was pioneer in science, art, opinion and level of living when it represented the Islamic values is explained.

We extend our thanks to all of our friends who provided convenience during our visit to the countries of region, who helped us meet sixty scientists whose articles are included in this book, and who showed high sensitivity in the technical preparations in the process of preparation of this book. We also want to express special gratitude to Prof. Dr. Osman Horata, the Head of the Board of Trustees, for his supports.

Dr. Muhammet Savas Kafkasyali
2012 – Turkistan



Предисловие

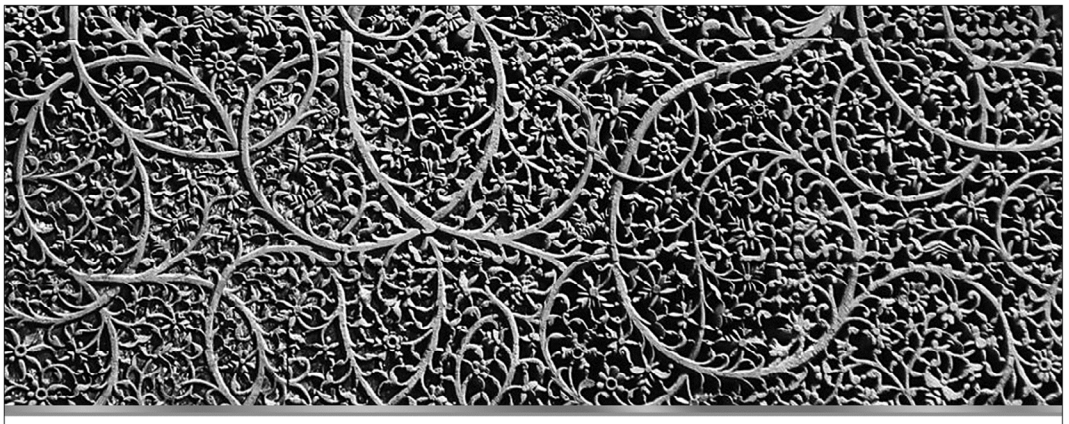
Данное исследование, осуществленное путем тщательного изучения важнейшего вопроса современной международной политики – ислама, с позиции Центральной Азии. Одного из главных регионов, когда то представлявший эту религию, стало основой работы, охватывающей самые сложные и в тоже время самые обнадеживающие стороны современных реалий стран и народов этого региона. Наша цель – выявить, каким образом появились на свет предубежденность и ненависть к идеям, мыслям и принципам ислама как к религии и мировоззрению; с другой стороны – показать, каким образом страх перед исламом превратился в фобию из-за деятельности различных сил, осуществляющих политику непримиримой вражды и давления на страны и народы Центральной Азии, представляющие ислам.

Ценности, представления и сама суть Центральной Азии определялись лицами, идеи и взгляды которых строились на наблюдениях, осуществляемых издалека, и на основе их личного мировоззрения. Таким образом, в Центральной Азии насаждался образ жизни и ценности, отдаляющие ее от самой себя. Ценности, при обретении возвышавшую Центральную Азию, унижались, утверждаясь обратное. Чтобы добиться предопределенных результатов создавались так называемые научные работы, с помощью которых подтверждались эти идеи и предоставлялись как «бесспорные истины».

Чтобы понять некоторые основные понятие и вопросы, касающиеся Центрально-Азиатского региона и ислама, необходимо создать прочную основу. Для этого в первом томе данной работы предложено определенный научный ответ на определении которые делались состороны. Во втором и третьем томах говорилось о процессе убеждения о том, что отсутствие представления этих ценностей стали причиной отсталости и не усовершенствования Центральной Азии, когда-то представлявшего ислама и вместе с этим высокое образование, искусство, мудрость и облик жизненных уровней.

Благодарим всех наших друзей, оказавших непосредственную помощь и поддержку в подготовке данной работы, в организации встреч с шестьюдесятью учеными, статьи которых вошли в работу, и сделавших возможным наше путешествие по странам региона. Особую благодарность хотелось бы высказать уважаемому Председателю Полномочного Совета, профессору Осману Хорате.

Доктор Кафкасялы Мухаммет Саваш
2012 - Туркестан




Akmolla
Köstenay
Semey
Karaganda
Aktöbe
KAZAKİSTAN
Çeşyev
Almatı
Aral Gölü
Türkistan (Yesi)
Evliya-Ata
BİŞKEK
Tokmak
Çimkent
Talas
KIRGIZİSTAN
Nukus
Namangan
Andican
Oş
Hive
TAŞKENT
Kokand
Fergana
ÖZBEKİSTAN
Taşauz
Semerkand
Buhara
DUŞANBE
TAÇİKİSTAN
Karşı
Şehrisebz
TÜRKMENİSTAN
AŞKABAT
Kerki
Merv



Tanrısız Bir Düzen Kurgusu: Uluslararası İlişkiler ve Orta Asya'ya Yansıması

Dr. Muhammet Savaş Kafkasyalı

Dr., Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi/
Kırıkkale Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

ÖZET

Modern uluslararası ilişkiler, temelleri Avrupa'nın yaşadığı Reform, Rönesans ve Sanayi Devrimi tecrübelerini de kapsayan Aydınlanma düşüncesine dayanan, yapısı ve özellikleri itibariyle Batı merkezlidir. Bunun ötesinde, modern uluslararası sistemin yönlendireni de son iki üç asırdır Batılılar olduğu için Batı merkezcidir.

Ortaçağ'ın karanlık yapısından kurtarabilecek ve tekrar böylesine bir karanlığa düşmeye engel olacak mekanizmalarla donatılan yeni düzeni önceki/eski dönemlerden ayıran en önemli unsur olan modern devlet, egemen oluşuyla hem önceki dönemlerden farklı hâle gelmiş hem de sahip olduğu bu egemenliği ile modern uluslararası ilişkiler sisteminin doğmasını sağlamıştır. Modern ve egemen devlet, yeni ve seküler düzende tanrının yerini almış ve bu temsilden hareketle uluslararası ilişkiler sistemi de

çok tanrılı bir sistem haline gelmiştir. Birbirlerinden kesin olarak belirlenmiş sınırlarla ayrılan ve kendi sınırları dâhilinde mutlak egemen olan devletlerden (bu yazıdaki temsilde tanrılardan) müteşekkil bir uluslararası sistem.

Orta Çağ'ı karanlık olarak gören Avrupalılar, maruz kaldıkları bütün sıkıntılara sebep olduğunu düşündükleri Tanrı'yı öldürmüştür ve bu cinayet modern olma durumunu, modern düşünceyi, modern toplumu, modern devleti ve modern uluslararası ilişkiler sistemini başlatmıştır. Tanrı ile birlikte tanrılık da ölmüştür ve öldürülen "Yaratan Tanrı"nın yerine mecburen bir tanrı ("yaratılan tanrı") yaratılmıştır.

Modern uluslararası ilişkiler sisteminin umumiyetle başlangıcı olarak gösterilen Westphalia Barışı, burada kullandığımız temsil itibariyle ve modern uluslararası sistem açısından "yaratılan tanrı"nın doğuşunu/yaratılışını simgelemektedir. Westphalia Barışı ile bir dönem sona ermiş ve öncekinden farklı yeni bir dönem başlamıştır. Westphalia Barışı, devleti Avrupa siyasî sisteminin temel aktörü olarak tanımlamıştır. Bununla beraber, Hıristiyanlığın temel ve evrensel öğretileri üzerine kurulu anlayış derinden sarsılmış ve yerini akla dayandırılan bir anlayışa bırakmaya mecbur edilmiştir. Yüzyıllarca devam eden ve hayli sıkıntılara sebep olan Kilise hâkimiyeti ve baskısı neticesinde meydana gelen nefret evvelâ Kilise'ye karşı iken, Kilise'nin baskıcı hâkimiyetine imkân veren gücünü Tanrı'dan ve Tanrı'yı temsilden aldığını iddia etmesi sebebiyle gittikçe Tanrı'ya duyulmaya başlamıştır.

Katolik Kilisesi'nin hakikat olarak kabul ettiklerini evrenselleştirmesinden farksız olarak, kiliseye hatta dine ve tanrıya başkaldıranlar da kendi hakikatlerini evrenselleştirmeye çalışmıştır. Kilisenin, kendi hakikatlerini dayatarak evrenselleştirmeye çalışmasına mukabil modern Avrupalılar, sahip oldukları gücü kullanmaktan başka, bir mecburiyet ve ideal kurgusuyla bütün dünyaya kendisi için doğru ve uygun olanın tek yol olarak göstermiştir.

Başlangıçta Tanrı'nın ve Kilise'nin egemenliğine karşı devletin egemenliğine dayanan, temsildeki adlandırmayla çok tanrılı sistem kusursuz işlemekteydi. Lâkin zaman ilerledikçe, çok sayıda tanrının varlığı, sistemde daha güçlü konuma gelen tanrıların tanrılık sahasını (nüfuz alanını) genişletme arzusuna sebep olmuş ve bu arzunun temini yönünde bir sistem değişimi ihtiyacını doğurmuştur. Modern dönemin sona ermesi, tanrısız bir düzen kurgusu olmasından ötürü sürüklendiği mahkûmiyetten gayrı, bir de sistemin hâkiminin (veya hâkimlerinin) taleplerine cevap vermemesi ve yetersiz kalması yüzünden olmuştur. İşte modern sonrası yani post-modern uluslararası sistem, bu talepleri karşılayabilmesi doğrultusunda inşa edilmektedir.



Post-modernizmin modernizmi aşamamış olması, aşmayı başaramadığından değil, aşması istenmediği içindir ki, adına post-modernizm denmesinin sebebi de budur. Post-modern dönemde, modern uluslararası sitemdeki birbirlerinden kesin sınırlar ile ayrılmış ve kendi sınırları içinde mutlak egemen olan çok sayıda devletten müteşekkil yapı, sistemin en güçlülerinin, "küreselleşme" adı altında tekrar sınırları mümkün mertebe kaldırmak ve küçük tanrıların büyük tanrılara bağlılığını/bağımlılığını artırmak suretiyle, büyük tanrılar karşısında küçük tanrıların yok olması ve nihayetinde bir tek tanrının yeryüzüne hâkim olduğu bir yapının tesis edilmesi öngörülmektedir.

Modern dönemdeki medeniyet/ilerleme/modernleşme merkezli kurguların ve politikaların yerini post-modern dönemde küreselleşme ve bütünleşme merkezli kurgular ve politikalar almıştır. Bugün, tüketime ve bireysel menfaatlerin teminine dayalı popüler kültür ve serbest rekabet esaslı kapitalist-liberal ekonomik sistem, bütün dünya için kaçınılmaz olan ve aynı zamanda ideal olan gibi sunulmaktadır. Refah seviyesini ve rahat yaşayabilme imkânını artıran politikalar en iyi politikalar olarak gösterilirken, evrensel kültür ve değerler karşısında egemenlik, millî kültür, inancın gerekleri ve ahlâkî değeler gittikçe değersiz ve ehemmiyetsiz olarak sunulmaktadır. Post-modern uluslararası sistemin kontrolünü elinde bulunduranların inşa etmeye çalıştığı yapı nihayetinde, kurum ve kuruluşlarıyla şeklen bir devlet yapılanması gibi olmasa bile, fikren bütün toplumların kendi iradeleriyle tek bir devlet çatısı altında toplanmışçasına hareket edecekleri, evrensel/küresel değerlere dayanarak atılan her adımın ve yönetenlerin verdiği her kararın kendi menfaatleri doğrultusunda olduğuna inanarak, gelecekten hiçbir surette kaygı duymayacakları şekilde yaşayacağı bir yapıdır.

Teorinin var oluş sebebinin ve temel hareket noktasının, yöneldiği meseleyi izah etmeye çalışmak olduğunu düşünürsek, modern uluslararası sistemin nasıl işlediğini ve yapısını izah etmek için geliştirilip ortaya atılmış teorilerin ve yaklaşımların hiç birinin böyle bir kabiliyete sahip olmadığı görülebilecektir. Bütünü görebilmekten yoksun olduğu için, bırakınız sistemdeki aksaklıkların giderilebilmesi için tamir yolları teklif etmeyi, sistemin işleyişindeki değişimleri dahi tespit edememektedirler. Bu hâliyle de sistemin tamircisi gibi bütün bir sistemin işleyişi ve yapısı çerçevesinde zuhur edecek herhangi bir gelişmeyi veya gerilemeyi analiz etmek bir yana, sistemle beraber bu sistemi kurgulayan ve kontrol edenleri onaylama mekanizması olmaktan öteye geçememektedir.

Kaostan kurtulabilmek için sistem dâhilinde düzen arayanın, sistemin doğurduğu kaosun farkına varabilmesi elbette mümkün olamayacaktır. Bugün "Yaratan Tanrı"nın egemenliğine karşı "yaratılan tanrı"nın egemenliğini getiren bir sisteme ait teorilerin, sistemdeki "Yaratan Tanrı" ihtiyacını ortaya çıkaramaması veya "yaratılan tanrı"nın hâkimiyetinin sebep olduğu bozuklukları bulamaması elbette ki tabiidir.

Soğuk Savaş sonrasında Batı'nın, İslâm'ı ötekileştirmesi ve hedef haline getirmesi konusu mevcut teoriler ve yaklaşımlar ışığında anlaşılamadığı için, ancak konunun farklı yönleri hakkındaki teferruatlar üzerinde düşünceler ileri sürülebilmektedir. Bir yandan İslâm'ın Batı için ne zaman tehdit oluşturduğu sorusu üzerinde durup, bu tehdidin Soğuk Savaş'tan daha öncesine dayandığı söylenirken, bir yandan İslâm'ı çeşitli adlarla tasnif ederek bunlardan hangisinin tehdit oluşturduğu araştırılmıştır. Diğer yandan Batı'nın Hıristiyan ve Yahudi temellerinden hareketle, İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerini tehdit ettiği iddia edilirken, başka bir taraftan da İslâm'ın hayatın farklı alanlarına ilişkin yaklaşımları ve emirleri göz önünde bulundurularak ekonomi veya devlet yönetimi gibi müstakil alanlardaki tehditlerine bakılmıştır. Bunlardan başka iki çeşit yaklaşım daha var ki, diğerlerine nazaran daha geniş perspektifli olmasına rağmen onlar da sistem dairesini aşabilmekten uzak kalmıştır. Birincisi, İslâm'ın değil de Müslümanların veya İslâm Dünyasının Batı için tehdit oluşturduğunu ya da oluşturamayacağını mesele edinen yaklaşımdır. İkincisi ise İslâm'ın Batı'yı tehdit ettiği düşüncesinin gerçeği yansıtmadığı ve İslâm'ın tehdit olarak gösterilmesinin esas tehdidin veya tehditlerin perdelenmesi, gündeme gelmemesi için kullanılan bir strateji olduğu yaklaşımıdır.

Evvelâ, bugün başta ekonomik, siyasî, askerî ve hatta sosyal alanlar olmak üzere birçok bakımdan Batı'ya nazaran geri kalmış ve bu geri kalmışlık sebebiyle ciddi meselelerle karşı karşıya olan, geri kalmışlığın ötesinde sayılamayacak kadar çeşitli hâle gelerek bölünmüş Müslümanların veya İslâm Dünyası'nın Batı için somut bir tehdit oluşturduğunu düşünmek zordur. İslâm'ın tehdit görülme ve gösterilme sebebi, ancak Batılı paradigmaya karşı duran bir zihniyet olmasıyla açıklanabilecektir. Bu zihniyet sağlam bir "Yaratan Tanrı" inancı ve anlayışıyla, Batılı (aynı zamanda hâkim) paradigmanın temelinde yer alan tanrısız bir düzen kurgusuna veya tanrıyı öldüren "yaratılan tanrı" düzenine karşı başkaldırma potansiyeli yüksek tek zihniyet kabul edilmektedir. Öyle ki, birey ve bireyin menfaatlerini esas aldığını söylemesine rağmen, mevcut sistemin kontrolünü elinde tutanların yönetimini kolaylaştırabilmek için toplumların geleneksel değerlerini aşındırarak tedricen yok edecek, bireyi sadece ekonomik açıdan tatmine yöneltmek suretiyle toplumun parçası olarak taşıdığı ve koruması gereken toplumsal değerlerinin olduğunu her geçen gün biraz daha unutturacak bu sömürgeci yapıyı sürdürmeyi hedefleyen Batılı paradigmaya karşı; hayatın her alanında adaleti ve hakkı emreden, herhangi bir kesimin/sınıfın egemenliği ve imtiyazı yanında diğerlerinin haklarının gasp edilmesini kesinlikle yasaklayan zihniyet.

Modern uluslararası sistem içinde yer alan ve sistemin işleyişine mugayir herhangi bir tutum sergilemeyen, hatta tutum seviyesine ulaşmamış fikirler bile ortaya atmayan Orta Asya devletleri, her ne kadar kendilerini sis-



tem dâhillinde yavaş yavaş geliştirmeye ve kalkındırmaya çalışsalar da, sistem tarafından sahip oldukları zihniyet potansiyeli sebebiyle ötekileştirilmiş ve bu anlamda hedefe oturtulmuş durumdadır. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, modern uluslararası sisteme göre, daha da önemlisi küresel hâkimiyet için kurgulanan "tek tanrılı düzen" açısından tehdit Müslümanlar değil bizatihi İslâm'ın kendisidir ve bu sebeple Orta Asya Müslüman-Türk toplumları/devletleri, inançları ve sahip oldukları köklü zihniyet geçmişi ile potansiyel olarak en yakın tehdit unsurlarından görülmektedir.

GİRİŞ

Modern hayatın en önemli dayanağı olan ve hatta pozitivizmle birlikte dayanaktan da öte tanrılaştırılan insan aklının (rasyonalitenin) ve onun dini sayılan modern bilimin nasıl bir çıkmaza sürüklendiği ve gelinen noktada bu çıkmazdan nasıl çıkılması gerektiği hususunda Reuben Hersh, "Matematik felsefesinin günümüz problemleri, netice itibariyle dinin bilimden sürgün edilmesinin sonucudur" demektedir.[1] Çok sayıda paradoksa cevap bulamayan ve ciddi problemlerle karşı karşıya kalan, başta en kesin bilgilere sahip olduğu düşünülen matematik olmak üzere bilimin, akıl yoluyla bu çıkmazdan kurtulacağı düşünülmemektedir. Oysa Tanrının varlığı ve ilmi kabul edildiğinde matematik felsefesini meşgul eden "Sayılar nasıl vardır?", "Matematiksel doğrular, neden zamandan ve mekândan bağımsız görülmektedir?", "Matematik gerçek dünyada niçin çalışır?" gibi soruların tamamı ortadan kalkacaktır. Çünkü tanrı için bunlar mesele olamaz.[2]

Modern bilimi bugün içinden çıkılamaz bir hâle getiren temel sebep, akla ve bilimsel bilgiye güvenirken bile bir ön kabul ile hareket ettiğinin farkında olamamasıdır. Zira "konvansiyonel bilimsel" görüş olarak tarif edilebilecek görüş, matematiği, aklın üstün olduğu ve hislerin işe karışmadığı; kesin olarak bilebildiğimiz ve bildiğimizi bildiğimiz; bugünün doğrularının sonsuza dek doğru olduğu bir alanın en başta gelen örneği olarak görmektedir. Bu görüş dini, tam aksine akıldan etkilenmeyen saf inanç alanı olarak görmektedir. Bu görüşte, bütün dinler eşittir çünkü hepsi de aynı şekilde sınamadan ya da doğrulamadan yoksundur.[3]

---

1 Reuben Hersh, *What is Mathematics, Really?*, New York, Oxford University Press, 1997, s. 122-135.

2 Bekir S. Gür, "Matematik Felsefesine Giriş", Bekir S. Gür (Ed.), *Matematik Felsefesi*, Ankara, Orient Yay., 2004, s. 67.

3 Philip J. Davis, Reuben Hersh, *Matematiğin Seyir Defteri*, çev. Ender Abadoğlu, Ankara, Doruk Yay., 2002, s. 134.

Hersh'e göre matematikçi, hafta içi matematik çalışmalarını yürütürken Platoncu, hafta sonu ne ile uğraştığı sorusuna muhatap olduğunda ise formalist (biçimci) olmaktadır.[4] Bu çeşitlilik, matematikçinin farklı yollardan aynı hakikate varabilmesinden ziyade, salt akla dayalı bilimin henüz tereddüde mahal vermeksizin mutlak hakikate ulaştırabilmekten uzak olmasındandır. Nitekim aynı mevzuda, sibernetiğin kurucularından meşhur matematikçi Norbert Wiener de fizikçiler için şöyle demektedir: "Modern fizikçi, Pazartesi, Çarşamba ve Cuma günleri kuantum teorisyenidir. Salı, Perşembe ve Cumartesi günleri yerçekimsel rölativite teorisinin öğrencisi olur. Pazar günü ise her ikisi de değildir. Tercihen kendisi olmak üzere, bir kişinin çıkıp bu iki görüş arasında bir bağlantı yakalaması için Tanrı'ya dua etmektedir."[5]

Matematik ve fizik gibi fen bilimleri böylesine eleştirilere maruz kalırken, kesin bilgiden oldukça uzak olan sosyal bilimlerin nasıl ve ne seviyede kabullerden ibaret olduğu ve hemen her konuda sadece kabullere dayandığı daha kolay anlaşılabilecektir. Her ne kadar modern bilim ve modern siyaset bilimi, tanrısal bilgiyi ve metafiziği reddettiğini iddia etse de varlığını üzerine inşa ettiği kabulleri gizleyememektedir.

Carl Schmitt, modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının, dünyevileştirilmiş teoloji kavramları olduğunu söylemiş ve misal olarak da her şeye kadir Tanrı'nın yerine mutlak güç sahibi yani egemen devletin (kanun koyucunun) getirilişini vermiştir. Bu dönüştürme sürecinde devletin egemenliği ile tanrının egemenliğini denkleştirebilmek için ise teolojideki mucizenin karşılığı olarak devlet için "olağanüstü hâl" getirilmiştir.[6] Buradan hareketle de Schmitt, egemen olma durumunu şu veciz ifadeyle tanımlamıştır: "Egemen, olağanüstü hâle karar verendir."[7]

---

4 Bekir S. Gür, "Matematik Felsefesine Giriş", s. 66.

5 http://math.furman.edu/~mwoodard/ascquotw.html (Erişim tarihi: 13.08.2012).

6 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2002, s. 41.

7 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, s. 13.

Burada kullanılan "olağanüstü (olağanüstü hâl)" ifadesi aslında Schmitt'in anlatmak istediğini ortaya koyması bakımından yeterli değildir. Zira bu kelime, Almanca aslında "Ausnahme (Ausnahmezustand)" [Bkz: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 9. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, s. 13] ve İngilizce tercümesinde de "exception (state of exception)" olarak kullanılmıştır [Bkz: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George D. Schwab, Cambridge, Massachusetts, London, MIT Press, 1985, s. 5]. Yani "Ausnahme"nin Türkçesinin "istisna" veya "olağandışı" olması gerekmektedir. Aksi halde, "olağanüstü"nün verdiği anlam bir hârikûlâdeliktir ki, olağanın dışında olup *olağanaltı*lığı karşılamamaktadır.



Modern devlet[8], egemen oluşuyla hem önceki dönemlerden farklı hâle gelmiş hem de sahip olduğu bu egemenliği ile modern uluslararası ilişkiler sisteminin de doğmasını sağlamıştır. Modern ve egemen devlet[9], yeni ve seküler düzende tanrının yerini almış ve bu temsilden hareketle uluslararası ilişkiler sistemi de çok tanrılı bir sistem haline gelmiştir. Birbirlerinden kesin olarak belirlenmiş sınırlarla ayrılan ve kendi sınırları dâhilinde mutlak egemen olan devletlerden (bu temsilde tanrılardan) müteşekkil bir uluslararası sistem.

Kilise'ye (Katolik Kilisesine), onun tek ve evrensel egemenliğine karşı gelişen fakat daha çok geliştirilen bu devletin, tanrılaştırılarak çok tanrılı bir düzen kurulması, zamanla tabii olarak kendi tanrılığını (tanrısal hâkimiyetini) diğer tanrısal alanlara da yayma arzusunu beraberinde getirmiştir. Modern devlet, modern uluslararası ilişkiler sistemi ve modernitenin merkezde yer aldığı bu dönemdeki düzeni değiştirme ve eksikliklerini, kusurlarını hatta sınırlılıklarını giderme veya aşma girişimi, modernin yerine post-modernin getirilmesine ve modern dönemi bitirerek post-modern döneme geçişe sebep olmuştur. Bu çalışmamızın problematiği olan, temsildeki adlandırmayla, uluslararası ilişkilerdeki tanrıya başkaldırarak kurulan çok tanrılı düzenden tek tanrılı düzene geçişi, bir taraftan zaman ekseninde yaşanan değişimin ve dönüşümün teferruatlarını, diğer taraftan teorik eksende modernden post moderne geçiş sürecinin fikrî temellerini ve üçüncü olarak da bu değişimin ve dönüşümün yapısal unsurlarını ve sistemin yapısına etkisini tespit etmek suretiyle inceleyeceğiz.

1. "Tanrı Öldü!": Yeni ve Çok Tanrılı Bir Düzen İnşası

Nietzsche, yeni ve insanlığın bütün sıkıntılardan kurtulacağı iddia edilen dönemin (modern dönemin), nasıl yaşandığını ve neticede hangi noktaya gelin-

---

[8] Modern devlet hakkında ve devletin zaman içinde geçirdiği değişimler ve gelişmeler hakkında geniş bilgi için bkz: Franz Oppenheimer, *Devlet*, çev. Alâeddin Şenel, Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınları, İstanbul, 2005; Karl Doehring, *Genel Devlet Kuramı*, çev. Ahmet Mumcu, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 2002; Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi: Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara, Ankara Üniversitesi S. B. F. Yay., 1959; Cem Eroğul, *Devlet Nedir*, İmge Yayınları, Ankara, 1990; Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2001; Faruk Yalvaç, "Devlet", Atila Eralp (Der.), *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2005, s. 15-52.

[9] Modern devletin özelliği, egemenliği tekelinde tutmasıdır. Bu tekelin en önemli ifadesi Bodin'e göre [Bkz: Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, trans. M. J. Tooley, Oxford, Basil Blackwell, 1955, s. 40-51] kanun yapma ve feshetme gücü, Weber'e göre [Max Weber, "Politics as a Vocation", H. H. Gerth, C. W. Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Abingdon, Oxon, Routledge, 1991, s. 77-128] ise meşru olarak zor (cebir) kullanma hakkına sahip olmasıdır. A. Nuri Yurdusev, "'Uluslararası İlişkiler Öncesi'", Atila Eralp (Der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2004, s. 15-56.

diğini çok veciz bir şekilde ortaya koymuştu: "Tanrı öldü!"[10] Onun için önemli olan ve tahlil edilmesi, hatta mümkünse çare bulunması gereken tanrının ölmesi değil, onu bizim öldürmüş olmamız idi.[11]

Orta Çağ'ı karanlık olarak gören Avrupalılar, maruz kaldıkları bütün sıkıntılara sebep olduğunu düşündükleri Tanrı'yı öldürmüştür[12] ve bu cinayet modern olma durumunu, modern düşünceyi, modern toplumu, modern devleti ve modern uluslararası ilişkiler sistemini başlatmıştır. Tanrı ile birlikte tanrılık da ölmüştür ve öldürülen "Yaratan Tanrı"nın yerine mecburen bir tanrı ("yaratılan tanrı") yaratılmıştır.[13]

Modern uluslararası ilişkiler sisteminin umumiyetle başlangıcı olarak gösterilen Westphalia Barışı, burada kullandığımız temsil itibariyle ve modern uluslararası sistem açısından "yaratılan tanrı"nın doğuşunu/yaratılışını simgelemektedir. Westphalia Barışı ile bir dönem sona ermiş ve öncekinden farklı yeni bir

---

10 Frederich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart, A. Kröner, 1921, Drittes Buch, Aphorismus 108: "Neue Kämpfe", s. 147; Aphorismus 125: "Der tolle Mensch", s. 162; Fünftes Buch, Aphorismus 343: "Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat", s. 270. [İngilizcesi için bkz: *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974, Book Three, Section 108: "New Struggles", s. 167; Book Three, Section 125: "The Madman"; Book Three, s. 181; Book Five, Section 343: "The Meaning of our Cheerfulness", s. 279].

11 "Tanrı'nın ölümü" konusundaki tartışmalar ve farklı değerlendirmeler için bkz: Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York, George Braziller, 1961; Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'", Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York, London, Garland Publishing Inc., 1977, s. 53-114; Thomas Altizer, "Theology and the Death of God", Thomas J. J. Altizer, William Hamilton (Eds.), *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, s. 95-111; William Hamilton, "The Death of God Theologies Today", Thomas J. J. Altizer, William Hamilton (Eds.), *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, s. 23-50.

12 "Aydınlanma pozitivizmi öz olarak eleştirel ve devrimciydi; onun felsefî bireyciliğinin ve insan aklının temel ilkeleri, büyük ölçüde, dinî ve geçmişin kalıntısı olan toplumsal kurumları düzenleyen Mutlakıyetçi devletin irrasyonel güçlerini hedef almıştı. Kurumların, aklın ilkeleriyle uyum içinde olması gerektiği ileri sürülüyordu. Bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde edinilir: Gerçeklik, Tanrı'yla kavranamaz." Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1998, s. 180.

13 Fakat neticede gelinen noktayı anlatması bakımından şu ifade önemlidir: "Akıl dinin yıkılmasından doğan boşluğu dolduramadı. Ne katedraller kurdu, ne de bir inanç. Kendimizi 'realitenin viranesinde' yapayalnız bulduk". Emest Van Den Haag, "The Desolation of Reality", William Rusher, Ken Masugi, William A. Rusher (Eds.), *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, University Press of America, The Claremont Institute, Lanham, Maryland, 1995, s. 82.

Aydınlanma'nın aklı tanrılaştırması ve buna yönelik eleştiriler konusunda bkz: Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara, Kadim Yay., 2005, s. 29-59.

dönem başlamıştır. Westphalia Barışı, devleti Avrupa siyasî sisteminin temel aktörü olarak tanımlamıştır.[14] Bununla beraber, Hıristiyanlığın temel ve evrensel[15] öğretileri üzerine kurulu anlayış derinden sarsılmış[16] ve yerini akla dayandırılan bir anlayışa[17] bırakmaya mecbur edilmiştir. Yüzyıllarca devam eden ve hayli sıkıntılara sebep olan Kilise hâkimiyeti ve baskısı neticesinde meydana gelen nefret evvelâ Kilise'ye karşı iken, Kilise'nin baskıcı hâkimiyetine imkân veren gücünü Tanrı'dan ve Tanrı'yı temsilden aldığını iddia etmesi sebebiyle gittikçe Tanrı'ya duyulmaya başlamıştır. Bu süreçte, toplumun duygularını, çözüm için gerekli (hatta tek çare) gösterilen eylemler ve muvaffakiyet gibi gösterilen neticeler doğrultusunda yönlendiren bir entelijansiyanın mevcudiyeti, yeni düzenin kurgusallığını anlayabilmek bakımından çok önemlidir.[18]

---

14 Daniel Philpott, "Westphalia, Authority and International Society", *Political Studies*, 47(3), 1999, s. 581.

15 Katolik Kilisesi'nin, Hıristiyanlık inancının evrenselliğindeki ön kabulünü ve bu kabulü, inancın bir parçası gibi yansıttığı hatırlanmalıdır. Zira "Catholic", Yunanca kökenli bir kelime olup "evrensel" anlamına gelmektedir.

16 Westphalia Barışı'nın 71. maddesinde, Papa ile ilgili düzenlemeler dâhil, hiç bir metnin bu anlaşmaya karşı kullanılamayacağı bildirilmiştir. Papa VII. Alexander heretikler (sapkınlar) ile bir arada bulunmak istemediği için müzakerelere katılmaktan vazgeçmiştir. Papalık adına gelen gözlemci ise son derece pasif kalmıştır. Ancak 26 Kasım 1648 tarihinde Papa X. Innocent meşhur "*Zelo domus Dei*"yi ilan etmiştir. Buna göre Westphalia Barışı'nın içeriği Katolik inancına zarar verici nitelikteydi [Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2007, s. 66]. Westphalia sonrası dönemde Katolisizm tasfiye edilmiş ve *reelpolitik* siyasî davranışın esası hâline gelmiştir. Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond*, Boston, Massachusetts, Allyn and Bacon, 1999, s. 46.

17 Aklı bilginin tek kaynağı olarak belirleyen hatta kurguladığı yeni düzenin tanrısı hâline getiren akıl, aklın sahip olduğu hâkimiyet alanını daraltmakla ciddi bir paradoksa sebep olmuştur. Zira naklî bilgiyi (sözlü geleneğin bilgisi), vahyî bilgiyi ve buna ek olarak bilimsel bilgiyi kullanarak muhakeme yapabilmekte olan aklın elinden, naklî ve vahyî bilgiyi alarak sadece bilimsel bilgi dairesinde muhakeme yapma imkânı veren, bununla da onu yücelttiğini söyleyen akıl büyük bir tutarsızlık sergilemiştir. Akıldan, muhakeme yapması ve böylece hayatın temelinde yer alması istenirken, tam da muhakemeyi zorlaştıran bir alana sıkıştırılmıştır.

18 Isaiah Berlin'in entelektüeller ile entelijansiya arasındaki farka ilişkin söyledikleri fevkalâde önemlidir: "Entelektüeller sırf fikirlerle ilgilenen insanlardır, estetlerin eşyanın olabildiğince güzel olmasını istemeleri gibi, entelektüeller fikirlerin olabildiğince ilginç olmasını isterler. Entelijansiya, tarihsel olarak, belli toplumsal fikirler etrafında birleşmiş, ilerlemeye, akla inanan; gelenekselciliği reddeden; bilimsel yöntemlere, serbest eleştiriye, bireysel özgürlüğe inanan, kısacası gericiliğe, yobazlığa, Kilise'ye ve otoriter devlete karşı çıkan; her şeyden önce insan hakları ve makul bir toplumsal düzen için, birbirini ortak bir davada mücadele eden savaşçı yoldaşlar olarak gören kişilerdir. 1860'larda bunlardan biri kendilerini soyu tükenmekte olan bir idealin savunuculuğunu yapan, bir yeminle bir araya gelmiş Şövalyeler Tarikatı'na benzeyen bir grup olarak tanımlamıştı. On sekizinci yüzyıl Paris'indeki *philosophe*'ların bir entelijansiya olduğunu söyleyebiliriz. Diderot, D'Alembert, Holbach, Helvétius ve Condorcet

Westphalia'dan sonra uluslararası meşruiyetin dili Hıristiyanlık merkezli birlikten, egemen ve seküler devletlerin farklı olarak varlığını sürdürdüğü modele dönüşmüştür. Utrecht Barışı (1712-1713) dönemine gelindiğinde artık Avrupa yöneticileri bir diğerini kendi kendini yöneten bir hükümranlık olarak görmekte ve bir diğerinin hükümranlığına saygılı olarak yaklaşmaktaydı.[19]

Modern uluslararası sistemin belli aşamalardan geçerek gelişmesi konusunda farklı olayları ve tarihleri esas alan görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerdeki farklılıklar değişimin yönünden ve niteliklerinden ziyade, hangi olayın veya tarihin başlangıç olarak alınması gerektiği konusunda olmuştur. Bir tarafta Westphalia Barışını esas kabul eden ve "Modern uluslararası sistemin doğuşu genel olarak 1648 Westphalia Barışı ile başlatılır, lâkin yeni sistemin temel unsurları tedricen meydana gelmiş"[20] olduğunu belirten düşünceler ileri sürülmüştür.[21] Bu doğrultuda, "1648 öncesi dönemde uluslararası siyasi düzenin daha az ülkesel bütünlüğe vurgu yaptığı ve feodal bağların ülkesel devlet düşüncesine göre daha baskın olduğu bir sistem"[22]in var olduğu da vurgulanmıştır. Yine, Westphalia ile yeni bir dönemin başladığını savunan bir diğer görüşe göre de Westphalia Anlaşmasıyla tarihi bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir. Bu dönüşüm ile bir yandan Otuz Yıl Savaşları neticelenmiş, bir yandan da belirli sınırlarla tanımlanmış topraklar üzerinden egemenlik hakkını kullanan devlet düzenine giden yol açılmıştır. Bu devletler egemenlik haklarını kendi çıkarlarını takip etmek için kullanırken birbirlerine zarar vermekten kaçınmakta, yani birbirleri-

bir entelektüel ve ahlaki kardeşlik duygusu hissetmiştir: Onlar birbirlerini tanıyorlardı, aynı düşünceleri tartıştılar, ortak bir konumu paylaştılar, aynı insanlar tarafından eziyete tabi tutuldular, düşmanları Kilise ve –doğruyu ve özgürlüğü kaldırmaya çalışan *infâme*- mutkakiyetçi devletti; onlar kendilerini aydınlık savaşçıları olarak düşündüler. Entelijansiya, düşmanlarına karşı desteklenmesi gereken aydınlanmaya duyulan inanç üzerine kurulmuştur. Bu nedenle entelijansiyanın, bilinçli bir oluşum olarak, güçlü ve gerici bir Kilise'nin (örneğin, Roma Katolisizmi veya Ortodoks Kilise) olduğu yerde ortaya çıkması daha muhtemeldir. Bu yüzden Fransa'da, İtalya'da, İspanya'da, Rusya'da entelijansiya vardır. İskandinavya veya İngiltere'de gerçek entelijansiya yoktur. Protestan kiliseler, liberal ve ilerici fikirlere ciddi bir tehdit olarak düşünülemez". Isaiah Berlin, *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, Ramin Jahanbegloo (Söyleşi), çev. Zeynel Kılınç, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2009, s. 178-179.

19 Robert Jackson, "Sovereignty in World Politics: A Glance at the Conceptual and Historical Landcape", *Political Studies*, 47(3), 1999, s. 439.

20 Mark W. Zacher, "The Territorial Integrity Norm: International Boundaries and the Use of Force", *International Organization*, 55(2), Spring 2001, s. 216.

21 Bkz: Gökhan Bacık, "Westfalyan Sistemin Direnişi: 11 Eylül ve Uluslararası Politika", *Uluslararası İlişkiler*, 3(10), Yaz 2006, s. 53-84.

22 Bruce Bueno de Mesquita, "Popes, Kings and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", *International Studies Review*, 2(2), 2000, s. 93.



nin egemenlik haklarına saygılı olmaktaydılar.[23] Bu yeni düzende artık meşru hükümetler kendi hâkimiyet alanlarında düzeni sağlamakla görevliydiler ve diğer egemen devletlerle etken ilişkiler kurabilmekteydiler.[24] Hatta Kratochwil'e göre, ülkesel egemenlik ilkesine göre belirlenmiş devletin kabulü ile Westphalia Anlaşması emperyal otorite tanımlamasını bitirmiştir. Yeni dönemde, belirlenmiş toprakları üzerinde mutlak otorite olarak ortaya çıkan egemen devletler, kabul edilen tek meşru aktörlerdir. Bu egemen aktörler birbirlerini de aynı biçimde tanıyorlardı. Sonuç olarak, egemenlik hem ülkesel devleti hem de uluslararası sistemi doğurmuştur.[25]

Westphalia Barışı'nı modern uluslararası sistemin ve aynı zamanda modern uluslararası hukukun da başlangıcı olarak gören düşüncelerin temelinde yer alan ve bu konuda büyük ölçüde ana kaynak kabul edilen Leo Gross'un makalesine[26] dayanan bu fikirlerden farklı olarak modern uluslararası sistemin doğuşunu başka tarihlerden başlatan iddialar da ortaya atılmıştır.[27]

Bazılarına göre, modern devlet sisteminin temel özelliklerinin ortaya çıktığı esaslı dönüşümler, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda oluşmuştur.[28] Bu görüşe göre, modern devletin kökenini meydana getiren gelişme Westphalia Barışı'ndan yaklaşık beş yüz yıl önce imzalanan ünlü Worms Sözleşmesi'dir.[29]

---

23 Gene M. Lyons, Michael Mastanduno, "Introduction: International Intervention, State Sovereignty and the Future of International Society", Gene Lyons and Michael Mastanduno (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 5.

24 Gene M. Lyons, Michael Mastanduno, "State Sovereignty and International Intervention: Reflections on the Present and Prospects for the Future", Gene Lyons and Michael Mastanduno (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 256.

25 Friedrich Kratochwil, "Sovereignty as Dominium: Is there a Right of Humanitarian Intervention?", Gene Lyons and Michael Mastanduno (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 25.

26 Leo Gross, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", *The American Journal of International Law*, 42(1), January 1948, s. 20-41.

27 Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, s. 57-61.

28 Bruce Bueno de Mesquita, "Popes, Kings and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", s. 111.

29 Worms Sözleşmesi'nin tam metni için bkz:

http://www.fordham.edu/halsall/source/worms1.html. Worms Sözleşmesi, 1122 yılında Papa II. Calixtus ile Kutsal Roma İmparatoru V. Henry arasında, uzun yıllar devam eden atama krizini bitirebilmek için, Almanya'nın Worms şehrinde imzalanmıştır. Bu anlaşmadan önce, Papalık ve Kutsal Roma İmparatorluğu arasında uzun süre devam eden din adamlarının atanması konusunda bir uzlaşmazlık olmuştur. İlk olarak İmparator V. Henry (1056-1106) ve Papa VII. Gregory (1073-1085) arasında ortaya çıkan bu mesele, on birinci ve on ikinci

Westphalia'ya alternatif bir başka görüşe göre[30] ise Westphalia Barışı'nı esas alan düşünce, gerçekte karşılığı olmayan bir tarih kurgusudur. Bu görüş birçok uzmanın, Otuz Yıl Savaşlarını evrenselci Hıristiyanlık ideolojisi ile kendini var etmeye çalışan devletler arasındaki çatışmanın ürünü olarak göstermesini reddeder. Zira böyle bir tavır, tarihte olmuş bitmiş bir olayı şimdiki kanaatlerimize göre sunmaktır ki, bu yaklaşım öncelikle yöntem bakımından kabul edilemez. Westphalia'yı reddeden ve bir mit olarak gören[31] bu düşünceye göre, Westphalia Barışı'nın temelinde 1555 tarihli Augsburg Barışı[32] vardır. Bu barış, Avrupa düzeninde ünlü cuius regiu eius religio (kim yönetirse onun dini) ilkesini resmen kurumsallaştırmıştır.[33] Kapsamının sınırlı olmasına ve eksikliklerine rağ-

yüzyıllar boyunca devam etmiştir. 1122 tarihli sözleşme ile atanan din adamlarının ruhani ve maddi rolleri birbirinden ayrı tanımlanmıştır. Böylece piskoposlar ve manastır idarecileri ruhani idare tarafından seçilmelerine rağmen üstlendikleri maddi ve manevi yetkiler birbirinden ayrılmıştır. Diğer taraftan da imparatorluktan vassallık yetkisi alınmıştır. Bruce Bueno de Mesquita, "Popes, Kings and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", s. 93-94.

30 Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, 55(2), (Bahar, 2001), s. 251-287.

31 Westphalia Barışı'nı bir mit olarak görülmesi hakkında bkz: Benno Teschke, "Debating 'The Myth of 1648': State Formation, the Interstate System and the Emergence of Capitalism in Europe-A Rejoinder", *International Politics*, 43, 2006, s. 531-573; Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, London, Verso. 2003; R. Asch, H. Duchhardt (Eds.), *Der Absolutismus - ein Mythos? Strukturwandel Monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca.1550–1700)*, Köln, Böhlau, 1996; Roland Axtmann, "'The Myth of 1648': Some Musings of a Sceptical Weberian Roland Axtmann", *International Politics*, 43, 2006, s. 519-525.

32 Augsburg Barışı'nın tam metni için bkz: *Augsburger Reichsabschied*, www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle.

Augsburg Barışı Kutsal Roma İmparatoru V. Charles ile imparatorluğun içinde on altıncı yüzyılda bir araya gelen Protestan prensliklerin kurduğu Schmalkadic Ligi arasında, 25 Eylül 1555 tarihinde, Almanya'nın Augsburg şehrinde imzalanmıştır. Anlaşmanın temel amacı, imparatorluğun içindeki Luteranlara karşı hoşgörüyü resmîleştirmektir. Bu sebeple *cuius regio, eius religio* ilkesi kabul edilmiştir. Bu ilkeye göre bir toprağı yöneten prensin dini o toprağın dini olarak kabul edilecekti. Eğer bir toprağın prensi Katolik ise halkı da Katolik olacak, Luteran ise halkı da Luteran olacaktı. Doğal olarak, Augsburg Barışı ile insanların kendi mezheplerine mensup prenslerin ülkesine göç etmeleri için belirli bir süre de belirlendi. Barışın 24. maddesi bu nedenle topraklarından ayrılan insanların mülkiyet hakları gibi bazı önemli konuları düzenliyordu. Fakat bütün mezheplerin mensupları bu barışın kapsamında değildi. Nitekim barışın 17. maddesi açıkça "Bu sözleşmede zikredilen iki din dışındakiler barışın parçası değildir" demekteydi. Kalvinistler gibi diğer bazı mezheplere dini hoşgörü ancak Westfalya Barışı ile verilecektir. Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, s. 60.

33 Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", s. 272.

men bazılarına göre Augsburg Barışı, modern uluslararası sistemin temelini meydana getirmiştir.[34]

Westphalia ile başlasın ya da başlamasın gerçekleşen değişimi daha net ortaya koyabilmek için Gilpin'in yaptığı, uluslararası ilişkilerdeki değişimi anlatan üçlü tasniften hareket edebiliriz: Birincisi etkileşim değişimi (interaction change), ikincisi sistemik değişim (systemic change) ve üçüncüsü de sistem değişimidir (systems change).[35] Etkileşim değişimi, siyasî, ekonomik ve diğer sahalarda söz konusu olan süreç ve değişikliklerdir. Devletler arasındaki anlaşmalar, anlaşmazlıklar, gerginlikler vs. bu türden değişikliklerdir ve yapısal değişiklikler değildir. Sistemik değişim de sistem dâhilinde gerçekleşen ve uluslararası sistemdeki güç, hiyerarşi, üstünlük ve nüfuz gibi unsurların dağılımındaki değişimi ifade eder. Sistem değişimi ise, uluslararası sistemin temel aktörünün ve bu aktörün tabiatının/yapısının değişimini ifade eder. Sistemin temel aktörünün ve bu aktörün yapısının değişmesi de tabiatıyla sistemin değişmesi anlamına gelecektir. Meselâ Eski Yunan'daki şehir devletleri sisteminin veya Orta Çağda hâkim olan sistemin değişmesi sistem değişimidir.

Modern uluslararası sistemin temel aktörü olan modern devleti ortaya çıkarması nedeniyle Westphalia bir sistem değişimi olarak kabul edilmektedir. Orta Çağ'dan farklı olarak birbirinden sınırlarla ayrılmış ve kendi toprakları üzerinde egemenliklerini ilan eden devletler temel aktörler olarak ortaya çıkmıştı. Kökeni Batı Avrupa tarihine ait olan bu bölgesel düzen, zamanla genişleyerek bütün dünyayı yeniden inşa edecektir.[36]

Başlangıcı Westphalia Barışı sayılsın ya da sayılmasın, Avrupa'da yaşanan ve tedricen (birbirine sebep olan gelişmeler zinciri şeklinde) meydana gelen değişimin inşa ettiği bir sistemin bütün dünyaya yayılması ve neticede bütün dünya için geçerli hâle gelmesi, üzerinde dikkatle durulması gereken iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi, Avrupa'nın (Avrupalı devletlerin) yeni düzenle birlikte dünyanın en güçlü devletleri hâline gelmesidir. Sahip oldukları güç sayesinde Avrupa'da gelişen sistemi evrenselleştirebilmişlerdir. İkincisi ise Avrupalı devletlerin sahip oldukları gücü, kendileri için uygun olan bir sistemi bütün dünya için uygun ve idealmiş gibi göstererek, bu sistemi hâkim kılacak değişimi fevkalâde başarılı bir şekilde kurgulamak yönünde kullanabilmesidir.

Katolik Kilisesi'nin hakikat olarak kabul ettiklerini evrenselleştirmesinden farksız olarak, kiliseye hatta dine ve tanrıya başkaldıranlar da kendi hakikatlerini evrenselleştirmeye çalışmıştır. Kilisenin, kendi hakikatlerini dayatarak/baskı ile evrenselleştirmeye çalışmasına mukabil modern Avrupalılar, sahip oldukları

---

34 Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, s. 60.

35 Robert Gilpin, *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 41-43.

36 Gökhan Bacık, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, s. 69.

gücü kullanmaktan başka, bir mecburiyet ve ideal kurgusuyla[37] bütün dünyaya kendisi için doğru ve uygun olanın tek yol olarak göstermiştir.

Kilisenin yaptığı ile Modern Avrupa'nın yaptığının aynı olması, Avrupalının zihniyetindeki tekçi/birci anlayış ile izah edilebilir. Bu anlayışın temelini anlamak bakımından da Carl Schmitt'in "Dezisionismus/decisionism" kavramından hareket etmek mümkündür. Nitekim hem genel olarak kurgusal bir düşman tasavvuru (imgesi) oluşturma konusunda hem de özelde Amerikan politikalarındaki kurgusal düşman/öteki oluşturulması konusunda en fazla atıf yapılan düşünür Carl Schmitt'tir. "Dezisionismus/decisionism"[38] kavramı, "decision" kelimesinden gelmektedir. Bu kelimenin etimolojisine[39] baktığımızda, her ne

---

37 Kurgusallık konusunda bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Orta Asya'dan Bakarak Küreselleşmeyi Yeniden Düşünmek", *Türkoloji*, Sayı 5(55), Eylül-Ekim 2011, s. 81-92.

38 *Dezisionismus*/*Decisionism*, ilk olarak Carl Schmitt'in kullandığı (*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*; Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm, s. 38) bir kavramdır. Schmitt'e göre en önemli *Dezisionist* düşünür Hobbes'tur. Çünkü Hobbes, bütün normların, kanunların ve bunların yorumlarının egemenin verdiği kararlar olduğunu düşünmektedir. Hukuk kanundur ve kanun da hukuk tartışmalarını çözen emirdir. Bu anlamda Hobbes'un meşhur "Autoritas non veritas facit legem (Kanunu yapan hakikat değil otoritedir)" sözü çok anlamlıdır. Egemen, toplumda huzuru, düzeni ve güvenliği sağlayandır ve aynı zamanda bütün otoriteyi elinde bulundurur. Hobbes, savaşı, düzensizliğin ve güvensizliğin hâkim olduğu anarşik bir hâl olarak öngörürken egemenin otoritesinin azaldığı durumu ifade eder. Düzen ve güvenlik yani *societas civilis* durumu ise egemenin otoritesi ve egemen iradesi ile sağlanır [Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1934, s. 27-29 (2. Auflage, Berlin, Duncker und Humbolt, 1993)]. Schmitt'in "Egemen olağaüstü hâle karar verendir" ifadesi de Hobbes'un bu düşüncesini yansıtmaktadır. O, insanları içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen ve tehlikeli varlıklar olarak görür. Bu sebeple sosyal hayat devamlı tehdit altındadır. Devlet ise farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına "egemen bir kararla" son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür. Toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. İşte böylesine bir "karar" Schmitt için en önemli kavramlardan biridir. Nitekim onun *Dezisionismus*u (Türkçe'ye kararcılık olarak çevrilmiş) da buradan gelmektedir.

39 Decision: c.1454, from Middle French decision, from Classical Latin decisionem (nominative: decisio), see decide. *Online Etymology Dictionary*, Douglas Harper, 2001.

Decide: c.1380, from Old French decider, from Classical Latin decidere "to decide" Literally "to cut off," from de- "off" + cædere "to cut". For Classical Latin vowel change. Sense is of resolving difficulties "at a stroke." Originally "to settle a dispute;" meaning "to make up one's mind" is attested from 1830. Decided in the adj. Sense of "resolute" is from 1790. Decisive is 1611. A decided victory is one whose reality is not in doubt; a decisive one goes far toward settling some issue. *Online Etymology Dictionary*; [Middle English deciden, from Old French decider, from Latin dēcīdere, to cut off, decide : dē-, de- + caedere, to cut; see kaə-id- in Indo-European roots]. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Fourth Edition, 2009; [1350–1400; ME deciden <Middle French decider <Classical Latin

kadar "karar" anlamında kullanılsa da, bir ikiliğin ve bölünmüşlüğün (cision) olumsuzlanması ("de" ön eki alması) olduğu görülmektedir. "Decision" kelimesi "karar" manasına gelir, ancak bu karar bölünmüşlüğün, ikiliğin sonlandırılması ve bunun da teke indirgemek suretiyle yapılması demektir. Schmitt'in devleti, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına "egemen bir kararla" son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür ki, ayrışmaları, farklılıkları ve hatta ötekiyi birlik/teklik ile ortadan kaldırmalıdır. Egemen için öteki, kendi ile bir arada bulunamaz ve teke/bire indirgenmek yani kendileştirilmek zorundadır. Bu bağlamda, diyebiliriz ki, Hobbes, Spinoza ve Hegel geleneğini sürdüren Carl Schmitt'in dezisionismusu (kararcılığı) Batı düşüncesinin en belirgin özelliği olan tekçi/birci anlayıştan kaynaklanmaktadır. Batı düşüncesinin tekçi/birci olmasının sebebi ise bir'e/tek'e olan hayranlığından değil, iki'ye tahammülsüzlüğündendir. Burada bir'in veya tek'in karşıtı olarak iki'nin gösterilmesi, aynı zamanda hem düalizme hem de diyalektiğe yapılan bir atıftır. Her şeyin zıddıyla kâim olduğu esasına dayanan düalizm kendi ve öteki algılamalarına sebep olurken, diyalektik anlayışında var olan "tez+antitez=sentez" formülasyonu da esasen bu tekçi/birci anlayışı ortaya koymaktadır. Zira her hâlükârda netice yine bir/tek olmaktadır. Diyalektikteki senteze ulaşma kabulü ise modernizmi ve modernleşme (kendileştirme) fikrini (projesini) geliştirmiştir. Modernleşme (kendileştirme) fikrine göre öteki, kendi ile etkileş(tir)ime girince (sokulunca) gelişmiş ve üstün olan kendiye (Batı üst birimi zihniyetine) dönüşecekti. Yani kendileşecekti. Bir kendi bilincinin varlığına rağmen kendileşmek (kendileştirilene göre ötekileşmek) olamayacağı için kendileştirilecekti.[40]

Uluslararası sistemde meydana gelen ve sistem değişimine sebep olan gelişmelerin hepsi Avrupa'da ve Avrupa toplumlarında yaşanmıştır. Nitekim modern uluslararası sistemi doğuran değişimin temelinde, feodalitenin ortadan kalkması ve kapitalizmin gelişmesi vardır. Kapitalizm, feodalitenin sona ermesi ve Sanayi Devrimi neticesinde zuhur etmişti. Sanayi Devrimi de feodalitenin ortadan kalkması ve ticaretin gelişmesi vesilesiyle vuku bulmuştur.[41] Feodalite ise İslâm ordularının Akdeniz çevresini ele geçirerek Batı'nın ticaretini engellediği için doğmuştu. Bu anlamda Batı'nın kendi bilinci oluşumunda, öteki olan İslâm'ın ne kadar önemli bir tesirinin olduğu, Batı'nın "Karanlık Çağ" olarak

---

dēcīdere Literally, to cut off, equiv. to dē- de- + -cīdere (combining form of caedere to cut)]. *Random House Dictionary*, Random House, Inc. 2009.

Almanca: *Entscheidung*. *Scheidung* (ikilik), *ent* de olumsuzluk ön ekidir.

40 Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 53-55.

41 Bkz: Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, İletişim Yay., 1991; F. Sabri Ülgener, "Kapitalizmin Tarihi Gelişimi", *Ak İktisat Ansiklopedisi*, C. II, Sermet Matbaası, 1973, s. 495-497; Herbert Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi I-II*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Osman Aydoğuş, Ankara, Teori Yay., 1985.

adlandırdığı Ortaçağ'a ve feodaliteye İslâm'ın sebep olduğu yönündeki düşüncelerle gösterilebilir.[42] Bu durum aynı zamanda öteki algılamasını inşa eden kendi bilincinin, aynı zamanda ötekiye göre oluştuğunu da ortaya koymaktadır.

---

[42] Ortaçağın ve feodalitenin doğuşuna sebep olarak genellikle Roma İmparatorluğu'nun ekonomik çöküşü gösterilmektedir. Roma İmparatorluğu'nun ekonomik çöküşünün sebebi hakkında ise değişik tezler [Bu tezlerin Türkçe özeti için bkz: İşaya Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim", Maurice Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, çev. F. Akar, İstanbul, Belge Yayınları, 1992, s. 413-418] ortaya atılmıştır. Bu tezlerden farklı olan ve en çok yankı uyandıranlarından biri Henri Pirenne'in tezidir [Pirenne'in tezi ile ilgili eleştirilerin ve tartışmaların toplandığı bir çalışma için bkz.: Alfred F. Havighurst (Ed.), *The Pirene Thesis: Analysis, Criticism and Revision*, Boston, D. C. Heath and Comp., 1958; ayrıca diğer eleştiriler için bkz: Richard Hodges, *Dark Age Economics*, London, Duckworth, 1982; Bryce Lyon, *The Origins of the Middle Ages*, New York, W.W. Norton and Comp. Inc., 1972]. İlber Ortaylı, Pirenne'in kitabının Türkçe baskısına yazdığı ön sözde Pirenne'in tezini şöyle özetler: "Pirenne, devrinin tarihçilerinin tersine, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının antik uygarlığın bitişi demek olmadığını ispata çalışmıştır. Ona göre Frank-Cermenlerin istilâsıyla Roma şehirleri ve kültürü az değişiklikle sürmekteydi. Değişiklikteki başlıca etken, Akdeniz'deki İslâm istilâsı ve Akdeniz'in İslâmların eline geçmesidir." [Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, s. 9].

"8. yüzyıldan önceki ekonomi, antik Akdeniz ekonomisinin devamıdır. 8. yüzyıldan sonra ise, bu ekonomiden kesin bir kopuş söz konusudur. Deniz kapanmıştır. Ticaret yok olmuştur. Ortada yalnızca, toprağın yegâne zenginlik olduğu ve menkul değerlerin dolaşımının en aza indiği bir imparatorluk vardır" [Henri Pirenne, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s. 300].

"Antik gelenekten kopmanın nedeni, İslâmiyetin beklenmeyen ve hızlı ilerleyişi olmuştur… Batı sıkışmıştır ve kendi içine kapalı olarak yaşamak zorunda kalmıştır. Ta başından beri ilk kez, tarihsel hayatın ekseni Akdenizden kuzeye itilmiştir… Ekonomik gerilemenin bütün sonuçları Charlemagne'dan sonra çok çarpıcı biçimlerde ortaya çıkmıştır" [Henri Pirenne, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, s. 361-362].

"Pirenne'e göre [Pirenne'in tezi ile ilgili ayrıca bkz.: Henri Pirene, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yay., 2009, s. 9-19]. Antik uygarlık, Akdeniz birliği üzerine kurulmuştu ve bu birlik sayesinde ticaret mümkün oluyordu. Ticaret para demekti ve bu para Roma Devletinin bürokrasisini ve profesyonel ordusunun sürekliliğini temin etmekteydi. Bu Akdeniz birliği ve ticareti, barbar akınları karşısında bile dördüncü ve beşinci yüzyıllara kadar sürdü. İslâmiyetin müdahalesi kesin bir kopuş meydana getirdi. Ticaretin, ekonominin bu can damarının kesilmesi, iktisadi hayatın sadece tarıma dayanmasına yol açtı. Charlemagne'ın önünde tek bir seçenek kalmıştı: Devleti ve orduyu bu yeni durum altında yeniden düzenlemek. Ticaret, dolayısıyla para ortadan kalktığına, ekonomi 'doğal ekonomi' hatta 'ticarete karşıt' bir ekonomi haline geldiğine göre Charlemagne bürokrasiye ve orduya ücret olarak toprak, yani *fief* vermek zorundaydı. Feodalizmin ortaya çıkışı böyle olmuştur. Pirenne'in kurduğu iktisadi nedensellikler ne olursa olsun feodalizmi ortaya çıkaran temel neden İslâmiyet idi" [İşaya Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim", s. 415].

Bir diğer feodalizm tezi ise Heinrich Brunner'e ve onu kısmen eleştiren Lynn White'a aittir [White'ın tezi için bkz; Lynn Townsend White, "What Accelerated Technological Process in



the Western Middle Ages?", A. C. Crombie (Ed.), *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, Heinemann, London, 1961, s. 272-291; *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1962. Brunner'in tezi de aynı kitabın 2-14 sayfaları arasında mevcuttur]. Brunner'in tezi savaş teknolojisinin değişimi temeline oturmuştur. Brunner feodalizmin kökenini, 8. yüzyılda askerî teknolojide meydana gelen önemli bir değişikliğe bağlamaktadır. Feodalizmi doğuran bu değişiklik, yaya askerlerden atlı askerlere (süvari) geçiş şeklinde zuhur eden ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlardır. 8. yüzyılda Araplar (Müslümanlar) atlarıyla İspanya üzerinden Pireneler'i aşabiliyorlardı. Onlara karşı ancak onların metotlarıyla karşı koyabileceğini düşünen Kral Kısa (Cüce) Pepin [Karolenj Krallığı'nın son kralı olan Pepin, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun kurucusu kabul edilen Charlemagne'ın babasıdır], Frenk ordusuna artık askerleri atlarıyla birlikte almaya başladı [Kral Cüce (Kısa) Pepin 755 yılında Frenk ordusuna askerlerin, artık Mart ayında değil de Mayıs ayında alınmasını emretti. Askerler atlarıyla birlikte geleceklerdi ve Mayıs ayı hayvan yemi için verimli bir aydı. 758 yılında ise, Saksonlar'dan küçükbaş hayvan olarak aldığı vergileri, at olarak almaya başladı]. Ancak yapılan bu reform beraberinde birçok değişikliği de getirmek zorundaydı. Atlı asker bulmak ve beslemek çok para gerektirdiği halde, bunu karşılayacak para yoktu. Bu sebeple, atlı askerlere toprak ve bu toprağı işleyecek köylü vermek gerekti. Brunner'e göre *fief* böyle ortaya çıkmıştı ki, bu da feodalizmin doğuşu demekti.

White ise, Brunner'in tezine tamamen karşı çıkmıyor, sadece onun ortaya koyduğu neden-sonuç ilişkisine itiraz ediyordu. Brunner, feodalizmin ortaya çıkışını izah ederken, atlı askerlerin *fief*e sebep olduğunu iddia etmekteydi. White atlı askerlerin bu dönemde alınmadığını ve o dönem itibariyle sadece İslâm dünyasında değil Batı'da da olduğunu, ancak Batı'nın Müslümanlardan üzengiyi aldığını ileri sürüyordu. Üzenginin alınmasıyla meydana gelen bu teknik gelişme *fief*in ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zira üzengili atla savaşmak özel bir kabiliyet istediğinden, bu kabiliyete sahip askerleri (şövalyeleri) değerli kılmaktaydı. Bu değerli askerleri yetiştirmek ve onların bakımını sağlamak *fief* ve dolayısıyla feodalizmi doğurmuştu. Şöyle ki, Batı'ya ağır silahlı şövalyeleri Tours (diğer adları Poitiers veya Balâtu'ş Şühedâ) Savaşı'ndan sonra soktuğu ifade edilen Charles Martel, bu şövalyeleri donatmak ve onların geçimini karşılamak için, Kilise topraklarının üçte birine el koymuş [Samuel E. Finer, "State and Nation Building in Europe: The Role of the Military", Charles Tilly (ed.), *The Formation of National State in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, s. 103; Lynn Townsend White, *Medieval Technology and Social Change*, s. 29] ve onlara bağışlamıştır.

Feodalizmin ortaya çıkışı hakkında Romanist, Germanist ve Sentezci olmak üzere üç görüş mevcuttur. Bu görüşlerden Romanist ve Germanist tartışması için bkz: C. Stephenson, "The Origin and Significance of Feudalism", *American Historical Review*, 46(4), 1941, s. 788-812. Sentezci görüş için ise bkz: Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London and New York, Verso, 2000, s. 128-142.

Ekonomik şartları Roma düzeninin son günlerinde oluşan feodal yapı, Roma İmparatorluğu'nun Germen istilaları ile yıkılmasının ardından ortaya çıkmıştır. Roma mirası üzerine kurulan Germen krallıklar, Roma gibi merkeziyetçi devletler olamamış ve daha önce Roma'dan yönetilen topraklarda, her biri kendine yeter ekonomiye sahip sayısız feodal beylik kurulmuştur [Bkz: Selim Somçağ, *Avrupa Feodalizminin Evrimi*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994; Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005; Lynn Thorndike, *The History Of Medieval Europe*, Boston, New York, Chicago, San Francisco,

Sürece bir de geriden ileriye doğru bakarsak şayet, Haçlı Seferleri ile başlayan nüfus hareketleri[43], Doğu ile kurulan ilişkiler ve yeni (aynı zamanda daha gelişmiş ve daha zengin) ülkelerin tanınması, Endülüs'teki bilimin ve kültürün ışık tuttuğu Rönesans'ın ve Reform hareketlerinin sebep olduğu yeni sosyal ve ekonomik yapı ticaretin gelişmesini sağlamış, bu durum ise Sanayi Devrimi'ni tetiklemiş ve böylece kapitalizmin doğuşuna yol açmıştı.[44] Sanayi Devrimi ile birlikte ise sömürgecilik ortaya çıkmıştı. Bu beraberinde kapitalizmi ve liberalizmi getiren sömürgeciliktir ki, "modern" Uluslararası İlişkilerin büyük ölçüde başlangıcı sayılmaktadır. Batı üst biriminin uluslararası sistemi yönlendirmeye başladığı sömürgecilik dönemi aynı zamanda günümüze kadar devam eden Batı-merkezci, genelde bilim ve sosyal bilim, özelde ise uluslararası ilişkiler anlayışının kaynağı olmuştur.[45]

Modern uluslararası ilişkiler sistemi, Avrupa'nın yaşadığı Ortaçağ tecrübesinin ardından gerçekleştirdiği bir taraftan Rönesans, Reform ile Aydınlanma hareketleri ve diğer taraftan Sanayi Devrimi neticesinde ulaştığı modern duruma göre inşa edilmiş ve bu modern olma durumuna aykırı herhangi bir meydan

---

Houghton Mifflin Company, 1917; Andrew Bell, *A History of Feudalism: British and Continental*, London, Longman, Green, 1863; Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, New York, Cornell University Press, 1965; H. W. C. Davis, *Medieval Europe*, London, Williams and Norgate, s. 88-110; Charles Bémont, G. Monod, *Medieval Europe: From 395 to 1270*, trans. Mary Sloan, New York, Henry Holt and Company, 1902 s. 229-267; Georges Dubby, *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, trans. Howard B. Clarke, New York, Cornell University Press, 1974, s. 157-186; Prosper Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe: Fifth to Fifteenth Centuries*, trans. Eileen Edna Power, London, Routledge & Kegan Paul, 1949]. Romanist ve Germanist görüşlerin kaynağında bu gelişmelere ilişkin tahliller bulunmaktadır.

Ayrıca "feodal/feodalite/feodalizm ve feodal toplum" kavramları ile ilgili tartışmalar için bkz: Elizabeth A. R. Brown, "The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe", *The American Historical Review*, 79(4), 1974, s. 1063–1088; Susan Reynolds, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1994; David Herlihy (Ed.), *The History of Feudalism*, New York, Prometheus Books, 1979; François Louis Ganshof, *Feudalism,* trans. Philip Grierson, London, Longmans, 1960; Marc Bloch, *Feodal Toplum*.

43 3. Haçlı Seferinden sonra asıl amacını kaybeden Haçlı Seferleri artık batıdaki demografik yapıyı düzenleme ve yeniden şekillendirme aracı haline getirilecektir. Bkz: Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi I, II, III*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2008.

44 Feodalitenin sona ermesi ve kapitalizmin gelişmesi konusundaki farklı yaklaşımlar için bkz: Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*; *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*; Herbert Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi I-II*; Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yay., 2008; Maurice Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*.

45 Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 208-211.



okumaya karşı güçlü bir savunma sistemi ile donatılmış sistemdir. Bu sistem inşa edilirken, uzun süre büyük sıkıntılara sebep olmuş Ortaçağ düzeninin yapısından kurtulmak, öncelikle göz önünde bulundurulan husus olmuştur. Başka bir ifade ile modern uluslararası sistem, Ortaçağın temel özelliklerine başkaldırı ile ve o döneme ait veya o döneme aitmiş gibi görülecek herhangi bir yapıya müsamaha gösteremeyecek bir şekilde kurulmuştur.

Modern dönemi modernite öncesi dönemden ayıran unsurlar, Batılı (Avrupalı) entelijansiya tarafından kurgulanmış ve Ortaçağ düzeninin toplumda oluşturduğu nefreti çok iyi kullanarak, büyük bir toplum desteğiyle belirlenmiştir. Bir başka ifadeyle modern uluslararası sistem kurulurken, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâkı dikotomisindeki efendi ahlâkına isyan eden köle ahlâkına dayanarak kurulmuş gibi gösterilmiş olmasına rağmen efendi ahlâkının bir ürünüdür.

Efendi ahlâkı, güçlü, özgür, hayatı onaylayan (life-affirming) yönetici sınıfın ürünüdür. O, iktidarda olanların, insan tabiatını şereflendirme arzusunda olanların ve savaşçıların değerlerini temsil edenlerin ahlâkıdır.[46] Buna mukabil köle ahlâkı, efendi ahlâkı tarafından ilan edilen yargılara saldıran bir ahlâk yaratan zayıfların ve ezilmişlerin değerlerine sahiptir. Nietzsche'ye göre, "Burası, meşhur "iyi" ile "kötü" zıtlığının yeridir: Kötü birinin duyguları, güç ve tehlike, belli bir dehşet, gelişmeyi küçümsemeye izin vermeyen bir kurnazlık ve kuvvet tasarlar. Köle ahlâkına göre, "kötü" olanlar, korku salanlardır."[47]

Bilhassa Sanayi Devrimi ile birlikte uluslararası sistemin kontrolünü ele geçiren Avrupalı devletler, bu kontrolü sömürgecilik yoluyla ve efendi ahlâkı ile elde etmiş ve sürdürmüştür. Efendi ahlâkıyla ve inşa edenlerin efendiliğini devam ettirtebilecekleri bir şekilde inşa edilen modern uluslararası sistem, günümüze kadar hâli/hayatı onaylayanların uyumu içinde ve onların onaylayacakları şekilde gelmiştir. Sistemde meydana gelen değişiklikler sistem değişimi seviyesine çıkamamış ve ancak etkileşim değişimi veya sistemik değişim ölçüsünde olmuştur.

Başlangıçta Tanrı'nın ve Kilise'nin egemenliğine karşı devletin egemenliğine dayanan, temsildeki adlandırmayla çok tanrılı sistem kusursuz işlemekteydi. Lâkin zaman ilerledikçe, çok sayıda tanrının varlığı, sistemde daha güçlü konuma gelen tanrıların tanrılık sahasını (nüfuz alanını) genişletme arzusuna sebep olmuş ve bu arzunun temini yönünde bir sistem değişimi ihtiyacını doğurmuştur. Modern dönemin sona ermesi, tanrısız bir düzen kurgusu olmasından ötürü sürüklendiği mahkûmiyetten gayrı, bir de sistemin hâkiminin (veya hâkimle-

---

[46] Friedrich Nietzsche, "Twilight of the Idols", Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, trans. Judith Norman, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005, s. 153-230.

[47] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, s. 207.

rinin) taleplerine cevap vermemesi ve yetersiz kalması yüzünden olmuştur. İşte modern sonrası yani post-modern uluslararası sistem, bu talepleri karşılayabilmesi doğrultusunda inşa edilmektedir.

2. Küresel Hâkimiyet Arzusu: Çok Tanrılı Düzenden Tek Tanrılı Düzene

Modernlik projesinin başarısız olduğu inancını ve henüz başlamakta olan tarihin yeni bir evresi için yeni değerler dizisi (paradigma) ihtiyacını dile getiren Nietzsche'nin post-modernizm üzerindeki etkisi, aslında onun yanlış anlaşıldığını da gösteren önemli bir delildir. Modernizmi aşamamışlığıyla ve yarımyamalaklığıyla ne ileri gidebilen ne de geri gelebilen post-modernizm, başarısız olmuş modernizmi ortadan kaldıracak ve yeni bir düzen kuracak yapı olmaktan uzak, modernizmin eksiklerinin giderilmesi suretiyle devamını sağlamaya çalışmıştır ve çalışmaktadır. Oysa eksikliğin giderilmesi gayreti beraberinde, eksiklik anlayışındaki farklılıkları ve farklı eksiklik kabullerine göre yapılan tadilatı da getirmiştir ki, işte post-modernizmin bütün hamlığı ve olgunlaşma özrü ile bir ucube gibi kalması da bundandır. Nietzsche'nin yeni bir değerler dizisi ihtiyacı ise modernizmin başarısızlığı inancı üzerine inşa edilmiş ve modernizmi reddeden bir düşüncenin ürünüdür.

Nietzsche 19. yüzyıl siyasetini, köle ve efendi ahlâklar farkına ve çatışmasına dayandırarak değerlendirmiş ve eleştirmiştir. 20. yüzyılı ve hatta 21. yüzyılı görmeden, iki dünya savaşını görmeden, Soğuk Savaş döneminin sıcaklığını hissetmeden yapılmış bu değerlendirme muazzam bir fikrî isabeti gösterir ki, onun yaptığı değerlendirmeler hâlâ bütün tutarlılığı ile ayakta durmakta ve dün moderniteye başkaldırdığı kadar bugün post-moderniteye başkaldırmaktadır.

Post-modernizmin modernizmi aşamamış olması, aşmayı başaramadığından değil, aşması istenmediği içindir ki, adına post-modernizm denmesinin sebebi de budur. Post-modern uluslararası sistem de modern uluslararası sistem gibi "Yaratan Tanrı"dan uzak "yaratılan tanrı"nın düzenidir. Aralarındaki fark ise, modern dönemin çok tanrılı düzenine mukabil, 20. yüzyılda yeniden yapılandırılan ve Soğuk Savaş dönemindeki *sporadic sapma*dan[48] sonra uluslararası siyasî, askerî, kültürel ve ekonomik sistemin bütün unsurlarıyla netleştirilmesi ve bütün kurumlarıyla evrenselleştirilmesi neticesinde, tek tanrılı bir düzenin inşa edilmeye çalışılmasıdır.

Post-modern dönemde, modern uluslararası sitemdeki birbirlerinden kesin sınırlar ile ayrılmış ve kendi sınırları içinde mutlak egemen olan çok sayıda devletten müteşekkil yapı, sistemin en güçlülerinin, "küreselleşme" adı altında tekrar sınırları mümkün mertebe kaldırmak ve küçük tanrıların büyük tanrılara

[48] Sistemdeki *sporadic sapma* konusunda bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 177-240.



bağlılığını/bağımlılığını artırmak suretiyle, büyük tanrılar karşısında küçük tanrıların yok olması ve nihayetinde bir tek tanrının yeryüzüne hâkim olduğu bir yapının tesis edilmesi öngörülmektedir.[49]

Batı, modern uluslararası sistem döneminde, kurguladığı ve uyguladığı politikalar vasıtasıyla büyük ölçüde sistem içindeki ayrılıkçı unsurları ve ikilikleri ortadan kaldırarak "decision" durumunu temin etmeye çalışmıştır. Aydınlanma ve medenileşme hareketi doğrultusunda geliştirdiği "mecburiyet kurgusu" ile uyguladığı bütün dünyayı medenileştirme politikası önemli ölçüde başarılı neticeler vermiştir. Evvelâ, Avrupa için en önemli ikiliklerden biri olan Rus ve Ortodoks[50] unsuru Aydınlanma / medenileşme / modernleşme vasıtasıyla Batılı-

---

[49] 'Tek Dünya Devleti' veya 'Dünya Devleti' konusundaki fikirler ve tartışmalar için bkz: Alexander Wendt, "Why a World State is Inevitable", *European Journal of International Relations*, December 2003, 9(4), s. 491-542; Bob Jessop, "Obstacles to a World State in the Shadow of the World Market", *Cooperation and Conflict*, June 2012, 47(2), s. 200-219; Alexander Wendt, "Agency, Teleology and the World State: A Reply to Shannon", *European Journal of International Relations*, December 2005, 11(4), s. 589-598; Thomas G. Weiss, "What Happened to the Idea of World Government", *International Studies Quarterly*, 2009, 53(2), s. 253-271; Robert Bates Graber, "Is a World State Just a Matter of Time? A Population-Pressure Alternative", *Cross-Cultural Research*, May 2004, 38(2), s. 147-161; Amber Lynn Johnson, "Why Not to Expect a 'World State'", *Cross-Cultural Research*, May 2004, 38(2), s. 119-132; John S. Partington, "H.G. Wells and the World State: A Liberal Cosmopolitan in a Totalitarian Age", *International Relations*, June 2003, 17(2), s. 233-246; Vaughn P. Shannon, "Wendt's Violation of the Constructivist Project: Agency and Why a World State is Not Inevitable", *European Journal of International Relations*, December 2005, 11(4), s. 581-587; Mathias Albert, Gorm Harste, Heikki Patomäki, Knud Erik Jørgensen, "Introduction: World State Futures", *Cooperation and Conflict*, June 2012, 47(2), s. 145-156; Strobe Talbott, "America Abroad: The Birth of the Global Nation", *Time Magazine*, July 20, 1992; Gideon Rachman, "And Now for a World Government", *Financial Times*, December 8, 2008; William Hughes, "World state? Let's Have More Cheeses and Fewer Bureaucrats", *Financial Times*, October 13, 2012; Mark Mazower, *Governing the World: The History of an Idea*, London, Penguin Press HC, 2012; William I. Robinson and Jerry Harris, "Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class", *Science & Society*, 64(1), Spring 2000, s. 11-54; Anne-Marie Slaughter, "The Real New World Order", *Foreign Affairs*, September/October 1997, 76(5), s. 183-197; Richard N. Gardner, "The Hard Road to World Order", *Foreign Affairs*, April 1974, 52(3), s. 556-576; Robert Went, "Globalization: Towards A Transnational State? A Skeptical Note", Science & Society, 65(4), Winter 2001–2002, s. 484–491; David Rothkopf, *Superclass: The Global Power Elite and the World They are Making*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.

[50] Batı Hıristiyanlığı'nın temsilcisi olan ve bütün Hıristiyanlığı kendisinin temsil ettiği iddiasında olan (Katoliklik/Katolisizm evrensellik iddiasını isminde de taşımaktadır) Roma'daki Katolik Kilisesi (Papalık) ile doğu Hıristiyanlığının temsilcisi olan ve gerçek temsilcinin kendisi olduğunu iddia eden İstanbul'daki Doğu Roma/Bizans Patrikliği (Ortodoks Kilisesi de ismindeki "Ortodoksluk" ["Orthodoxy" kelimesi, Yunanca "Ortho: Doğru, gerçek" kelimesiyle "Doxa: Düşünce, öğreti" kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır] ile doğru inancın kendisi olduğunu ifade eder) arasındaki ikilik nihayet 1054 yılında tamamen ayrılma ile neticelendi.

laş(tırıl)mıştır.[51] Diğer taraftan, hemen hemen dünyanın tamamında modernite ideal olarak kabul edilmiştir. Hatta din/inanç (ki buna İslâm da dâhildir) ve kültür, modernitenin, gelişmenin ve medeniyetin önünde engel olarak görülmüş ve terki zarurî sayılmıştır.

Modern uluslararası sistemdeki *sporadic sapma* döneminde (ideolojiler dönemi), Batı'yı gerekli olan "decision"a çok daha yaklaştıran iki önemli ilerleme sağlanmıştır. (i) Birincisi, sosyalizm/komünizm ideolojisi sayesinde Batı için ayrılık unsuru sayılan ve dünyanın en önemli medeniyetlerinden/inanç sistemlerinden ikisine sahip Rusya ve Çin, inançlarından ve hatta bütün bir geçmişlerinden, kültürel kimliklerinden uzaklaştırılmıştır. Komünistleştirme ve dinsizleştirme politikaları neticesinde geçmişle ve kendi kültürleriyle, inançlarıyla bağları koparılan bu devletlerin/toplumların modern uluslararası sisteme alternatif sunma ihtimali ortadan kaldırılırken, modern sonrası için öngörülen dönüşüme de başkaldırma tehlikesi bertaraf edilmiştir. (ii) İkincisi ise, "yaratılan tanrı" düzenine itiraz edebilecek sağlam bir "Yaratan Tanrı" anlayışına sahip tek inanç sistemi olan İslâm, Batı karşısında geri olma durumundan kurtulabilmek için benimsenmesi ve uygulanması gereken çözüm yolu olarak bir siyasî ideoloji (İslâmcılık/Siyasal İslâm) gibi sunulmak suretiyle ideoloji zeminine taşınmış ve Batı için "decision" temini önündeki fevkalâde mühim bir engel en azından uzun bir süre kaygıya mahal bırakmayacak şekilde giderilmiştir.

Post-modern dönemde İslâm, Müslümanların çeşitli ayrılık unsurları sebebiyle çok sayıda parçaya bölünmüşlüğüne, uluslararası sistemin kontrolünü elinde bulunduran Batı'ya olabildiğince bağımlı hâle gelmiş olmasına ve mevcut diğer bütün olumsuzluklara rağmen, Batı için (Batı'nın tesis ettiği uluslararası siyasî, ekonomik ve sosyal kurumlar ve yapı için) tehdit oluşturabilecek somut bir siyasî güç ve istikrara sahip olmaktan uzak olsa da, sağlam bir "Yaratan Tanrı" anlayışıyla, tesis edilmeye çalışılan "yaratılmış ve yeryüzü hâkimiyetini elinde tutan tek tanrı" düzeni karşısındaki muhtemel tehditlerin en büyüğü görülerek, yeniden Batı'nın *öteki*si hâline ge(tiri)lmiştir. Böylece uluslararası sistem de bir *sporadic sapma* sonrasında tekrar rayına oturmuştur.

Bu olay literatürde Schisma olarak adlandırılır. Batı/Roma/Katolik Kilisesi ile Doğu/Bizans/Ortodoks Kilisesi'nin defalarca birbirlerini aforoz ettikten sonra, 1054 yılında, kendi örgütlenmelerini tesis etmek suretiyle, kesin olarak ayrılmalarını ifade eder. "Schisma" kelimesi hem Latincede hem de Yunancada "ayrılma" anlamına gelir.

51 Rus Aydınlanması ve Batılılaş(tırıl)ması hakkında bkz: В. Ф. Пустарнаков, *Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа*, Москва, Изд. РАН, 2001; В. Г. Щукин, *Российский гений просвещения*, Москва, Изд. РОССПЭН, 2007; Отв. ред., Н. Ф. Уткина, А. Д. Сухов, *Русская мысль в век Просвещения*, Москва, Наука, 1991; Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi 1760-1900: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara, V Yayınları, 1987.



Modern dönemdeki medeniyet/ilerleme/modernleşme merkezli kurguların ve politikaların yerini post-modern dönemde küreselleşme ve bütünleşme merkezli kurgular ve politikalar almıştır.[52] Bugün, tüketime ve bireysel menfaatlerin

[52] Küreselleşmeyi ifade etmek için kullanılan "dönüşümlü modernleşme" kavramı, küreselleşmeye bu şekilde bakılabildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ulrich Beck tarafından sıkça kullanılan bu kavram, "modernin modernleştirilmesi" olarak ifade edilmektedir [Beck'in küreselleşme hakkındaki görüşleri için bkz: Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Schurkampf, 4. Aufl., Frankfurt/Main, 1998]. Buna göre Batı medeniyeti, bizzat kendi modernliğini ana sorun olarak almakta ve böylece modernleşmenin olabilirliği ve sınırları sorgulanmaktadır. Terim, sosyolojik bir bakış açısı içermekte ve günümüzde modem toplumsal ve siyasal sistem öğelerinde yaşanan alt-üst oluşları ifade için kullanılmaktadır. Dönüşümlü modernleşme şimdiye dek biline gelen sosyal ve alternatif siyasal kurumları temelinden sarsmaktadır. Beck, dönüşümlü modernleşmeyi açıklamaya çalışırken ulus devleti doğuran gelişmeleri içeren modernleşmeyi modernleşme olarak adlandırıyor. Buna karşılık küreselleşme ile ortaya çıkan modernleşme rüzgârını ikinci modern olarak adlandırmayı tercih ediyor. Birinci modernde toplum ve ulus terimleri ile ulusu temsil eden devlet birbiri ile özdeşleştirilmişli. Bireyleşme esastı. Akılcılık ve bilimsellik yönlendiriciydi. Beck'e göre ikinci modern aslında kapitalizmin yeni bir versiyonudur. Bu manada yeni bir çalışma ve dünya düzeni, bireyin yeniden tanımlanması, yeni örgütlenme temeline dayalı bir devlet anlayışı, bir "meta-dönüşümdür". Meta dönüşüm birinci modern ile ikinci modern arasındaki tarihsel kırılmadır [UIrich Beck, Wolfgang Bonss, Christoph Lau, "Theorie reflexiver Modernisierung: Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", Ulrich Beck, Wolfgang Bonss (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne,* Schurkampf, Frankfurt/Main, 2001, s. 18]. Dönüşümlü modernleşme post-modernite kavramı ile kesişen noktaları olmakla beraber daha geniş bir içeriğe sahiptir [Dönüşümlü Modernleşme ile post modernite arasındaki farklar hakkında bkz. UIrich Beck, Wolfgang Bonss, Christoph Lau, "Theorie reflexiver Modernisierung: Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", s. 41]. Beck'e göre birinci modern ile ikinci modern arasındaki başlıca fark küresel durumun ikinci modernde önceden öngörülememesidir. Bunun nedenlerini ticaret ve sermaye alanındaki dünya çapında oluşan iç içelik, iletişim teknolojileri alanında gerçekleşen devrim niteliğindeki değişimler, Batı demokrasileri ve yönetim sistemlerinin dünya çapında hâkim hale gelmesi, kültür endüstrisi alanında resim ve görüntülerin dünya çapında hareketliliği gibi durumları ifade etmektedir. Birinci ve ikinci modern arasındaki ilk fark ikinci modernde görülen küreselliğin geri dönülmez bir gelişme olmasıdır. Yani çok boyutluluk, çok merkezlilik, sınırlılık, ulusal ve ulus ötesi aktörler arasında bir kedi fare oyunu söz konusudur. İlyas Doğan, *Parçalayan Küreselleşme: Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme Çağında Uluslararası Sistem*, Ankara, Yetkin Yay., 2006, s. 50-52.

Esasen küreselleşme bağlamında ifade edilen birçok düşünce modernleşme kavramı altında da ifade edilmektedir. Küreselleşme çoğu kez dünyayı sarıp sarmalayan ve alt üst eden bir süreç olarak nitelenir. Aynısını modernleşme açısından söylemek de mümkündür. Böyle bir durumda neyin modernleşme ile küreselleşmeyi birbirinden ayırdığı veya bu ikisi arasında ne fark olduğu sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yaşam biçimlerinin dünyaya açık hale gelmesi, dünyayı adeta bir "köy" gibi bütünsel bir yapı olarak algılanması küreselleşme olarak adlandırılabileceği gibi, aynı zamanda modernleşme olarak da adlandırılabilir. Yani modernleşme ile küreselleşme gerçekte birbirinin aynıdır. Bu nedenle modernleşemeye dair söylenenlerin küreselleşmeye de uyduğu kabul edilebilir. Herrmann Schwengel, *Globalisie-*

teminine dayalı popüler kültür ve serbest rekabet esaslı kapitalist-liberal ekonomik sistem, bütün dünya için kaçınılmaz olan ve aynı zamanda ideal olan gibi sunulmaktadır. Refah seviyesini ve rahat yaşayabilme imkânını artıran politikalar en iyi politikalar olarak gösterilirken, evrensel kültür ve değerler karşısında egemenlik, millî kültür, inancın gerekleri ve ahlâkî değeler gittikçe değersiz ve ehemmiyetsiz olarak sunulmaktadır. Post-modern uluslararası sistemin kontrolünü elinde bulunduranların inşa etmeye çalıştığı yapı nihayetinde, kurum ve kuruluşlarıyla şeklen bir devlet yapılanması gibi olmasa bile, fikren bütün toplumların kendi iradeleriyle tek bir devlet çatısı altında toplanmışçasına hareket edecekleri, evrensel/küresel değerlere dayanarak atılan her adımın ve yönetenlerin verdiği her kararın kendi menfaatleri doğrultusunda olduğuna inanarak, gelecekten hiçbir surette kaygı duymayacakları şekilde yaşayacağı bir yapıdır.

Max Weber, toplumsal davranış türlerini, *değer yüklü*, *geleneksel*, *duygusal* ve *rasyonel* olmak üzere dörde ayırmış[53] ve sosyolojinin konusu edilebilecek, çeşitli ön bilgiler ve ulaşılan neticeler sayesinde üzerinde inceleme yapılabilecek ve önceden kestirilebilecek/tahmin edilebilecek davranış türünün değer temelli/yüklü davranış olduğunu söylemiştir.[54] Ona göre, rasyonel normların yön verdiği eylem her zaman için, muhtemel sonuçları bakımından, irrasyonel denilen eylemden daha fazla önceden kestirilebilirdi. Bir değer ne kadar mutlak olursa, ona ulaşılması açısından uygun olan eylem de o kadar irrasyonel olur[55], zira "aktör kendisini bu değere sırf onun uğruna, saf duyguya ya da güzelliğe ulaşmak için ne kadar koşulsuz biçimde adarsa… kendi eylemlerinin sonuçlarından o kadar az etkilenir."[56]

Değerlere göre sergilenen davranışlar ve tutumlar, davranış ve tutumun üzerine inşa edildiği değerlerin bilinmesi ile önceden tahmin edilebilecektir. Bu sebeple, toplum hakkında araştırma ve inceleme yapan bilim adamları için diğer davranış türlerinden daha fazla önemli hâle gelmektedir.

---

rung mit europäischem Gesicht: Der Kampf um die politische Form der Zukunft, Aufbau Verlag, Berlin, 1999, s. 10.

53 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Alemdar Korkmaz, İstanbul, Kırrmızı Yay., 2006, s. 458-459; Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 2001, s. 189-193.

54 Max Weber'in bu tasnifini ve bu tasnifte kullandığı adlandırmayı (bilhassa *değer yüklü davranış* tipi adlandırmasını) kullanmamız, onun sosyoloji alanındaki düşüncelerini bütünüyle benimsediğimiz veya doğru kabul ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla, bizim düşüncelerimiz, onun tasnifini ve adlandırmasını temsil olarak kullanmamız sebebiyle, içeriğine bakılmaksızın Weberyen düşünceyi esas almışçasına baştan yanlışlanmamalıdır.

55 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 180.

56 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, New York, Free Press, 1964, s. 117-118.

Sıradan bilim adamları, değer yüklü davranışların incelemesini esas alarak değerler üzerinde incelemeler yapıp davranışların sebeplerini ve sonuçlarını belirleyebilmek için uğraşırlar. Oysa uluslararası sistemi yönetenler, değer yüklü davranışların belirlenebilirliğinden hareketle değer inşa etme yoluna gitmektedir. İstenen sonuçları vermesi için gereken değerleri inşa etmek iki açıdan değerlendirilebilir. Hem istenen değerlerin inşa edilmesi, değer yüklü davranışlar esasıyla istenen neticelerin verilmesine yarayacaktır, hem de bütün dünyanın hâkimiyetini elinde bulunduracak tek tanrılı sistem için öngörülen ve gerekli sayılan değerlerin kabulü sağlanmış olacaktır.

Neticede, küreselleşme adı altında "yaratılmış tek tanrı"nın kurgulayıp inşa ettiği değerler sistemi ve bu yapay değerler sisteminde yaşanan/yaşatılan her şeyi onaylayan insanlardan müteşekkil ve mevcut durumu (hayatı) onaylayan bir efendi ahlâkının hüküm sürdüğü simülasyon âlemi meydana getirilmektedir. Baudrillard'ın dediği gibi, birey televizyonda Sudan iç savaşını, herhangi bir tuvalet kâğıdı reklamıyla aynı duyarsızlıkla izlemektedir. Televizyonu kapattıktan sonra Sudan'daki iç savaş devam etse bile onun için bitmiştir. İşte bireyin yaşadığı bu evren simülasyon evrenidir. Her şey görüntülerden ibarettir ve cansızdır.[57]

Modern dönemin merkezî kavramı olan *medeniyet* post modern dönemde yerini *küreselleşme*ye bırakırken, bütün dünyanın medenileştirilmesi ve modernleştirilmesi şeklinde beliren Batı'nın *öteki*ye yaklaşımı da bütün dünyanın küreselleşmesi ve küreselleştirilmesi yaklaşımına dönüşmüştür.[58]

3. Sistem Dairesine Mahkûm Teoriler

Çinliler, eski zamanlarda matematiğe tamir sanatı demişlerdi. Tamirci, tamir etmesi gereken nesnenin bozukluklarını bildiği için değil sağlam hâlini bildiği için tamirci olabilmektedir. Zira sağlamı bilmeden bozukluğu tespit edebilmesi mümkün değildir. Bozukluk çeşitlerini bilse dahi onu hangi hâle getireceğini bilemeyecektir. Çinlilerin matematiğe tamir sanatı demelerinin sebebi de budur. Tamir sanatından kasıt bütünü bilmeye vasıta olmasıdır.

Teori, herhangi bir alanda veya konuda/meselede, bütünün izahını yapabilme girişimi hatta iddiasıdır. Elbette bakanın görüşüdür teori. Fakat teoriyi ortaya atanın baktığını daha iyi ve doğru gördüğü iddiasıdır aynı zamanda. Yani her teori bir gösteriştir: Görenin gösterişi. Oysa modern uluslararası ilişkiler teorileri, görüş olmaktan, daha iyi ve doğru gördüğünü iddia etmekten ve gördüğünü

---

57 Bkz: Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2003.

58 Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Türkistan, Ankara, 2012, s. 43-44.

göstermekten ziyade, birer kurgudur, sistemin kendisi gibi. Bu sebepledir ki, sistemi kurgulayanlardan gayrısının bir teorisi olmamıştır şimdiye kadar.

Bugün mevcut uluslararası ilişkiler teorilerinden hiçbiri, Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan yeni durumu ve bilhassa yeni *öteki* algılamasını ve dahası yeni *öteki* algılamasını belirleyen *kendi bilinci*'ni izah edememektedir. Soğuk Savaş sonrasında tek süper güç hâline gelen, bir gerileme sürecine girdiği iddia edilse de uluslararası sistemi büyük ölçüde kontrol eden ABD, yeni dönemdeki en önemli tehdidin ve yeni *öteki*'nin İslâm olduğunu[59] her fırsatta dile getirmiştir. Her ne kadar bir din olarak doğrudan İslâm'ı hedef almayıp, bu dinin radikal ve terörist olduğunu iddia ettiği hâlini tehdit olarak gösterse de, bilinen ve görünen kısmı ile İslâm dünyasının veya Müslümanların ABD'yi ve uluslararası sistemi neden tehdit ettiği mevcut uluslararası ilişkiler teorileri çerçevesinde anlaşılamamaktadır.

Modern ve post-modern uluslararası sistemin yapısını ve işleyişini bütünüyle görebilmekten uzak olan teorilerin, sistemde ortaya çıkan bu değişimi analiz edebilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, bu değişim *öteki* algılamasının yeniden tanımlanması şeklinde zuhur eden, sistem içerisinde gerçekleşebilecek en mühim türdeki değişimdir.

Teorinin var oluş sebebinin ve temel hareket noktasının, yöneldiği meseleyi izah etmeye çalışmak olduğunu düşünürsek, modern uluslararası sistemin nasıl işlediğini ve yapısını izah etmek için geliştirilip ortaya atılmış teorilerin ve yaklaşımların hiç birinin böyle bir kabiliyete sahip olmadığı görülebilecektir. Bütünü görebilmekten yoksun olduğu için, bırakınız sistemdeki aksaklıkların giderilebilmesi için tamir yolları teklif etmeyi, sistemin işleyişindeki değişimleri dahi tespit edememektedirler. Bu hâliyle de sistemin tamircisi gibi bütün bir sistemin işleyişi ve yapısı çerçevesinde zuhur edecek herhangi bir gelişmeyi veya gerilemeyi analiz etmek bir yana, sistemle beraber bu sistemi kurgulayan ve kontrol edenleri onaylama mekanizması olmaktan öteye geçememektedir.

Esasında hayatı, mevcut durumu yani işleyen sistemi onaylayan ve böylece sistemin işleyişini devamlı kılan uluslararası ilişkiler teorilerinin, teoriden beklenen seviyenin altında kalması, kurgusal olmalarından başka, imkânlarının ve kabiliyetlerinin de sınırlılığı sebebiyledir. Bünyesinden çıktığı sistemin kurgusallığı, bu sistemi izah edebilmeyi amaçlayan teorinin de kısır kalmasına yol açmaktadır. Zira bütün ve sağlam olarak öğrendiğini zannettiği hâli kusurlu ve eksik çalışan bir makine olan tamircinin, ortaya çıkabilecek bozuklukları kesin olarak tespit etmesi mümkün olmayacağı gibi, tamir etmiş olmak için ulaşmaya çalışacağı hedef de nihayetinde o makinenin kusurlu ve eksik bir hâli olacaktır.

---

[59] Bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 240-318.

Kendinden önceki dönemin değerlerine ve özelliklerine baş kaldırarak inşa edilen, yeni ve eskisine karşı olan değerler geliştirmek suretiyle yapılandırılan modern uluslararası sistem içerisinde ileri sürülmüş teorilerin sistemi kendi değerleri çerçevesinde açıklamaya çalışması ve eksikliklerini, kusurlarını onarma girişimleri de böyle bir mahkûmiyet altındadır. Kaostan kurtulabilmek için sistem dâhilinde düzen arayanın, sistemin doğurduğu kaosun farkına varabilmesi elbette mümkün olamayacaktır. Bugün "Yaratan Tanrı"nın egemenliğine karşı "yaratılan tanrı"nın egemenliğini getiren bir sisteme ait teorilerin, sistemdeki "Yaratan Tanrı" ihtiyacını ortaya çıkaramaması veya "yaratılan tanrı"nın hâkimiyetinin sebep olduğu bozuklukları bulamaması elbette ki tabiidir.

Bu sebepledir ki, Acharya ve Buzan Batı'nın kendi tecrübeleri doğrultusunda inşa ettiği ve hâlâ Batı'nın yürüttüğü/kontrol ettiği modern uluslararası sistemde neden Batılı olmayan bir Uluslararası İlişkiler teorisinin olmadığını sorarken[60], iki hususu gözden kaçırmışlardır:

(i) Batı, Batılı olmayana yönelik iki farklı yaklaşım ve tutum sergilemiştir: a) Batılı olmayanı, Batı'nın değerlerini benimseterek (elbette zorla) Batılı hâle getirmiş, b) Zorla kendi değerlerini benimsetemediklerini ötekileştirerek hem Batı'nın ve Batı'nın yanında yer alanların düşmanı ilan etmiş hem de sistemdekiler için Batı'nın seviyesine çıkamamış, aşağı ve aşağılık görülmesini sağlamak suretiyle sistem dışı düşüncelerin önünü kesmiştir. (ii) Onlar, Batılı olmayan Uluslararası İlişkiler teorisinin olmamasını sorgularken Batılı teorilerin mahkûmiyetini görememiş olmasına rağmen, yalnız Batılı teorilerin varlığını, bir anlamda modern uluslararası sistemdeki Batılı zihniyetin (paradigmanın) muhkemliğine delil göstermişlerdir.

Sosyalist-komünist ideoloji ile giriştiği mücadeleden galip çıkması neticesinde, liberal-kapitalist ideolojinin alternatifi olmayan, insanlığın uzun süren evrim sürecinde ulaştığı nihaî ve en mükemmel sistem olduğunun düşünülmesi[61], bu düşünceyi ortaya atanların (daha kötüsü bu düşünceye inananların) birkaç yüzyıllık modern uluslararası sistemin evvelinin göz ardı edilmesi ile beraber farklı bir geleceği de ihtimal dışı sayması anlamına gelmektedir. Nitekim Fukuya-

---

60 Bkz: Amitav Acharya, Barry Buzan (Eds.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, London, New York, Routledge, 2010. Bu eser, bütünüyle aynı sorunun farklı bölgelerdeki cevabını arayan yazılardan oluşmaktadır. Fakat Acharya ve Buzan'ın giriş yazısı tam olarak bu soru ile başlıklandırılmıştır. Amitav Acharya, Barry Buzan, "Why is there no non-Western international relations theory? An introduction", Amitav Acharya, Barry Buzan (Eds.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, s. 1-25.

61 Liberalizmin hem bütün düşüncelere açık olması hem de mükemmellik iddiasıyla evrenselleştirilmesi gerektiği düşüncesine sahip olması ile içine düştüğü paradoks hakkında bkz: John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2003.

ma'nın bu düşünce ile temellendirdiği meşhur "Tarihin Sonu" tezi de[62], bir sondan (tarihin sona ermesinden) bahsetmiş olması sebebiyle eleştirilmiş veya reddedilmiştir. Tamamen modern uluslararası sisteme ait değerler ve kabuller dairesinde kaldığı için veya liberal-kapitalist sistemin insanlığın ulaştığı en mükemmel ve alternatifsiz ideoloji/sistem olduğu iddiasındaki "ideoloji"nin bile başlı başına modernitenin/Aydınlanma'nın ürettiği bir mevhum olması bakımından eleştirilmemiştir. Modernitenin, İslâm dinini uzun bir süre "Muhammedanizm" adı altında, bir ideoloji gibi değerlendirmesinin temelinde de aynı anlayış ve aynı zihniyet dairesinin dışına çıkamamışlık bulunmaktadır.

4. Tanrısız Düzene Karşı İslâm: Paradigmaya Karşı Zihniyet

Soğuk Savaş sonrasında Batı'nın, İslâm'ı ötekileştirmesi ve hedef haline getirmesi konusu mevcut teoriler ve yaklaşımlar[63] ışığında anlaşılamadığı için, ancak konunun farklı yönleri hakkındaki teferruatlar üzerinde düşünceler ileri sürülebilmektedir. Bir yandan İslâm'ın Batı için ne zaman tehdit oluşturduğu sorusu üzerinde durup, bu tehdidin Soğuk Savaş'tan daha öncesine dayandığı söylenirken, bir yandan İslâm'ı çeşitli adlarla tasnif ederek bunlardan hangisinin tehdit oluşturduğu araştırılmıştır. Diğer yandan Batı'nın Hıristiyan ve Yahudi temellerinden hareketle, İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerini tehdit ettiği iddia edilirken, başka bir taraftan da İslâm'ın hayatın farklı alanlarına

---

62 Bütün bir tarihi, Hegel ve Marx dikotomisi kapsamında değerlendiren Fukuyama'nın kendi izahı şöyledir: "…oysa bundan böyle büyük ve önemli olaylar olmayacağını öne sürmüş değildim, ben yalnızca tarihin sonundan söz etmiştim. Benim tarihten anladığım, bütün zamanların bütün insanlarının deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir evrim sürecidir. Bu tarih anlayışı büyük Alman filozofu Georg Wielhelm Friedrich Hegel'in anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu anlayış, onu Hegel'den devralan Karl Marx'la günümüz düşünce yaşamının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir ve "ilkel" ya da "ilerici", "geleneksel" ya da modern gibi farklı kavramları farklı toplum biçimlerine ilişkin olarak kullanmamızda ifadesini bulmaktadır. Gerek Hegel gerekse Marx insan toplumlarının, kölelik ve tarımsal kendine yeterlilik üzerine kurulu ilkel kabile topluluğundan başlayarak ve teokrasinin, monarşinin ve feodal aristokrasinin çeşitli biçimlerinden geçerek modern liberal demokrasiye ve teknik ilerleme tarafından belirlenen kapitalizme kadar bağlantılı bir gelişme gösterdiğini kabul etmişlerdi. Bu gelişme, düz bir çizgi izlememiş olsa da, ne bir rastlantıydı, ne de insan aklının dışında cereyan etti. İnsanların yaşamının tarihsel "ilerleme" ile gerçekten daha iyi ya da daha mutlu olup olmadığı sorusu ise tarihsel sürecin kendisiyle ilgili değildir.

İnsan toplumlarının gelişmesinin sonsuza kadar sürüp gideceğine ne Hegel, ne de Marx inanıyordu. Daha çok, insanlık en derin özlemlerine uygun düşen bir toplum biçimine ulaştığında gelişmenin sona ereceğini kabul ediyorlardı. Yani her iki düşünür de "tarihin sonu"nu varsayıyordu. Hegel için bu liberal devlet, Marx içinse komünist toplumdu." Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev: Zülfü Dicleli, 2. Baskı, Gün Yay., İstanbul, 1999, s. 8.

63 Soğuk Savaş sonrası uluslararası sistemi anlatmak için ileri sürülen teoriler hakkında bkz: Ahmet Davutoğlu, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order", *Perceptions*, 2(4), December 1997-February 1998.



ilişkin yaklaşımları ve emirleri göz önünde bulundurularak ekonomi veya devlet yönetimi gibi müstakil alanlardaki tehditlerine bakılmıştır. Bunlardan başka iki çeşit yaklaşım daha var ki, diğerlerine nazaran daha geniş perspektifli olmasına rağmen onlar da sistem dairesini aşabilmekten uzak kalmıştır. Birincisi, İslâm'ın değil de Müslümanların veya İslâm Dünyasının Batı için tehdit oluşturduğunu ya da oluşturamayacağını mesele edinen yaklaşımdır. İkincisi ise İslâm'ın Batı'yı tehdit ettiği düşüncesinin gerçeği yansıtmadığı ve İslâm'ın tehdit olarak gösterilmesinin esas tehdidin veya tehditlerin perdelenmesi, gündeme gelmemesi için kullanılan bir strateji olduğu yaklaşımıdır.

İslâm'ın Batı için neden tehdit olduğunu, şayet tehdit değilse ileri sürülen ve gerçeği yansıtmayan bu iddianın arkasındaki hakikatin ne olduğunu sistemin kontrolünü elinde bulunduranların ve İslâm'ı tehdit olarak sunanların bilmesine karşın sistem dairesinde kalarak uluslararası ilişkileri analiz edip teoriler geliştirenler pek fazla anlayamamaktadır. Bunun sebebi, sistemi kuranların ve yönetenlerin kendi kurdukları sistemin dışındaki dünyayı bilmeleri, buna mukabil sistemin içinde yer alan ve bütün dünyayı sistemin değerlerinden hatta bu sistemden ibaret sayanların, yani sistem dairesine mahkûm olanların sistem dışındaki ve sisteme karşı olan bir duruma kapalı olmalarıdır. Nasıl eksik ve kusurlu işleyen bir makineyi sağlam olarak öğrenen tamirci, bozuklukları doğru bir şekilde bulamayacak ve tamir neticesinde ulaşacağı nihaî durum en iyi ihtimalle o eksik ve kusurlu durum olacaksa; modern uluslararası ilişkiler sistemini tek ve doğru sistem olarak öğrenen bir uzman veya akademisyen/teorisyen de sisteme karşı olan ve sistem dışı bir durumu anlayamayacak, sisteme yöneltilen eleştirileri giderebilmek için de nihaî olarak çoğunluğun benimsediği sistemin kuruluş tarihi olan 1648'e dönecektir ki, mevcut durum da bu şekildedir.

Evvelâ, bugün başta ekonomik, siyasî, askerî ve hatta sosyal alanlar olmak üzere birçok bakımdan Batı'ya nazaran geri kalmış ve bu geri kalmışlık sebebiyle ciddi meselelerle karşı karşıya olan, geri kalmışlığın ötesinde sayılamayacak kadar çeşitli hâle gelerek bölünmüş Müslümanların veya İslâm Dünyası'nın Batı için somut bir tehdit oluşturduğunu düşünmek zordur. İslâm'ın tehdit görülme ve gösterilme sebebi, ancak Batılı paradigmaya[64] karşı duran bir zihniyet olmasıyla açıklanabilecektir. Bu zihniyet sağlam bir "Yaratan Tanrı" inancı ve anlayışıyla, Batılı (aynı zamanda hâkim) paradigmanın temelinde yer alan tanrısız bir düzen kurgusuna veya tanrıyı öldüren "yaratılan tanrı" düzenine karşı başkaldırma potansiyeli yüksek tek zihniyet kabul edilmektedir. Öyle ki, birey ve bireyin menfaatlerini esas aldığını söylemesine rağmen, mevcut sistemin kontrolünü elinde tutanların yönetimini kolaylaştırabilmek için toplumların geleneksel değerlerini aşındırarak tedricen yok edecek, bireyi sadece ekonomik açıdan

[64] Paradigma kavramının yerine biz, zihniyet kavramını kullanmaktayız. Zira paradigma da zihniyetin bir ürünüdür. Fakat birbirinin yerine kullanılmasının mana itibariyle pek sakıncası olduğu kanaatinde değiliz. Burada gösterilen karşıtlık ise, paradigmanın Batılı, zihniyetin ise bize ait bir kavram olmasıdır.

tatmine yöneltmek suretiyle toplumun parçası olarak taşıdığı ve koruması gereken toplumsal değerlerinin olduğunu her geçen gün biraz daha unutturacak bu sömürgeci yapıyı sürdürmeyi hedefleyen Batılı paradigmaya karşı; hayatın her alanında adaleti ve hakkı emreden, herhangi bir kesimin/sınıfın egemenliği ve imtiyazı yanında diğerlerinin haklarının gasp edilmesini kesinlikle yasaklayan zihniyet.

Akla ve rasyonalizme dayalı modern uluslararası sistemin temel yaklaşımı, yani Batılı paradigmanın esası olan reelpolitik, her gelişmeyi ya da gerilemeyi ekonomik sebeplere dayandırarak izah etmektedir. Devletlerin akıllı ve akılcı olacağı ön kabulü ile menfaatlerinin teminine dayalı politikalar belirleyeceği düşünülmektedir. Burada akla dayalı olma esası baştan kabul edilmiş olmasına rağmen, bu aklın ölçüsü ve kıstasları belirlenmemiştir. Akla dayalı hareket etme kuralı, menfaatlere nispet edilmiştir ki, bu durum menfaatlerin büyük ölçüde ekonomik açıdan değerlendirildiği ve bugün itibariyle mevcut paradigma dairesinde alternatifi düşünülemeyen kapitalizmin[65] de esası olduğu için sistemin sorgulanmasını engellemektedir.

Bir düzen kurmaktan veya sistem geliştirmekten maksat kaosu engellemekse şayet, modern uluslararası sistemin son birkaç asır boyunca bu sistemi belirleyenler eliyle, ahlâkın denetiminde yaşamanın yerine ikâme edilen, tüketime, bireysel menfaate ve bencilliğe dayalı hayat tarzı ile daha da önemlisi bu hayat tarzının evrenselleştirilmesi sebebiyle bir kaosa sürüklendiği söylenebilir. İnsanlığın her geçen gün daha da vahşileştiği, kendisinden başkasını düşünmeyen, kendi menfaatleri doğrultusunda başkasının gerekirse hayatına dahi göz diken, Churchill'in sembolleşmiş ifadesiyle 'bir damla petrolü, bir damla kandan daha değerli' gören bir anlayışın neşet ettiği paradigmanın[66] dünyayı bir kaosa sürüklediği her geçen gün daha fazla inanılan bir düşünce hâline gelmektedir.[67] Bu açıdan, bilimin en önemli prensiplerinden entropi prensibine göre de bir zihniyet olarak İslâm'ın, Batılı paradigmanın ötekisi görülmesi kolayca anlaşılabilecektir. Entropi prensibine göre, bir sürecin üzerinde daha üstün bir kontrol olmadıkça o süreç kaosa meyillidir. Dolayısıyla, bireyin ve toplumun davranışlarını belirli ölçüde sınırlayarak bir düzen oluşturan ahlâkı aşındıracak şekilde bireyselliği ve bireyselciliği iyi gösteren, zevki ve tüketimi teşvik eden hayat

---

65 Burada sadece kapitalizmin anılmış olması, sosyalizme galebe çalmış ve insanlığın ulaştığı en mükemmel sistem kabul edilerek artık bütün dünyada benimsenmiş olmasındandır. Ancak sosyalizmin de kapitalizm kadar materyalist olduğu ve ekonomik menfaatleri esas aldığı bilinmektedir.

66 Modern siyaset teorisine, paradigma düzeyinde farklı yaklaşımlara dikkat çeken bir çalışma için bkz: Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1993.

67 Fanon'a *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabını yazdıran uygulamaların faili olan zihniyetin (paradigmanın) kaosu ortadan kaldıran/kaostan kurtaran bir düzen kurduğunu düşünmek elbette zordur.



tarzının benimsendiği bir tüketim toplumu[68] inşa etmek, her ne kadar kitleleri daha kolay kontrol edilebilir kılması bakımından bu süreci yönetenler[69] için başarı kabul edilse de uzun vadede bir kaosa yol açtığı için, dünyayı bu paradigmaya baş kaldıracak bir zihniyet arayışına itmiştir.[70] Yani efendi ahlâkına karşı köle ahlâkının isyanına.

Batılı paradigmanın, kendisine karşı ortaya çıkan böyle bir meydan okumanın önünü alabilmek için geliştirdiği strateji ise, yine paradigmanın kurgusallığını ve kısırlığını açıkça gösterir nitelikte olmuştur. İslâm'ı ötekileştirerek, esasında bir *diğeri* olan sosyalizmi ötekileştirip ve bu *pseudo öteki*yi[71] evrenselleşti-

---

68 Kapitalizmin ortaya çıkardığı tüketim kültürü hakkında bkz: Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumun Tüketen Toplumu*, İstanbul, Sistem Yay., 1999; Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, İstanbul, Birey Yay., 2006; Abdulkadir Zorlu, *Üretim Kapitalizminden Tüketim Kapitalizmine Üretim ve Tüketim Teorileri*, Ankara, Glocal Yay., 2006; Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991; Robert Bocock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 1997; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2008.

69 Modernite ve Post-modernite bağlamında Batı'nın inşa ettiği düzene Alexandr Dugin'in, Gilles Deleuze'un fikirleri üzerinden yaklaşımı dikkat çekicidir: "Devasa bir post-modern program. Arkaik ve dini açıdan bakıldığında ise saf ve mutlak bir satanizm. Aslında, Batı'nın inşa ettiği toplum, Deccalcıdır. Genetik mühendislik -bana göre, son insanları görüyoruz. Çok yakında gelecek olan "post-insanları" henüz görmedik. Bunlar mutantlar, klonlar, cyborglar (sibernetik varlıklar) olacak. Ve onlar sadece bilimkurgu veya fantezi değiller. 19. yüzyılda yazılmış tüm bilimkurgu külliyatı 20. yüzyılda gerçekleşti. Bütün bunlar yarının şeyleri ki hepsini göreceğiz. Ve bu, Batı toplumunun post-modernite altında ulaştığı dejenerasyonun sonu bile değil". "Pure Satanism": Alexander Dugin on Postmodernity in Western Society", http://www.youtube.com/watch?v=quxWhp5y23E.

70 Modern uluslararası sistemin günümüzde saplandığı çıkmazdan kurtulabilmesi için önerilen çözümlerden ve güncel tartışmalardan en önemlisi olan çokkültürlülük de bu bağlamda, Batılı paradigma dairesinde gerçekleştirilebilir olmaktan uzak olduğu için böylesine büyük bir meseleye çözüm olabilecek nitelikte değildir. Zira modern uluslararası sistemin ve Batılı paradigmanın sahip olduğu *kurgusal öteki* [*Öteki* algılaması için yaptığımız *ontolojik (doğal) öteki* ve *kurgusal (modern) öteki* şeklindeki ikili tasnif hakkında geniş bilgi için bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 47-58] anlayışı doğrultusunda *öteki*yi *kendileştirme*ye çalışan ve *öteki*ye hayat hakkı tanımayan, *öteki*yle bir arada var olmaya tahammül edemeyen Batılılar, her ne kadar çokkültürlülük adı altında çok sayıda kültürün bir arada var olmasını kabul edeceğini beyan etse de, bu beyanla eş zamanlı olarak yoğun bir şekilde *öteki*ye ait zihniyeti *kendi* için zararsız hâle getirme girişimlerini de yürütmektedir. [*öteki*yi *kendi* için zararsız hâle getirme girişimleri hakkında, İslâm'ı ılımlılaştırma adı altındaki değerlendirmemiz için bkz: *A.g.e.*, s. 283, 299, 304] Kaldı ki, esasında Batılı paradigma tarafından kabul edilemeyecek kadar *kendi*nin yapısına aykırı olan çokkültürlülük, İslâm'ın *ontolojik (doğal) öteki* anlayışı çerçevesinde zaten bir mecburiyet olarak mevcuttur. *Öteki* ile bir arada var olma mecburiyeti, İslâm'ın en temel emirlerindendir. Bkz: *A. g. e.*, s. 40-41.

71 *Kendi*, *öteki*, *diğeri* ve *pseudo öteki* kavramsallaştırmaları için bkz: *A. g. e.*

rerek mağlup ettiği gibi yenmeyi planlamış ve bunu da İslâm'ı kendisinden korkulması gereken bir inanç olarak göstermek suretiyle başaracağını düşünmüştür. İslâmofobi adı altında geliştirilen bu yeni stratejinin kurgusallığı hem kavram düzeyinde hem de kapsam/anlam düzeyindedir. İslâmofobi kavramında bir fobi (korku) olarak İslâm'ın yer alması, kurgusallığın en önemli göstergesidir. Aslında Müslümanlardan duyulan "korku"yu ve Müslümanların davranışlarındaki olumsuzluğu anlattığını iddia eden bu kavram, İslâmofobi olarak ifade edilmesiyle bir dini, mensuplarının uygulamalarıyla mahkûm etmektedir. Kavram şayet anlattığını iddia ettiği anlamı vermek isteseydi Müslümanfobi (*Muslimphobia*) olması gerekirdi. Zira Müslüman'ın yanlışı İslâm'a mal edilmemelidir. Bu sebeple İslâmofobi, içeriğinden evvel mensupları yerine İslâm'ın kendisini anan (korku ile birlikte) bir kavram olarak kurgusaldır.

Müslüman yerine İslâm'ın kullanılmış olması ve böylece korkuya sebep olanın din olduğunun gösterilmesi, İslâm'ın bir din olarak suçluluğunu veya suça teşvik edenin ve bu vesileyle korkuya yol açanın bizzat İslâm olduğunu anlatır.[72] Bu durum inandığını iddia eden fakat gerçekte inanmayan birinin eylemini de inandığını iddia ettiği dine yükleyecektir ki, böylesine bir ihtimalin varlığına imkân tanıması dahi bu kavramın kurgusallığını kanıtlamaya yetecek kuvvettedir. Zira bugün, 11 Eylül saldırıları dâhil çok sayıda eylemin Müslümanlar tarafından değil de Müslümanların suçlanmasını isteyenler tarafından gerçekleştirildiği[73] düşüncesini kabul edenlerin (ABD ve Avrupa dâhil) çokluğu bu duruma emsal gösterilebilecek ve görmezden gelinemeyecek bir vakıadır.

İslâmofobi kavramının yanı sıra bazı Avrupa ülkelerinde bu kavramın yerine kullanılan anti-İslâmizm (*anti-Islamism*) de aynı çerçevede değerlendirilebilir. Hatta bir korku yerine doğrudan doğruya karşıtlık (*anti*) ifadesinin kullanılması İslâmofobi için söylediklerimizin anti-İslâmizm'de daha keskin bir gerçek olarak görülmesine sebep olacaktır.

---

72 İslâm'ı suçlamak, Müslüman'ın iyi olabileceği ihtimalini göz ardı etmektir. Müslüman'ın suçunu İslâm'da görüp, onu baştan suçlu kabul etmek, her hâlükarda suç işleyeceği inancıyla Müslüman'a karşıtlığı hatta müdahaleyi meşru kabul etme anlayışını doğurur. Böyle bir anlayışa misal olarak, "Moskova'daki bombalama olaylarından sonra eski bir KGB yetkilisinin televizyonlarda 'çocukların öleceği bilinse bile kimyasal silahlar kullanılabilecektir' demesi ve gerekçesini de 'Çeçen çocukların geleceğin suçluları' olmasını göstermesi" verilebilir. Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Bir Barış ve Bir Savaş", *Palandöken*, 20 Aralık 1999.

73 11 Eylül saldırılarının bizzat ABD tarafından tertiplendiği konusunda bkz: Matt Hale, *The Truth About 9-11 How Jewish Manipulation Killed Thousands*, Creativity Publications, Second Printing, 2002; Aydoğan Vatandaş, Mustafa Aydın, *Kod Adı Kılıçbalığı: 11 Eylül Senaryosu*, İstanbul, Karakutu Yay., 2005; Steve Smith, "Singing Our World into Existence: International Relations Theory and September 11", *International Studies Quarterly*, No. 48, 2004, s. 499–515. Ayrıca 11 Eylül saldırılarındaki faili sorgulayan belgeseller de hazırlanmıştır: http://loosechange911.com/.

İslâmofobi veya anti-İslâmizm bir karşıtlığı ifade etmesi bakımından birçokları tarafından anti-semitizme ve Yahudi karşıtlığına benzetilse de[74] yukarıda ifade ettiğimiz hususlar, anti-semitizm (Yahudi karşıtlığı) kavramlarında mevcut değildir. Anti-semitizmde ve Yahudi karşıtlığında karşıtlık Yahudi'yedir. Bu açıdan ele aldığımızda İslâmofobi veya anti-İslâmizm, *öteki* olarak Müslümanlar yerine bir zihniyet olarak İslâm'ı gören ABD'nin *öteki*ye yaklaşımını gösterir ki, ABD'nin *öteki*ye bu şekilde yaklaşımının, Batı üst biriminin geleneksel Avrupalı temsilcilerinden farkını da ortaya koymaktadır.[75]

Yahudi karşıtlığı, sadece Avrupa'da yaşayan ve içinde bulunduğu toplumun bir parçası olan Yahudilere karşı olma durumunu ifade etmiştir. Oysa İslâm karşıtlığı, Avrupa'da ve Amerika'da yaşayan Müslümanlara karşı olmaktan ibaret sayılamaz. İslâm her ne kadar bir üst birim olarak büyük ve güçlü bir temsilciye sahip değilse de uluslararası sistemde Batı üst biriminin *öteki*si olarak durmaktadır. Bu bağlamda İslâm'ın Batı üst biriminin *kendi* bilincine ve zihniyetine *öteki* olmasını ifade etmesi bakımından İslâmofobi kavramı, Batı üst biriminin *öteki*ye yaklaşım siyasetinin ürünü olması hasebiyle kurgusaldır, fakat bununla beraber gerçeği yansıtan bir kavramdır. Yani gerçekten *öteki*nin Müslümanlar değil de İslâm olduğunu dışa vurur.[76]

---

74 Anti-İslâmizm/İslâmofobi ile anti-semitizm karşılaştırması için bkz: Özcan Hıdır, "Anti-İslâmizm ve Anti-Semitizm: Tarihsel ve Kavramsal Farklılıklar ve Benzerlikler", Kadir Canatan, Özcan Hıdır (Ed.), *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ankara, Eskiyeni Yay., 2007, s. 63-99; Matti Bunzl, "Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe", *American Ethnologist*, Vol. 32, No. 4 (November 2005), s. 499-508; Andre Gingrich, "Anthropological Analyses of Islamophobia and Anti-Semitism in Europe", *American Ethnologist*, Vol. 32, No. 4 (November 2005), s. 513-515.

75 Amerika'nın ö*teki*ye (İslâm'a) yaklaşımı, Avrupalı devletlerin *öteki*ye yaklaşımından farklılık göstermektedir. Şöyle ki, ABD, *öteki* olarak İslâm'ı gördüğünü açıkça beyan etmekte ve hem bir zihniyet hem de bir din olan İslâm'ın yapısını değiştirerek, *kendi* bilinci oluşturma kabiliyetinden mahrum bırakmayı amaçlamaktadır. Mesela Orta Doğu'daki uygulamalarında, bir taraftan bölgedeki insanlara "özgürlük" getireceğini iddia ederek "Daha önce büyük güçlerin sömürdüğü bölgeyi biz demokratlaştırmak ve çağdaşlaştırmak istiyoruz" derken, diğer taraftan liberal-kapitalizmi ve Batı'ya ait hayat tarzını cazip kılmaya çalışarak Müslümanları İslâm'dan ayırmaya çalışmak yerine, İslâm'ı "ılımlılaştırarak" zararsız hâle getirmeyi hedeflemektedir. Avrupalıların *öteki*ye yaklaşımı ile belirlenen ve yaşanan dönemi modern, Amerika'nın *öteki*ye yaklaşımındaki farklılığı ortaya koyan ve bu doğrultuda yaşanan dönemi ise post-modern dönem olarak adlandırmak mümkündür. Zira bu şekildeki adlandırma, aynı zamanda modern ile post-modern mefhumları arasındaki farklılığı, zihniyet perspektifinden de ortaya koymuş olacaktır. Bkz: Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 308-310.

76 "İslâmofobi, Batı üst biriminin geleneksel/kadim *öteki* algılamasının yeniden adlandırılmış hâlidir." Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 306.

Öteki tanımlanırken iki kavram vurgulanmıştır. Birincisi 'radikal İslâm' ve ikincisi de terörizmdir. Bu kavramlardan birincisi *kurgusal öteki*'yi anlatmak bakımından çok önemlidir. Zira İslâm'ın radikali ile ne kastedildiğini anlamak mümkün değildir. İslâm'a bağlılığın veya inancın tutuculuğundan/radikalliğinden söz edilebilse bile İslâm'ın kendi tutuculuğundan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple, radikalliğinden bahsedilmesi gereken İslâm değil Müslüman olmalıdır. Bununla beraber, radikal bir İslâm olduğu iddiası veya kurgusu, sadece ılımlı İslâm gibi İslâm'ın radikal olmayan çeşitlerinin de olduğunu ileri sürmek gibi başka bir kurgunun önünü açmak için yapılmış olmalıdır.

Bir dinin farklı algılamalarından/yorumlarından biri diğerlerine nazaran bazı konularda daha fazla bağlılığı veya tavizsiz (katı) olmayı öngörüyor olabilir. Lâkin böyle öngörüsü olan algılamanın/yorumun tabiatıyla bir adı olacaktır. Umumiyetle mezhepleşmeye (bir mezhep olarak adlandırılmaya) yol açmış bu tür farklı algılamaların/yorumların olduğu ve bazı konulardaki tutuculuğu İslâm'ın diğer mezheplerine göre daha fazla olan mezheplerinin olduğu söylenebilir.[77] Ancak unutulmamalıdır ki, bir vâkıa olan böyle farklılaşmaların muhakkak surette adı vardır. Adının olmaması ise var olmadığını gösterir ki, radikal İslâm tam da böyle bir durumdur. İslâm'ın radikalliği söz konusu edilemez. Kastedilmek istenen, kendi içinde diğer bir koluna nazaran daha radikal tarafları olan bir İslâm anlayışı ise, bu kolun daha önce adının koyulmuş olması gerekirdi. Oysa bize göre *öteki* kurgulamasının bir parçası olan bu adlandırma, bir yanlışlık yapıldığı hüsn-ü zannıyla değerlendirilse dahi, radikal tutumları olan ve kendilerinin Müslüman olduğunu söyleyen bir topluluğu kastetmek maksadıyla o topluluğun adını vererek, eğer yeni zuhur eden bir topluluk ise yeni bir ad koyarak hatta mümkünse kendilerinin çağırılmak istediği ad kullanılarak anılması gerekirdi.[78]

Öteki tanımlamasında vurgulanan ikinci kavram ise 'terörizm'dir. Tanımı konusunda mutabakat temin edilememiş olan terörizm, 11 Eylül sonrasında yürütüleceği ilan edilen Haçlı Seferi'nin sebebi sayılmış ve bu Haçlı Seferi'nin hedefine koyulan İslâm'ın bir niteliği olarak gösterilmiştir. Yine bu konuda ileri sürülen spekülatif düşünceler üzerinde durmaksızın, meselenin diğer yönüne bakabilmek uluslararası sistem itibariyle önemli olacaktır. Terörizm adlandırmasının ehemmiyeti, uluslararası sistemin ana ekseni olan *kendi-öteki* çatışmasında zaman zaman görülebildiğini ifade ettiğimiz işbirliği durumunun 11 Eylül sonrasında belirmesine kaynaklık etmesindendir. Şöyle ki, 11 Eylül'ün hemen ar-

---

77 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yay., 2006, s. 15.

78 Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, s. 304-305.

dından uluslararası terörizmle mücadele adı altında Batı üst birimi ile İslâm'ın[79] işbirliği yapmış olması, adlandırmanın terörizm şeklinde olmasından kaynaklanmıştır.

5. Aydınlıktan Aydınlanmaya: Orta Asya'da İslâm'ın Temsilden Fobiye Dönüşümü

Modern uluslararası ilişkiler sisteminin inşasında, yapılan inşaatın maliyetini karşılayan sömürgecilik, bütün dünyada aynı şekilde işletilmiştir. Bu sebeple, Güney Amerika'da uygulanan sömürgecilik politikası, hangi bölgenin sömürüldüğü fark etmeksizin Afrika'dakinden veya Orta Asya'dakinden farksızdır. Aynı kurgusallığa sahip anlayıştan kaynaklandığı için hangi devletin sömürdüğü de önemsizdir.

Bağımsızlıktan çok önce İspanya ve Portekiz'in mirasına konan İngiltere, diplomasi oyunları, bankacıların sömürü gücü ve tüccarların dolandırma yetenekleriyle, geçen yüzyıl boyunca bu yapıyı köklü biçimde yerleştirdi. "bizim için vatan Amerika'dır" demişti Bolivar, ancak Büyük Kolombiya beş ülkeye bölündü ve kurtarıcı yenildi. Bolivar, General Urdaneta'ya, "Asla mutlu olamayacağız, asla!" demişti. Buenos Aires'in ihanetine uğrayan San Martin madalyalarını söküp atmış, askerlerine Amerikalılar diyen Artigas ise, Paraguay'da sürgünde ölmüştü tek başına. Rio de la Plata valiliği dört ayrı parçaya bölünmüştü. Orta Amerika Federal Cumhuriyeti'nin kurucusu Francisco de Morazan, kurşuna dizilerek öldürülmüştü. Beş parçaya bölünen Orta Amerika'ya, 1903'te, Teddy Roosevelt'in Kolombiya'dan ayırdığı Panama da eklenecekti.

Sonuç açıktır: Bugün çokuluslu şirketlerin her biri, sınırlarla paramparça olmuş, iletişimden yoksun Latin Amerika'dan daha fazla birlik duygusu içinde çalışır.[80]

Güney Amerika'da ABD veya İngiltere'nin yaptıkları ve kurguladıkları ile Orta Asya'da Rusların yaptığı neredeyse teferruatlarına kadar aynıdır. Kolay sömürebilmek ve sömürünün devamlılığını sağlayabilmek için evvelâ parçalara ayırmak, ardından da yapay değerler oluşturmak suretiyle uzun bir süre birbirleriyle anlaşabilme ve sömürene/sömürülmeye başkaldırma ihtimalini ortadan kaldırmak temel strateji olmuştur. Galeano onun için, "Gerçeğin ne olduğuna bakmadan onu değiştirmenin sihirli bir yolu yok. Latin Amerika'daki sorun bu. Onu göremiyoruz, kendimize körüz, çünkü kendimize başkalarının gözüyle bakmaya şartlandırılmışız" diyordu.

---

[79] Elbette buradaki İslâm'dan kasıt, bir üst birim olarak temsil kabiliyetinden yoksun olması hasebiyle belli başlı Müslüman (halkının çoğu Müslüman) devletler ve onların tutumudur.

[80] Eduardo Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, çev. Atilla Tokatlı, Roza Hakmen, İstanbul, Çitlenbik Yay., 2006, s. 328-329.

Sömürgeciler, bir taraftan sömürüyü ve sömürgeciyi güçlü göstermenin yanı sıra neredeyse kendilerini sömürülen toplumlara dost gösteren yapay değerler oluştururken[81], diğer taraftan sömürülen toplumun kendi değerlerini unutturmak için bu değerleri kötü göstermiş ve nihayetinde bu toplumlar kendilerini sömürgecinin bakışıyla görecek, onların tanımlamalarına göre tanıyacak hâle getirilmiştir. Öyle ki, uzun zaman sonra anladıkları bu duruma ilişkin ancak, "aptallığa oldukça benzeyen bir suskunluk içindeydik"[82] diyebilmekteydiler.

Sömürgecilik dönemlerine ait, sömürülen toplumları tanımlamaya yönelik çalışmaların ve bu doğrultuda yapılan yorumların hep tek taraflı (sömürenler lehine) olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Amerika'nın keşfini, *öteki* meselesi bağlamında inceleyen Todorov'un[83], istilacıların yerlilere yaklaşımının bir nesneden farksız olduğuna, dolayısıyla da bu dönemin analizini yapmak için kullanılabilecek mevcut kaynakların/belgelerin öznelliğine ilişkin hatırlatması fevkalade önemlidir. Zira elimizde, misyoner istilacılar tarafından yazılan ve tamamen tek taraflı olan bu yazıları karşılaştırabileceğimiz, yerlilerin düşüncelerini ve tecrübelerini anlattıkları hiçbir belge ve kayıt bulunmamaktadır. O zamandan

---

81 Bu durum sadece belli bölgelerde ve toplumda olmadığı gibi, kısa süreli veya dönemsel de olmamıştır. Hem dünya çapında aynı yöntemler uygulanmış hem de uzun vadeli politikalar şeklinde yürütülmüştür. "Beylikten devlete, devletten imparatorluğa geçiş sürecini tamamlayarak gücünün zirvesine ulaşan Osmanlı İmparatorluğu, Kanunî döneminin ortalarından bilhassa III. Murad (1574-1595)'dan itibaren 18. asrın sonuna kadar süren bir çözülme sürecine girmiştir. Bu modernite/batılılaşma sürecinde, Karlofça (1699)'dan sonra ülkenin üzerine çöken kâbus ortamında bir lâlenin ömrü gibi kısa bir süre devam eden Lâle Devri önemli bir dönüm noktasıdır. Tanzimat ise, bu sürecin ulaştığı sonucu ve başlayan yeni bir dönemi ifade eder. Orta Asya Türkleri için de bu asır, adım adım Rus işgaline doğru giden bir dönemin başlangıcı olmuştur." Osman Horata, "Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lâle Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı", *Türkler*, Cilt 11, s. 573.

"Osmanlı'daki zihniyet değişiminde, Batılı ülkelerle artan ilişkilerin ve kurulan elçiliklerin özel bir önemi vardır. Elçiliklerde seküler bir anlayışla kendisini yetiştirmeye başlayan Osmanlı aydınları, modernleşme eğilimini besleyen temel kaynak olmuştur. Paris'e 1720/21'de elçi olarak gönderilen Yirmi sekiz Mehmed Çelebi'nin sefaretnamesi, zihniyet dünyasındaki değişimi/çözülüşü göstermesi bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu eserde olduğu kadar, daha önce hiç bir eserde Batı kültür ve medeniyetine duyulan hayranlık ifade edilmemiştir. Yönetim kesiminde kendisini hissettirmeye başlayan modernite/batılılaşma eğilimi, öncelikle savunma alanında kendisini göstermiş; bu eğilim saray, ordu ve resmî kurumlardan başlayarak, başta mimari olmak üzere, musiki, tezyinat, giyim-kuşam ve hayat tarzını da etkilemeye başlamıştır." *A.g.e.*, s. 575.

82 Koruyucu Cunta'nın Başkaldırı Bildirisi, La Paz, 16 Temmuz 1809. Eduardo Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, s. 11.

83 Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Fransızca'dan çev. Richard Howard, University of Oklahoma Press, New York, 1999.

günümüze kalan nesnel kalıntılar ise, yerlilerin hayat tarzlarını ve inançlarını, nesneleri değerlendirircesine[84] ele almıştır.[85]

Bu şekilde yürütülen sömürgecilikle birlikte güç kazanan ve güç kazandıkça evrenselleşen Batılı paradigmanın pratikteki yansıması olan emperyalist politikaların en önemli emsallerinden biri Rusya'nın Orta Asya'daki uygulamaları olmuştur.[86] Aydınlanma'nın kendisine sirayetinden itibaren Batılı paradigmayı tamamen benimseyen Rusya, Avrupalı devletlerle aynı şekilde davranmış ve kendi hâkimiyet alanında, sahip olduğu paradigmayı (zihniyeti) benimsetmek için bütün vasıtaları kullanmıştır.[87]

Rusya'nın içinde yer aldığı paradigmayı ne kadar benimsediğini ve bunu resmen ifade ettiğini göstermesi bakımından meşhur Gorçakov Deklarasyonu önemli bir örnektir. Zira Rusya, Asya'da yayılış sebeplerini hariciye vekili Prens Gorçakov vasıtasıyla dünya kamuoyuna 3 Aralık 1864'te şöyle açıklamıştır:

Rusya'nın Orta Asya'da karşılaştığı durum, hiçbir sosyal organizasyonu olmayan, yarı-vahşi ve göçebe halklar karşısındaki bütün medenî devletlerin problemleriyle aynıdır. Bu tip durumlarda daha medenî olan devletler kendi sınırlarını ve menfaatlerini müdafaa etmek zorunda kalmışlardır. Hudut bölgesinde huzursuzluğu yaratan gruplar cezalandırıldıktan sonra kuvvetlerimizi geri çekmek mümkün olmamıştır. Verilen ceza çabuk unutulmuş ve geri çekilmemiz bir nevi zayıflık addedilmiştir. Çünkü Asyalılar, görünür ve hissedilir kaba kuvvetin haricinde hiçbir şeye hürmet göstermemişlerdir. Onun içindir ki, biz iki seçenekten birini seçmek durumunda kaldık: Ya verdiğimiz bütün emekler, elde ettiğimiz ticarî menfaatler ve sınır boylarında kurduğumuz emniyet tertibatlarını unutup her şeyden vazgeçecektik veya bu vahşi Orta Asya memleketlerinin derinliklerine yürüyecektik. Rusya bu ikinci şıkkı tercih mecburiyetinde kaldı,

---

84 Batı rasyonalitesi ve *öteki* hakkındaki antropolojik tartışmalar için bkz.: Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*, London, Routledge, 1985; Martin Hollis ve Steven Lukes (ed.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982; J. P. S. Uberoi, *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist,* Delhi, Oxford University Press, 1984.

85 Bkz: Ali Akay, "Ötekinin Sorunsallaştırılması", *500. Yılında Amerika*, Recep Ertürk, Hayati Tüfekçioğlu (Ed.), Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s. 103-113.

86 Bu dönemde Batılı devletler Sovyetler Birliği'ni *öteki* olarak göstermelerine rağmen, Rusların Orta Asya'daki uygulamalarını beğeni ile anlatan ve onaylayan haberlerin/yazıların İngiliz ve Fransız basınında yer alması önemli bir göstergedir. Bkz: Will Myer, *Islam and Colonialism, Western Perspectives on Soviet Asia*, Routledge Curzon, London, 2002.

87 Rusların, Türkmenlerle yaptığı Göktepe Savaşı devam ederken, 10 Mayıs 1880 tarihinde hazırladığı antlaşma metninde yer alan, "Bütün tarihî belgeler, el yazmalar ve kitaplar Ruslara teslim edilecek" hükmü, doğrudan fikrî yapıyı hedef alan ve zihniyet değiştirme/dönüştürme amacını ortaya koymaktadır. Hazırlanan antlaşma metni hakkında bkz: Baymirza Hayit, *Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1995, s. 109.

tıpkı Amerika Birleşik Devletleri'nin Kuzey Amerika'da, İngiltere'nin Hindistan'da, Fransa'nın Cezayir'de ve Hollanda'nın kolonilerinde yaptıkları gibi.[88]

Siyasî tarihe "Büyük Oyun" adıyla geçen, Orta Asya bölgesi üzerinde İngilizlerle giriştikleri rekabette, sömürgecilik döneminin sömürgeyi metropolden yönetme (kolonyal yönetim) sistemine karşı, gücünü Orta Asya bölgesini doğrudan ülke sınırlarına katma imkânını kullanabilmenin avantajından alarak galip gelen Ruslar, sonraki dönemde hem sömürgeci yöntemlerini hem de imparatorluk (birleşik sınırlar içinde/tek ülkede doğrudan yönetim) yöntemlerini kullanabilmiştir. Bir taraftan sömürgeci devletlerin (başta İngiltere ve Fransa olmak üzere) sömürge bölgelerinde belirledikleri gibi, istendiği zaman çatışma çıkarabilmek veya bölmek için elverişli ihtilaflara dayalı sınırlar çizerken, diğer taraftan sınırın yapaylığından daha öte, hiçbir geçmişi ve dayanağı olmayan devletler inşa edebilmiştir. Bir taraftan çok büyük miktarlarda halk kitlelerini kendi topraklarından alıp ülke sınırları içinde başka bir bölgeye göç ettirebilirken/sürebilirken, diğer taraftan bir bölgede üretimi yapılan herhangi bir ürünün (tarım ürününden tabii kaynaklara kadar) işlenmesi için gereken fabrikaları başka bir bölgede kurarak birbirine ve daha önemlisi Moskova'ya bağımlı kılabilmiştir.[89]

Çarlık döneminde işgal edilen Orta Asya'daki Müslüman-Türk halklara da dünyanın diğer bölgelerindeki sömürülen halklara yapıldığı gibi, kendi gelenek-lerinin ve inançlarının gelişmelerine ve refaha ermelerine engel olduğu söylenirken, ilerleyebilmeleri için medenileşmeleri ve Batılı değerleri benimsemeleri (Batılılaşmaları) gerektiği anlatılmıştır.[90] Diğer taraftan, emperyalizm eleştirisi ile yönetime gelen sosyalist-komünistlerin (Bolşevikler) de yaptıkları Batılı paradigma dairesinin dışında değildir. Kendileri milliyetçiliğe karşı olmalarına rağmen, Orta Asya Müslüman-Türk halklarını milliyetçiliğe sevk ederek mikro milliyetçilik esasına dayalı ayrılık unsurları oluşturmuştur. Sonra da bu unsurları parçalara ayırmak suretiyle kendisine bağlamış ve yönetilmelerini kolaylaştırmıştır.

---

88 Deklarasyonunun tam metni için bkz: *Correspondence, from 1864 to 1881, Respecting the Movemets of Russia in Central Asia and her Relations with Afghanistan*, Great Britain, Foreign Office, 65/1150, 1882, s. 2-5.

89 Muhammet Savaş Kafkasyalı, Raşid Tacibayev, "Tacikistan: Kurgusal Kuruluştan Kurgusal Politikalara", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,* XII/1 (Yaz 2012), s. 240. (239-266)

90 Orta Asya'nın işgali sırasında Rusya Dışişleri Bakanı A. M. Gorçakov yayımladığı meşhur genelgesinde, "Türkistan denen vahşi bölgeye medeniyet götürdüklerini ve onlara kervana saldırma yerine ticaret yapmayı öğreteceklerini" söylüyordu ["Прошлое Казахстана", Алма-Ата-Москва, 1936г. стр.114-117]. Yine aynı dönemde, Saint Petersburg İmparatorluk Üniversitesi'nin profesörü F. F. Martens de, "vahşi halkların gelişmiş halklar ailesinin üyesi olabilmesi için olgunlaşması gerektiğini" dile getiriyordu. Русские военные историки XIX в. о причинах и мотивах движения России на восток (в Среднюю Азию и Южный Казахстан) *http://kungrad.com/history/st/rushis/*.



1917'de Çarlık idaresini deviren Bolşevikler Orta Asya'da Batı düşüncesi temelinde millî devletler oluşturma sürecini başlatmıştır. Orta Asya'da ulus-devletler kurmak isteyen Bolşevikler, ilk aşamada Haziran 1920'de Türkistan'ı Uzbekiya, Kırgizya[91] ve Turkmeniya olarak üç parçaya ayırmak için karar almıştır.[92] Bunların arasında Tacik ve Kırgız (Kara Kırgızlar) unsurlar veya devletler yoktur.[93] Daha sonraki dönemde ise, bölge Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Tacikistan olmak üzere aynen Orta Amerika'da yapıldığı gibi beşe bölünmüştür.[94]

Modern uluslararası sistemin kurgusallığı ve "yaratılan tanrı"nın sistemi perspektifinden bakıldığında, hem Çarlık Rusya'sının doğrudan Avrupa'dan aldığı Aydınlanma düşüncesi[95] ışığında bölgedeki İslâm inancını ve Türk kültürünü köhnemiş, ilerlemenin, medenileşmenin önündeki en büyük engel olarak göstermesi hem de Sovyetler Birliği döneminde uygulanan komünistleştirme ve dinsizleştirme politikaları çerçevesinde geleneğe dair ne varsa ortadan kaldırma uygulamaları, farklı ideolojik yapılanmalara rağmen aynı sistemin dışına nasıl çıkılmadığını göstermektedir.[96] Bu durumun sebebi iki yönlüdür: Birincisi farklı ideolojilerin veya ideolojik yapılanmaların esasında aynı olduğu ve Aydınlanma'nın ürünü olduğu gerçeğidir.[97]

---

91 Çarlık Rusya'sı Kazakları Kırgız-Kaysak, Kırgızları ise Kara Kırgız olarak adlandırmıştır. Bkz: N. İ. Grodekov, Kirgizi i karakirgizi Sır-Darynskoy oblasty, Yuridicheskiy bıt. C. 1. Tashkent, 1889. s. 2-5.

92 S. N. Abaşin, Zarojdeniya i sovremennoyoe sostoyaniye sredneaziatskih nastionalizmov, http://www.analitika.org/article.php?story=2005/11/23/015600237

93 Erkin Rahmonov, *K voprosu o vzaimootnosheniyah mejdu Tadjikistanom i Uzbekistanom*, 22.11.2005. www.analitika.org/article.php?story=20051122015128161.mht

94 "Yaratılan tanrı" anlayışına sahip modern uluslararası sistemi kontrol edenlerin sık sık başvurduğu, aynı zihniyete sahip olan bir bütünü parçalara ayırmak ve bu parçalar için yapay değerler inşa etmek suretiyle dost-düşman algılarını değiştirerek birbirleriyle mücadele etmesini sağlama yöntemi, Çin satrancının bir özelliğine benzetilebilir. Çin satrancında, bizim bildiğimiz satrançtan farklı olarak, oyuncu ele geçirdiği rakibe ait taşı oyunun dışına çıkarmayıp, oyun dâhilinde ve kendi taşı olarak kullanabilmektedir. Bütün hâlindeki bir toplumu önce bölünen ve ardından birbirinden farklı değerlerin bağlısı yapıp birbirleriyle çatıştıran bir yapı, bir bölgeyi fethedip yönetenden daha başarılı bir yöntem uygulayabilmiş sayılacaktır.

95 Din ve tanrı anlayışının tarih boyunca nasıl bir seyir izlediği ve Aydınlanma'nın tarihin devamlılığı içindeki bu seyri nasıl değiştirdiği hakkında bkz: Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, Ayraç Yay., 2008, s. 441-517.

96 Rusya'nın Orta Asya'yı işgal etmesinin ve medeniyet götürdüğünü iddia ettiği dönemin ardından Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla birlikte bölge hızla Sovyetleştirilmiş ve yoğun bir baskıyla komünistleştirme faaliyetlerine maruz kalmıştır. Bu dönemde, kısa bir süre önce kendilerine medeniyet getirdiğini iddia eden Ruslar, aynı medeniyet unsurlarının yanlış olduğunu ve komünist ideolojinin benimsenmesi gerektiğini söylemekteydi. Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", s. 41.

97 "Sosyalizm ve liberalizmin ortak köklerinin Aydınlanma'da olmasına ve teoride sebep ve süreç olarak bir düşünceyi paylaşmalarına rağmen sosyalizm, liberal piyasa toplumunun bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış ve endüstriyel kapitalizme bir alternatif sunma teşebbüsü olarak tanım-

İkincisi ise, ideolojik bir farklılık olsa da aynı sistemin ve paradigmanın içinde olmanın, sistemin yöntemlerini kullanmayı ve bu yöntemleri kullandıkça sistemi daha da kuvvetlendirmeyi beraberinde getirdiği gerçeğidir.

Bugün Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra beş müstakil cumhuriyet hâline gelen Orta Asya cumhuriyetleri, çok büyük ölçüde halklarının Müslüman olması ve post-modern uluslararası sistemin/"yaratılan tanrı" düzeninin *öteki*si olan İslâm dairesinde olmaları sebebiyle[98] küresel politikalar açısından en önemli bölgelerden biri durumundadır. Dolayısıyla İslâm dinine ve Müslümanlara yönelik politikaların ve uygulamaların da tabii hedefi olmaktadır. Uzun bir dönem boyunca İslâm'ın temsil edildiği, ilim, düşünce ve sanat alanında dünyaya ışık tutan eserlerin verildiği Orta Asya, köklü geçmişinin Batılı paradigma için tehlikeli bir geleceğe imkân verebileceği ihtimalinden ötürü daha da önemli sayılmaktadır.

Soğuk Savaş sonrasında, küresel hâkimiyet yani tekrar tek tanrılı bir düzen kurgusu doğrultusunda Orta Asya'daki Müslüman ülkeler, sosyalist-komünist ideolojinin yerini alan radikal İslâm (!) ve İslâmî terör (!) tehdidine karşı mücadelenin en önemli merkezleri hâline gelmiştir.[99] Bölge hem Afganistan, Pakistan ve İran gibi radikal İslâm adıyla tanımlanmış örgütlenmelerin merkezi durumundaki ülkelere yakınlığı ile hem de kendi bünyesinde ortaya çıkan (çıktığı iddia edilen) bir takım hareketler sebebiyle kısmen de olsa sahip olduğu zihniyet ile mücadele etmek[100] mecburiyetinde bırakılmıştır.[101]

---

lanmıştır". Andrew Heywood, *Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş*, çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan, Ankara, Adres Yay., 2007, s. 131. Sosyalizm ile kapitalizmin farksızlığını Dirlik de şöyle ifade etmiştir: "AvroAmerika hiyerarşisinin en tepesine yerleşerek insanlığa geleceğini gösterdi. Aynı ilkeye göre de dünyanın hartasını çizdi: Gelişmiş ve gelişmemiş ya da az gelişmiş (modern ve geleneksel veya ileri ve geri) olarak. Kendisinin bilgileri ve kurumları haritanın bir tarafından diğer tarafına nasıl geçileceğini gösteriyordu. Sosyalizm kapitalist modernitenin AvroAmerikan modeline bir vakit kafa tuttuysa da, bunu moderniteyi sorgulayarak değil, aksine daha iyi ve daha düzenli işlediğini iddia ettiği bir modernite adına yaptı. Lakin kapitalist modernitenin savunucularının ileri sürdükleri gibi, zamana mağlup oldu." Arif Dirlik, *Reconfiguring Modernity: From Modernization to Globalization*, Society for International Development, 2003, s. 18.

98 Orta Asya devletlerinin ehemmiyeti elbette sadece bu sebeple değildir, lâkin yazının perspektifi itibariyle bu yönden ehemmiyeti belirtilmektedir.

99 Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus, mevcut uluslararası sistemin belirleyicisi durumundaki ABD'nin modern Batılı paradigmanın esası olan reelpolitik bakımından da, Orta Asya'daki İslâm'ın varlığını, orta ve uzun vadede Rusya'ya ve Çin'e karşı önemli bir koz olarak kullanabileceğidir. Unutulmamalıdır ki, hem Rusya'nın hem de Çin'in Müslümanlar konusunda önemli hassasiyetleri vardır ve daha önemlisi her iki ülkedeki Müslüman toplumların aynı zamanda Türk olması sebebiyle ana bağlantısı Orta Asya'dır.

100 Kendi zihniyeti ile mücadele etme durumuna misal olarak, Özbekistan'da ve Tacikistan'da 18 yaşından küçüklerin camilere girmesinin yasaklanması verilebilir. "Tajikistan moves to ban adolescents from mosques", http://wwrn.org/articles/35599/?place=caucasus (01.08.2011);



Modern uluslararası sistem içinde yer alan ve sistemin işleyişine mugayir herhangi bir tutum sergilemeyen, hatta tutum seviyesine ulaşmamış fikirler bile ortaya atmayan Orta Asya devletleri, her ne kadar kendilerini sistem dâhillinde yavaş yavaş geliştirmeye ve kalkındırmaya çalışsalar da, sistem tarafından sahip oldukları zihniyet potansiyeli sebebiyle ötekileştirilmiş ve bu anlamda hedefe oturtulmuş durumdadır. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, modern uluslararası sisteme göre, daha da önemlisi küresel hâkimiyet için kurgulanan "tek tanrılı düzen" açısından tehdit Müslümanlar değil bizatihi İslâm'ın kendisidir ve bu sebeple Orta Asya Müslüman-Türk toplumları/devletleri, inançları ve sahip oldukları köklü zihniyet geçmişi ile potansiyel olarak en yakın tehdit unsurlarından görülmektedir.

Sonuç

Aydınlanma düşüncesinin Rusya tarafından benimsenmesi, Rus Aydınlanmasının ise Orta Asya Müslüman Türk toplumlarına büyük bir baskıyla dayatılması neticesinde ortaya çıkan, kendi geçmişinden ve değerlerinden uzaklaşıp kurtuluşu başkalaşmakta gören bir anlayışın doğması, küresel ölçekte yaşanan bir değişimin/dönüşümün bölgesel yansımasıydı aynı zamanda. "Yaratan Tanrı"yı dışlayıp esasında tanrısız fakat çok "yaratılan tanrı"lı bir düzen kurgulayan modern Batılı paradigma, bu dönemde uydurulmuş, bir sözde Kazak atasözündeki manada tezahür etmiştir: "Quday kögin biylesin jerime meniñ tiymesin".[102]

Bir zamanlar, dünyanın en büyük âlimlerini, fikir adamlarını ve sanatkârlarını yetiştiren, bu hâliyle bütün dünyaya ışık tutan Orta Asya, evvelâ sahip olduğu değerlerin ve *kendi* bilincinin bu ışığın kaynağı olduğu hakikatini yitirmiş ve ardından da bu değerlerin kendisini karanlığa sürüklediğine inandırılmıştır. Mâturîdî'lerin, Harezmî'lerin, Farabî'lerin, Birunî'lerin, Hoca Ahmet Yesevî'lerin, Uluğ Bey'lerin, Fahreddin Râzî'lerin ve daha nicelerinin ilhamını inancından ve kendi değerlerinden alarak yetiştiği Orta Asya'daki Müslüman Türk toplumlar ve bu toplumların aydınları, bu kurgu neticesinde kendi değerlerinin gerilemeye ve karanlığa sebep olduğunu düşünmüştür. Bir kez karanlıkta olduğu ve bu karanlığın kendi değerleri sebebiyle olduğuna inanınca[103], medenileşmek ve karanlıktan kurtulmak için Aydınlanma'ya sarılmak beraberinde gel-

---

"Tajik Children Banned From Mosques", www.onİslâm.net/english/news/asia-pacific/452698-tajik-children-banned-from-mosques.html (01.08.2011); "Özbekistan'da Ramazan Yasakları", www.dusuncegundem.com/content/view/561/29/.

101 Muhammet Savaş Kafkasyalı, "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", s. 43.

102 "Tanrı göğü yönetsin, benim yerime karışmasın" anlamına gelmektedir. Аян Нысаналин (Құрастырған), *Қазақтьтң Мақал-Мәтелдері*, Алматы, ҚазАкпарат, 2004, c. 186.

103 Kendisini unutmayı ve kendisine yabancılaşmayı belki de en güzel ifade eden benzetme artık çok yaygın olarak kullanılan, Cengiz Aytmatov'un "*Gün Olur Asra Bedel*" romanındaki "mankurt"tur.

miştir. Tıpkı dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi. Zaten Batılı paradigmanın, "yaratılan tanrı" düzeninin evrenselleşmesi ve uluslararası sistem hâline gelmesi ve işlemesi, toplumların bayraklarına kadar yansı(tıl)ması[104] sayesinde mümkün olmuştur.

Modern ve "çok tanrılı" uluslararası sistem, bazen zorla ve bazen de rızayla yürütülürken, sistemi kontrol eden ve yürüten ve bu anlamda Batılı paradigmanın (zihniyetin) temsilcisi durumundakiler, kurguladıkları sistemi bütün dünyaya benimsetmeyi başarmış oldukları gerçeğinden hareketle küresel bir hâkimiyet inşasına girişmiştir. Küresel hâkimiyet, "çok tanrılı" düzenden tekrar "tek tanrılı" düzene geçiş anlamına geliyordu, fakat bu tanrı "Yaratan Tanrı" değil, "yaratılan tanrı" idi. Arzulanan "tek tanrılı" düzeni inşa etmek ve kabulünü temin etmek için gerekli olan değerlere dayanan evrensel medeniyetin benimsetilmesine yönelik ise küreselleşme adı altında bir mecburiyet kurgusu oluşturulmuştur. Karşı koymanın mümkün olmadığına ve ayak uydurmanın kaçınılmaz olduğuna inandırılan toplumlara, küreselleşme sürecinde, küresel hâkimiyet için gerekli olan değerleri yaşatacak ve yaygınlaştıracak bir hayat tarzı pazarlanmaya başlamıştır.

İşte "yaratılan tek tanrı" düzeninin temelini oluşturacak değerlerin küreselleşme ile evrenselleştirilmesinin karşısında duran ve başkaldırma potansiyeli çok yüksek olan değerler dizisine sadece İslâm sahip olduğu için, Soğuk Savaş'ın bitişiyle başlayan bu sürecin daha başında İslâm ötekileştirilmiş ve küresel hâkimiyeti inşa etmeye çalışanlar tarafından yeni düşman olarak ilan edilmiştir. Kendi kavramlarıyla, düşünceleriyle, politikalarıyla, stratejileriyle ve uygulamalarıyla, bir bütün olarak işleyen uluslararası sistemin, "tanrı" anlayışı ve kavramı perspektifinden değerlendirmesi yapıldığında, Batılı paradigmanın ve tanrısız bir düzen kurgusunun doğurduğu mahkûmiyet, sadece Orta Asya'da değil, dünyanın bütün bölgelerinde bu şekilde kendisini göstermektedir.

KAYNAKLAR

"Özbekistan'da Ramazan Yasakları",
www.dusuncegundem.com/content/view/561/29/.

"Tajik Children Banned From Mosques", www.onİslâm.net/english/news/asia-pacific/452698-tajik-children-banned-from-mosques.html

"Tajikistan moves to ban adolescents from mosques",
http://wwrn.org/articles/35599/?place=caucasus

[104] Brezilya'nın bayrağında bulunan kelimeler, Aydınlanmanın ve pozitivizmin esaslarıdır. Bu esasların (düzen ve ilerleme) Brezilya toplumunun bayrağında yer alması, Avrupalılar tarafından inşa edilen bir kurgunun, başka toplumlar tarafından ne ölçüde benimsediğini göstermesi bakımından fevkalâde mühim bir emsaldir.



"Прошлое Казахстана", Алма-Ата-Москва, 1936г. стр.114-117.

ABADAN, Yavuz, *Devlet Felsefesi: Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara, Ankara Üniversitesi S. B. F. Yay., 1959.

ABASHIN, S. N., Zarojdeniya i sovremennoyoe sostoyaniye sredneaziatskih nastionalizmov, http://www.analitika.org/article.php?story=2005/11/23/015600237

ACHARYA, Amitav, Barry BUZAN (Eds.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, London, New York, Routledge, 2010.

AKAY, Ali, "Ötekinin Sorunsallaştırılması", *500. Yılında Amerika*, Recep ERTÜRK, Hayati TÜFEKÇİOĞLU (Ed.), Bağlam Yay., İstanbul, 1994, s. 103-113.

ALBERT, Mathias, Gorm HARSTE, Heikki PATOMÄKI, Knud Erik JØRGENSEN, "Introduction: World State Futures", *Cooperation and Conflict*, June 2012, 47(2), s. 145-156.

ALTIZER, Thomas, "Theology and the Death of God", Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON (Eds.), *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, s. 95-111.

ANDERSON, Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London and New York, Verso, 2000, s. 128-142.

ARMSTRONG, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, Ayraç Yay., 2008.

ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Alemdar Korkmaz, İstanbul, Kırrmızı Yay., 2006.

ASCH, R., H. DUCHHARDT (Eds.), *Der Absolutismus - ein Mythos? Strukturwandel Monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca.1550–1700)*, Köln, Böhlau, 1996.

Augsburger Reichsabschied,

www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/lang Datensatz.php?urlID=739 &url_tabelle=tab_quelle.

AXTMANN, Roland, "'The Myth of 1648': Some Musings of a Sceptical Weberian Roland Axtmann", *International Politics*, 43, 2006, s. 519-525.

AYTMATOV, Cengiz, *Gün Olur Asra Bedel*, çev. Refik Özdek, İstanbul, Ötüken Yay.

BACIK, Gökhan, "Westfalyan Sistemin Direnişi: 11 Eylül ve Uluslararası Politika", *Uluslararası İlişkiler*, 3(10), Yaz 2006, s. 53-84.

BACIK, Gökhan, *Modern Uluslararası Sistem: Köken, Genişleme, Nedensellik*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2007.

BAUDRILLARD, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2003.

BAUDRILLARD, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2008.

BECK, UIrich, Wolfgang BONSS, Christoph LAU, "Theorie reflexiver Modernisierung: Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", Ulrich BECK, Wolfgang BONSS (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne*, Schurkampf, Frankfurt/Main, 2001.

BECK, Ulrich, *Was ist Globalisierung?*, Schurkampf, 4. Aufl., Frankfurt/Main, 1998.

BELL, Andrew, *A History of Feudalism: British and Continental*, London, Longman, Green, 1863.

BÉMONT, Charles, G. MONOD, *Medieval Europe: From 395 to 1270*, trans. Mary Sloan, New York, Henry Holt and Company, 1902.

BERLIN, Isaiah, *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, Ramin Jahanbegloo (Söyleşi), çev. Zeynel Kılınç, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2009.

BLOCH, Marc, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005.

BOCOCK, Robert, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 1997.

BODIN, Jean, *Six Books of the Commonwealth*, trans. M. J. Tooley, Oxford, Basil Blackwell, 1955, s. 40-51.

BOISSONNADE, Prosper, *Life and Work in Medieval Europe: Fifth to Fifteenth Centuries*, trans. Eileen Edna Power, London, Routledge & Kegan Paul, 1949.

BROWN, Elizabeth A. R., "The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe", *The American Historical Review*, 79(4), 1974, s. 1063–1088.

BUNZL, Matti, "Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe", *American Ethnologist*, Vol. 32, No. 4 (November 2005), s. 499-508.

CANATAN, Kadir, Özcan HIDIR (Ed.), *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ankara, Eskiyeni Yay., 2007.

Correspondence, from 1864 to 1881, Respecting the Movemets of Russia in Central Asia and her Relations with Afghanistan, Great Britain, Foreign Office, 65/1150, 1882.

DAVIS, H. W. C., *Medieval Europe*, London, Williams and Norgate, 1927.

DAVIS, Philip J., Reuben HERSH, *Matematiğin Seyir Defteri*, çev. Ender Abadoğlu, Ankara, Doruk Yay., 2002.

David Rothkopf, *Superclass: The Global Power Elite and the World They are Making*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.

DAVUTOĞLU, Ahmet, "The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order", *Perceptions*, 2(4), December 1997-February 1998.

DAVUTOĞLU, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1993.

DE MESQUITA, Bruce Bueno, "Popes, Kings and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", *International Studies Review*, 2(2), 2000, s. 93-118.

DİRLİK, Arif, *Reconfiguring Modernity: From Modernization to Globalization*, Society for International Development, 2003.

DOEHRING, Karl, *Genel Devlet Kuramı*, çev. Ahmet Mumcu, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 2002.

DOĞAN, İlyas, *Parçalayan Küreselleşme: Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme Çağında Uluslararası Sistem*, Ankara, Yetkin Yay., 2006.

DUBBY, Georges, *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, trans. Howard B. Clarke, New York, Cornell University Press, 1974.

EROĞUL, Cem, *Devlet Nedir*, İmge Yayınları, Ankara, 1990.

FEATHERSTONE, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.

FINER, Samuel E., "State and Nation Building in Europe: The Role of the Military", Charles TILLY (ed.), *The Formation of National State in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975, s. 84-163.

FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev: Zülfü Dicleli, 2. Baskı, Gün Yay., İstanbul, 1999.

GALEANO, Eduardo, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, çev. Atilla Tokatlı, Roza Hakmen, İstanbul, Çitlenbik Yay., 2006.

GANSHOF, François Louis, *Feudalism,* trans. Philip Grierson, London, Longmans, 1960.

GARDNER, Richard N., "The Hard Road to World Order", *Foreign Affairs*, April 1974, 52(3), s. 556-576.

GILPIN, Robert, *War and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

GINGRICH, Andre, "Anthropological Analyses of Islamophobia and Anti-Semitism in Europe", *American Ethnologist*, Vol. 32, No. 4 (November 2005), s. 513-515.

GRABER, Robert Bates, "Is a World State Just a Matter of Time? A Population-Pressure Alternative", *Cross-Cultural Research*, May 2004, 38(2), s. 147-161.

GRAY, John, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2003.

GRODEKOV, N. İ., Kirgizi i karakirgizi Sır-Darynskoy oblasty, Yuridicheskiy bıt. C. 1. Tashkent, 1889.

GROSS, Leo, "The Peace of Westphalia, 1648-1948", *The American Journal of International Law*, 42(1), January 1948, s. 20-41.

GÜR, Bekir S., "Matematik Felsefesine Giriş", Bekir S. GÜR (Ed.), *Matematik Felsefesi*, Ankara, Orient Yay., 2004.

HALE, Matt, *The Truth About 9-11 How Jewish Manipulation Killed Thousands*, Creativity Publications, Second Printing, 2002.

HAMILTON, William, "The Death of God Theologies Today", Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON (Eds.), *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, s. 23-50.

HAVIGHURST, Alfred F. (Ed.), *The Pirene Thesis: Analysis, Criticism and Revision*, Boston, D. C. Heath and Comp., 1958.

HAYİT, Baymirza, *Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1995.

HEATON, Herbert, *Avrupa İktisat Tarihi I-II*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Osman Aydoğuş, Ankara, Teori Yay., 1985.

HEIDEGGER, Martin, "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'", Martin HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York, London, Garland Publishing Inc., 1977, s. 53-114.

HERLIHY, David (Ed.), *The History of Feudalism*, New York, Prometheus Books, 1979.

HERSH, Reuben, *What is Mathematics, Really?*, New York, Oxford University Press, 1997.

HEYWOOD, Andrew, *Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş*, çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan, Ankara, Adres Yay., 2007.

HODGES, Richard, *Dark Age Economics*, London, Duckworth, 1982.

HOLLIS, Martin ve Steven LUKES (ed.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982.

HORATA, Osman, "Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lâle Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı", *Türkler*, Cilt 11, s. 573-592.

HUGHES, William, "World state? Let's Have More Cheeses and Fewer Bureaucrats", *Financial Times*, October 13, 2012.

İŞCAN, Mehmet Zeki, *Selefilik: İslâmi Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, Kitap Yay., 2006.

JACKSON, Robert, "Sovereignty in World Politics: A Glance at the Conceptual and Historical Landcape", *Political Studies*, 47(3), 1999, s. 431-456.

JESSOP, Bob, "Obstacles to a World State in the Shadow of the World Market", *Cooperation and Conflict*, June 2012, 47(2), s. 200-219.

JOHNSON, Amber Lynn, "Why Not to Expect a 'World State'", *Cross-Cultural Research*, May 2004, 38(2), s. 119-132.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, "Bir Barış ve Bir Savaş", *Palandöken*, 20 Aralık 1999.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, "Orta Asya'da Güç ve Zihniyet", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Türkistan, Ankara, 2012, s. 15-52.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, "Orta Asya'dan Bakarak Küreselleşmeyi Yeniden Düşünmek", *Türkoloji*, Sayı 5(55), Eylül-Ekim 2011, s. 81-92.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, Raşid TACİBAYEV, "Tacikistan: Kurgusal Kuruluştan Kurgusal Politikalara", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi,* XII/1 (Yaz 2012), s. 239-266.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

KRATOCHWIL, Friedrich, "Sovereignty as Dominium: Is there a Right of Humanitarian Intervention?", Gene LYONS and Michael MASTANDUNO (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 21-42.

LYON, Bryce, *The Origins of the Middle Ages*, New York, W.W. Norton and Comp. Inc., 1972.

LYONS, Gene M., Michael MASTANDUNO, "Introduction: International Intervention, State Sovereignty and the Future of International Society", Gene LYONS and Michael MASTANDUNO (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 1-20.

LYONS, Gene M., Michael MASTANDUNO, "State Sovereignty and International Intervention: Reflections on the Present and Prospects for the Future", Gene LYONS and Michael MASTANDUNO (Eds.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1995, s. 250-266.

MAZOWER, Mark, *Governing the World: The History of an Idea*, London, Penguin Press HC, 2012.

MYER, Will, *Islam and Colonialism, Western Perspectives on Soviet Asia*, Routledge Curzon, London, 2002.

NIETZSCHE, Frederich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart, A. Kröner, 1921; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich, "Twilight of the Idols", Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, trans. Judith Norman, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2005, s. 153-230.

NIETZSCHE, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967.

ODABAŞI, Yavuz, *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumun Tüketen Toplumu*, İstanbul, Sistem Yay., 1999.

Online Etymology Dictionary, Douglas Harper, 2001.

OPPENHEIMER, Franz, *Devlet*, çev. Alâeddin Şenel, Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınları, İstanbul, 2005.

OSIANDER, Andreas, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, 55(2), (Bahar, 2001), s. 251-287.

OVERING, Joanna (ed.), *Reason and Morality*, London, Routledge, 1985.

ÖZİPEK, Bekir Berat, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara, Kadim Yay., 2005.

ÖZLEM, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 2001.

PARTINGTON, John S., "H.G. Wells and the World State: A Liberal Cosmopolitan in a Totalitarian Age", *International Relations*, June 2003, 17(2), s. 233-246.

PHILPOTT, Daniel, "Westphalia, Authority and International Society", *Political Studies*, 47(3), 1999, s. 566-589.

PIRENNE, Henri, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

PIRENNE, Henri, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yay., 2009.

PIRENNE, Henri, *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul, İletişim Yay., 1991.

POGGI, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2001.

RACHMAN, Gideon, "And Now for a World Government", *Financial Times*, December 8, 2008.

RAHMONOV, Erkin, *K voprosu o vzaimootnosheniyah mejdu Tadjikistanom i Uzbekistanom*, www.analitika.org/article.php?story=20051122015128161.mht

Random House Dictionary, Random House, Inc. 2009.

REYNOLDS, Susan, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

ROBINSON, William I. and Jerry HARRIS, "Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class", *Science & Society*, 64(1), Spring 2000, s. 11-54.

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi I, II, III*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2008.

SCHMITT, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2002; *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 9. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 2009; *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George D. Schwab, Cambridge, Massachusetts, London, MIT Press, 1985.

SCHMITT, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1934 (2. Auflage, Berlin, Duncker und Humbolt, 1993).

SCHWENGEL, Herrmann, *Globalisierung mit europäischem Gesicht: Der Kampf um die politische Form der Zukunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1999.

SHANNON, Vaughn P., "Wendt's Violation of the Constructivist Project: Agency and Why a World State is Not Inevitable", *European Journal of International Relations*, December 2005, 11(4), s. 581-587.

SLAUGHTER, Anne-Marie, "The Real New World Order", *Foreign Affairs*, September/October 1997, 76(5), s. 183-197.

SMITH, Steve, "Singing Our World into Existence: International Relations Theory and September 11", *International Studies Quarterly*, No. 48, 2004, s. 499–515.

SOMÇAĞ, Selim, *Avrupa Feodalizminin Evrimi*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994.



STEPHENSON, C., "The Origin and Significance of Feudalism", *American Historical Review*, 46(4), 1941, s. 788-812.

STEPHENSON, Carl, *Mediaeval Feudalism*, New York, Cornell University Press, 1965.

SWINGEWOOD, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1998.

TALBOTT, Strobe, "America Abroad: The Birth of the Global Nation", *Time Magazine*, July 20, 1992.

TESCHKE, Benno, "Debating 'The Myth of 1648': State Formation, the Interstate System and the Emergence of Capitalism in Europe-A Rejoinder", *International Politics*, 43, 2006, s. 531-573.

TESCHKE, Benno, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, London, Verso. 2003.

The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth Edition, 2009.

THORNDIKE, Lynn, *The History Of Medieval Europe*, Boston, New York, Chicago, San Francisco, Houghton Mifflin Company, 1917.

TODOROV, Tzvetan, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Fransızca'dan çev. Richard Howard, University of Oklahoma Press, New York, 1999.

UBEROI, J. P. S., *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist,* Delhi, Oxford University Press, 1984.

ÜLGENER, F. Sabri, "Kapitalizmin Tarihi Gelişimi", *Ak İktisat Ansiklopedisi*, C. II, Sermet Matbaası, 1973, s. 495-497.

ÜŞÜR, İşaya, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim", Maurice Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, çev. F. Akar, İstanbul, Belge Yayınları, 1992, s. 413-418.

VAHANIAN, Gabriel, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York, George Braziller, 1961.

VAN DEN HAAG, Emest, "The Desolation of Reality", William RUSHER, Ken MASUGI, William A. RUSHER (Eds.), *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, University Press of America, The Claremont Institute, Lanham, Maryland, 1995, s. 68-84.

VATANDAŞ, Aydoğan, Mustafa AYDIN, *Kod Adı Kılıçbalığı: 11 Eylül Senaryosu*, İstanbul, Karakutu Yay., 2005.

VIOTTI, Paul R., Mark V. KAUPPI, *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond*, Boston, Massachusetts, Allyn and Bacon, 1999.

WALICKI, Andrzej, *Rus Düşünce Tarihi 1760-1900: Aydınlanmadan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara, V Yayınları, 1987.

WEBER, Max, "Politics as a Vocation", H. H. GERTH, C. W. MILLS (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Abingdon, Oxon, Routledge, 1991, s. 77-128.

WEBER, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yay., 2008.

WEBER, Max, *The Theory of Social and Economic Organisation*, New York, Free Press, 1964.

WEISS, Thomas G., "What Happened to the Idea of World Government", *International Studies Quarterly*, 2009, 53(2), s. 253-271.

WENDT, Alexander, "Agency, Teleology and the World State: A Reply to Shannon", *European Journal of International Relations*, December 2005, 11(4), s. 589-598.

WENDT, Alexander, "Why a World State is Inevitable", *European Journal of International Relations*, December 2003, 9(4), s. 491-542.

WENT, Robert, "Globalization: Towards A Transnational State? A Skeptical Note", Science & Society, 65(4), Winter 2001–2002, s. 484–491.

WHITE, Lynn Townsend, "What Accelerated Technological Process in the Western Middle Ages?", A. C. CROMBIE (Ed.), *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, Heinemann, London, 1961, s. 272-291.

WHITE, Lynn Townsend, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

YALVAÇ, Faruk, "Devlet", Atila ERALP (Der.), *Devlet ve Ötesi: Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2005, s. 15-52.

YANIKLAR, Cengiz, *Tüketimin Sosyolojisi*, İstanbul, Birey Yay., 2006.

YURDUSEV, A. Nuri, "'Uluslararası İlişkiler Öncesi'", Atila ERALP (Der.), *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2004, s. 15-56.

ZACHER, Mark W., "The Territorial Integrity Norm: International Boundaries and the Use of Force", *International Organization*, 55(2), Spring 2001, s. 215–250.

ZORLU, Abdulkadir, *Üretim Kapitalizminden Tüketim Kapitalizmine Üretim ve Tüketim Teorileri*, Ankara, Glocal Yay., 2006.

Аян Нысаналин (Құрастырған), *Қазақтьтң Мақал-Мәтелдері*, Алматы, ҚазАкпарат, 2004.

ПУСТАРНАКОВ, В. Ф., *Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа*, Москва, Изд. РАН, 2001.

Русские военные историки XIX в. о причинах и мотивах движения России на восток (в Среднюю Азию и Южный Казахстан) *http://kungrad.com/history/st/rushis/*.

УТКИНА, Н. Ф., А. Д. СУХОВ (Отв. ред.), *Русская мысль в век Просвещения*, Москва, Наука, 1991.

ЩУКИН, В. Г., *Российский гений просвещения*, Москва, Изд. РОССПЭН, 2007.



A Plan for a Godless System: International Relations and Its Reflections on Central Asia

Dr. Muhammet Savas Kafkasyali

ABSTRACT

With regards to their structure and characteristics which were originated from the Enlightenment mentality whose basis encompass Reform, The Renaissance and Industrial Revolution which were experienced by Europe, modern international relations are Western centred. Further to that, modern international system is Western-centred because it has been directed by Westerns for the last two or three centuries.

Modern state which is the most important element that differentiates the new order that is equipped with the mechanisms to rescue from the darkness of the middle age and prevent from falling into such a darkness once again, from the previous/old periods has not only become different from the previous periods because it is dominant but also it has lead to

the modern international relations system because it is dominant. Modern and dominant state has replaced god in the new and secular system; and based on this representation, the international relations system has become a polytheistic one. It is an international system consisting of states (represented in this article as gods) that are separated from one another with definite borders and which are sovereign within their own borders.

Considering the middle age as Dark Age, Europeans have killed the God whom they think to have caused all of the problems, and this murder has lead to the state of being modern, modern thought, modern community, modern state and modern international relations system. Not only god but also godship died, and instead of the "The Creating God", inevitably, a god ("The Created God") has been created.

Westphalia Peace which is commonly referred as the start of the modern international relations system symbolises the birth/ creation of the "created god", in terms of its representation herein and modern international system. With Westphalia, a period came to an end and a new period started. Westphalia Peace defined the state as the basic actor of European political system. Also, the understanding on which the basic and universal teaching of Christianity was based were shaken at their core and forced to be replaced with a rational understanding. Although the hatred which was caused by the domination and suppress of church which had continued for centuries and had caused many problems was against the church itself, it gradually aimed god because of the fact that church claimed that it was given suppressing power by god and that it represented god.

Indifferent to Catholic Church's universalising whatever it believed to be true, those who rebelled against the church and even against god tried to universalise what they believed to be true. Unlike Church's universalising its true by imposing them, modern Europeans showed the whole world that the one and only right way was that which was right and appropriate for them, not only through exploiting the power they had but also through thought of obligation and dream of ideals.

At the beginning, the system which was against the domination of God and the Church but was based on the domination of state worked like a charm. However, as the time passed by, the existence of many gods led to the desire for increasing the Godship area (zone of influence) for the gods who became more powerful in the system, and it led to requirement for the change of system so that this desire was realised. Termination of the modern period was because of the fact that it failed to meet the needs of a dominant power (or dominant powers) of the system besides the fact



that it was punished before the planning a godless order design. Post-modern international system is constructed so that it meets these needs.

The reason why post-modernism has not exceeded modernism is not because it failed but because it was not wanted to exceed and this is why it is called post-modernism. In post-modern era, the structure of modern international system consists of states that are separated from one another with definite borders and which are sovereign within their own borders makes a plan through which the strongest powers will abolish their borders as much as possible under the guise of "globalisation", and destroy of small gods against the big gods by means of making small gods bound to/ dependent on big gods and, at the end, establish a system in which only one god dominates the whole world.

In the post-modern era, globalisation and unification-based constructions and policies have replaced civilisation/development/modernisation centred constructions and policies of modern era. Today, popular culture and free competition based capitalist-liberal economic system which is based on provision of consumption and individual benefits is pretended to be the inevitable and also the most ideal one for the whole world. While the policies which increase welfare and provide the opportunity to live comfortably are shown as good policies; sovereignty, national culture, requirements of belief and moral values are shown as worthless and simple ones against universal culture and values. Although the structure those who have power want to construct is not like the structure of a state in form, with its institutions and organisations, it is a structure in which, mentally, all nations will act with their own will together as if they were combined as one nation, believing that every step which is taken and decision which is given based on the universal/global values is for their benefit and without feeling worry about future by no means.

Thought that the reason for the existence of a theory and its basic starting point is the effort to explain the issue it handles, it will be seen that none of the theories and approaches which have been developed to explain how modern international system functions and explain its structures have such a capability. As it does not have capability to see the whole, let alone offering the ways to repair the defects of the system, it cannot even determine the changes in the functions of the system. In this condition, let alone analysing any development or decline in the process and structure of the whole system like the repairer of the system, it is no more than the mechanism to approve the system and those who have created and control the system.

Those who seek an order in the system so as to avoid chaos will never have the capability to be aware of the chaos. It is very natural that today

the theory of a system which has brought the domination of the "created god" instead of the "The Creating God" does not meet the needs for "The Creating God" and that it cannot find out the dysfunctions caused by the domination of the "created god."

As the subject regarding the West's otherising Islam and turning it into a target in the aftermath of Cold War cannot be understood in the light of existing theories and approaches, only opinions can be explained about the details of different sides of the subject matter. On one side, the question about what time Islam start to threaten West is focused on and it is explained that this threat dates back to before Cold War, on the other side Islam is divided into different groups with different labels and discussed which is a threat. Because of its Christian and Jewish bases of the west, Islam is claimed to threat for Christianity and Judaism on one hand, Islam's approach to such specific issues in the life are analysed and they are claimed to be threat to economy and state governing on the other hand. There are two more approaches. Although they have a wider perspective in compression with the other ones, they have also failed to exceed the framework of the system. First one is the approach which argues whether not Islam itself but Muslims or Muslim World threaten West or cannot threaten it. Second approach argues that the claim regarding threat of Islam to West does not reflect the reality and that considering Islam as a threat is a strategy for covering the real threats so that they are not put on agenda.

First of all, Muslims or Muslim word which are undeveloped mainly in terms of economic, politics, military and even social areas in compression with West and which faces serious problems because of this underdevelopment and, beyond this, divided into uncountable divisions can hardly be thought to threat West. The reason why Islam is considered and shown as a threat can only be the fact that it is against the Western paradigm. This mentality is considered as the only mentality which has a strong approach and belief of "The Creating God" and which has potential to rebel against a godless order plan that underlies the Western (and also dominant) paradigm or against the "created god" order which killed the god.

A mentality that orders justice and right in all spheres of the life and that strictly prohibits revoking the rights of others for paving the way for domination and privilege of a group/class is against Western paradigm which aims to gradually destroy the traditional values of communities so as to make governing easy for the dominants of today although it claims that it bases on the individuals and individual interests and which aims to continue a colonization structure which directs individuals to forget their social values, which they have as a part of their community and they



should protect, by means of directing individuals into only economic satisfaction.

Central Asia states which take part in the modern international system and which do not only beware of having any stance against the system but even do not bring forward opinions that are not at the level of a stance have been otherised by the system and, in a way, portrayed as target because of the potential they have no matter how they try to develop themselves gradually within the system. As mentioned above, according to the modern international system, more importantly, in the view of "monotheistic order" planned for the global domination, the real threat is not Muslims but it is Islam itself. Therefore, Muslim-Turkish nations/states of Central Asia are considered as one of the closest threat because of their belief and the deep-rooted historical mentality they have.



Вымышленное Мироустройство Без Бога: Международные Отношения и его Отражение в Центральной Азии

Доктор Кафкасялы Мухаммет Саваш

РЕЗЮМЕ

Современные международные отношения основываются на идеях Просвещения, охватывающих такие пережитые Европой эпохи, как Реформы, Ренессанс и Промышленная революция, поэтому по сути и по своим особенностям они являются западно-ориентированными. А так как в последние два-три столетия развитие современной международной системы направлялось Западом, то эти отношения также являются западно-центристскими.

После пережитой эпохи Возрождения появилось новое понятие Современного государства, суверенитет которого выводил из застоя, существовавшего в эпоху Средневековья, строй, всячески препятствовавший возвращению к нему и тем самым способствовал формированию современной системы международных отношений. Современное суверенное государство заменило Бога в новом и светском



мироустройстве и основываясь на этом система международных отношений приняла образ политеистической системы международных отношений. То есть эта международная система построена из государств (в данном случае – представляющих богов), которые отделены друг от друга четко очерченными границами и обладают абсолютной властью и независимостью в пределах своей территории.

Европейцы, считавшие Средневековье эпохой мрака и тьмы, убили Бога, который, по их мнению, являлся причиной всех пережитых тягот и это преступление стало генезисом современности, современной мысли, современного общества, современного государства и современной системы международных отношений. Вместе с Богом умерла божественность, а потому возникла необходимость в новом Боге. Так, вместо убитого «Бога-создателя» появился «созданный Бог».

Вестфальский мир, считающийся началом современной системы международных отношений, с точки зрения указанной нами системы божественного уподобления, символизирует рождение «созданного Бога». С Вестфальским миром закончились все прошлые эпохи и началась новая эра, отличная от всех предыдущих. Вестфальский мир охарактеризовал государство как основной актор политической системы Европы. Вместе с этим, мировоззрение, основанное на фундаментальном общемировом христианском учении, было глубоко потрясено и было вынуждено оставить позиции под натиском мировоззрения, основанного на разуме. Ненависть, возникшая в результате многовековой власти и давления церкви, ставшей причиной многих бед, в первую очередь обратилась против самой церкви, после чего перешла на того, кого представляла эта церковь, кто давал ей власть и силу – на Бога.

Как когда-то католическая церковь распространяла то, что считала истиной так же и те, которые восстали против нее, а вместе с ней против религии и бога, стали распростронять свои истины в глобальном масштабе. В ответ стараниям церкви распространять свои истины путем принудительности, вместо того, чтобы использовать свою силу, современные европейцы противопоставили единственный путь развития мира, который основывался на установке вымышленных обязательств и идеалов, которые действуют в пользу европейцам.

Эта многобожья система, опирающаяся на суверенитете государства, в противовес суверенитету бога и церкви, в самом начале работала безупречно. Однако со временем наличие слишком большого количества богов стало причиной расширения зон божественности (сфер влияния) более сильных богов и чтобы удовлетворить появившиеся запросы возникла необходимость изменить систему. Конец современного периода наступил не из-за того, что было какое-то сожаление за создание безбожного общественного порядка, а из-за того, что система

не отвечала требованиям и не удовлетворяла спросы правящих элементов этой системы. Так началась разработка постмодернистской международной системы, направленной на удовлетворение новых требований.

Постмодернизм не смог превосходить модернизм не потому, что попытка стала безуспешной, а из-за не желанности превосходить его, и потому называется «постмодернизм». В эпоху постмодернизма наиболее сильные представители этой системы под прикрытием «глобализации» предусматривают возможность пересмотра границ, существующие в современной международной системе, построенной из государств, которые отделены друг от друга четко очерченными границами и обладающими абсолютной властью и независимостью в пределах своей территории, привязать более мелких и слабых Богов к более сильным, и, в конце концов, полностью поглотить их, оставив только одного всемогущего Бога.

Место воображений и политики, ориентировавшиеся, в современном периоде, на цивилизацию, прогресс, модернизацию, в постмодернистском периоде заняли воображения и политика, центрами которых являлись глобализация и интеграция. На сегодняшний день, капиталистическая либерально-экономическая система, основанная на популярной культуре и свободной конкуренции, опирающиеся на потреблении и личных интересов, предлагается как неизбежность и, в то же время, как идеал для всего мира. В то время, как политика, повышающая уровень благосостояния и возможность беззаботной жизни демонстрируется как самая лучшая политика, так суверенитет, национальная культура, вера, нравственные ценности, напротив глобальной культуры и ценности, теряют свою цену и предлагаются как неценные и маловажные. Те, которые контролирует постмодернистскую международную систему, стараются строить структуру, которая по своей сути хоть и не похожа на структуру и образованию государства, но в этой системе мысленно все общества будут действовать с идеалом объединения под одной крышей государства, при этом каждый, опираясь на мировые/глобальные ценности, будет верить, что все действия и решения, принятые контролирующими, производятся ради его интересов, и не будет необходимости беспокоиться за свое будущее.

Ели считать, что причиной появления теории, и, что отправной точкой ее действия является стремление истолковать исследуемый вопрос, то можно заметить, что ни одна из совершенствованных и предложенных теорий или подходов, пытающихся истолковать структуру и движения современной международной системы, не способны сделать это. Неспособные увидеть целостность, эти теории, не только не могут предложить пути по устранению недостатков системы, но и не в



состоянии изменить ее действие. Таким образом кроме неспособности стать реставратором даной системы, способным проанализировать, появляющиеся в движении и структуре системы, прогресс либо регресс, теории, вместе с системой, существуют как одобряющий механизм для контролирующих систему.

Тот, кто пытается найти порядок внутри этой системе чтобы избавиться от хаоса, вряд ли сможет понять самого хаоса, порожденного системой. На сегодняшний день теории, связанные с системой, приносившей суверенитет «созданного Бога» напротив суверенитета «Бога создателя», не могут преподнести необходимость «Бога создателя», и конечно же вряд ли сумеют найти и понять те разрушения, исходящие от власти «созданного Бога».

По причине того, что объявление Западом ислама «другим», то есть «чужым» остается необъяснимым под светом существующих теорий и подходов после окончания холодной войны, допустимы лишь мысли относительно деталей в различных аспектах этой темы. С одной стороны, останавливаясь на вопросе о том, что, когда же ислам стал представлять угрозу для Запада, говорилось, что эта опасность появилась еще до «холодной войны», с другой стороны велись исследования относительно классификации ислама под различными названиями, где выяснялось который из них представляет опасность. А также, ориентируясь на том, что Запад обладает христианской и иудейской основой выдвигались утверждения о представлении опасности Ислама для Христианства и Иудаизма с одной стороны, и, с учетом того, что Ислам имеет, отличающиеся от них, подходы и требования в различных областях жизни, рассматривался как угроза для независимых сфер жизни, таких как экономика и государственное управление. Помимо вышеперечисленных, существуют еще два вида подхода, обладающие наиболее широкие перспективы, однако, несмотря на это, они также не в состоянии превышать рамки системы. Первый из них –это подход, проблематикой которого является представление опасности не Ислама в частности, а скорее существование либо отсутствие опасности со стороны мусульманов и Исламского мира в целом. Второй подход – это стратегия, скрывающая реальную опасность, под прикрытием того, что исламские идеи несут опасность для Запада, и, что ислам сам по себе большая угроза.

Трудно представить себе конкретную угрозу Исламского мира или мусульманов для Запада, отставшие в экономической, военной, политической, и даже социальной сферах по сравнению с Западом, в последствии чего обреченные на серьезные проблемы и раздробленные на многочисленные государства. Разъяснением причины выставления Ислама объектом угрозы является существование менталитета,

противостоящего Западной парадигме. Этот менталитет, с прочной убежденностью и пониманием «Бога-Творца», воспринимается как единственный менталитет с высоким потенциалом, способным противостоять порядку «Созданного Творца» Западной парадигмы, основанием которой является вымышленный порядок безбожия или убийцей Бога «Созданного- Бога». То есть, напротив Западной парадигмы, которой несмотря на утверждения о том, что ее базой является индивидуум и обеспечение индивидуальных интересов личности, для облегчения управления контролирующих существующей системой, постепенно уничтожающая, разъедая традиционных ценностей обществ, направляя человека лишь к удовлетворению экономических потребностей, а также стремящейся с каждым днем на поддержание колониальной структуры, постепенно ассимилируя социальные ценности, защита которых считается его долгом; стоит этот менталитет, который во всех сферах жизни предписывает справедливость и правосудие и запрещает узурпировать права других рядом с классовым господством в любом секторе, имеющем привилегии.

Государства Центральной Азии, занявшие свою нишу в современной международной системе, постепенно стремясь к развитию и процветанию внутри системы, не выступают против работы этой системы, более того – даже не думают о нечто подобном, но они считаются «чужими» для системы по причине потенциального менталитета и в этом смысле взяты на мишень. Как мы уже упомянули выше, с точки зрения современной международной системы и более того, с точки зрения "монотеистического порядка", построенного для глобального господства, угрозой являются не мусульмане, а сам Ислам, и по этой причине мусульманские и тюркские общины/страны Центральной Азии, обладающие убеждением и коренным менталитетом прошлого, потенциально представляются как наиболее непосредственные элементы угрозы.



İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması·

Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu
Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanı

ÖZET

Bu asrın başı ile sonu mukayese edildiğinde gerek Batı medeniyetinin gerekse İslâm dünyasının ciddî dönüşümler geçirdiği muhakkaktır. Asrın başında sömürgeci dönemin zirvesine ulaşan Batı medeniyeti değer ve kurumlarını evrensel kurumlar olarak diğer toplumlara empoze etme başarısını göstermişti. Modernist paradigmanın öngördüğü düşünce tarzı ve sosyal kurumların gerek muhteva gerekse pragmatik değer itibariyle üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçeklik olarak kabullenilmişti. Asrın sonunda ise bu paradigmanın dayandığı felsefî temeller ciddî bir bunalım süreci içine girmiştir. Buna mukabil asrın başında Müslüman toplumların içinden çıkan aydınlar tarafından bile deklare edilen İslâmî medeniyet birikimi asrın sonunda sadece İslâm dünyasının değil aynı zamanda bütün bir insanlığın gündemine alternatif bir dünya görüşü olarak takdim edilme gereğinin oluşmasıdır.

İslâm'ın alternatif bir dünya görüşü olarak takdiminde İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini yeniden yorumlama safhasındaki en önemli so-

ru, İslâm düşünce tarihinin *kendine özgü bir paradigma* oluşturup oluşturamadığı meselesidir. Çünkü günümüzde bu konuda bazı yanılsamalar bulunmaktadır. Bu konudaki yanılsamaların en önemli sebebi: İslâm düşüncesi ile ilgili sistematik çalışmaların şarkiyatçılar tarafından, Batı düşünce tarihinin insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulduğu 19. yüzyıl sonlarında başlatılmış olmasıdır. Bu konuda batıda pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda göze çarpan İslâm düşünce geleneğinin kendilerine has oluşturdukları sebeplerle özgün niteliğinin reddedilerek Batı düşünce geleneğine eklemlendirilmesi çabası yatmaktadır. Bu yüzden İslâm medeniyetinin yeniden yorumlanması gerekmektedir. İslâm Düşüncesini bu yeniden yorumlama faaliyetinin odak noktası İslâm medeniyetini kendisinden önceki medeniyetlerden farklılaştıran özgün niteliklerdir. Kendi özgün ilmî paradigmasını kurmuş olan medeniyetlerde temayüz eden üç önemli ayırıcı vasıftan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi bu medeniyetin kendi bireysel prototipini tanımlayan ve daha önceki medeniyetlerin prototiplerinden farklılaşan bir ben-idrakinin oluşması, ikincisi bu medeniyetin bilgi boyutunu şekillendiren farklı bir ilmî önderlik prototipinin ortaya çıkışı, üçüncüsü ise o medeniyetin kendisine tevarüs eden bilgi birikimini yeniden kuran özgün bir sistemleştirme faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. Bu açıdan İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan üç önemli farklılığından bahsedilebilir:

1. İslâm inancı getirmiş olduğu kapsamlı varlık telakkisi ile insan bireyine yeni bir ben-idraki sunmuştur.
2. Bu ben-idraki ile oluşan İslâm medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmî geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır.
3. Özgün ben-idraki ve ilmî önderlik prototipi hem o güne kadar ortaya çıkan bilgi birikiminin yeniden örgülendirilmesi sürecini başlatmış hem de yeni bilgi disiplinlerinin ortaya çıkışını sağlamıştır.

Dolayısıyla İslâm inancının İslâm öncesi medeniyet merkezlerine yayılması esnasında karşı karşıya kaldığı medeniyet hesaplaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşünce birikiminin tahlili İslâm inancının paradigma-kurucu özelliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu tarihî paradigmanın temel unsurlarını *varlık-bilgi-değer* düzlemlerinin iç bütünlüğü açısından üç ana başlık altında incelemek mümkündür: Varlık Âlemindeki Birlik ve Hiyerarşi, Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi Kaynaklarının Oluşumu, Değer-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı.

İslâm inancının varlık telakkisinin ve kozmolojik anlayışının temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arz eden *tenzih* prensibi oluşturmaktadır. Tevhîd prensibi bütüncül İslâm dünya görüşü içinde teoriden pratiğe, inançtan hayata ve idealden gerçekliğe bir idrak köprüsü ko-



numundadır. Bu yüzden İslâm dininin tarih boyunca sosyalleşme konusunda gösterdiği dinamizmin arka planında Kur'ân-ı Kerîm'in belirlediği tevhîdî Allah inancının ve bu inancın beraberinde getirdiği varlık hiyerarşisi şuurunun netliği ve berraklığı vardır. Kur'ânî anlam bütünlüğünde *îmân* (inanç-varlık) kavramı *'ilm* (bilgi-epistemoloji) ve *el-'amelu's-sâlih* (ahlak-aksiyoloji) kavramları ile o derece sağlam bir iç sistem oluşturmaktadır ki; İslâmî düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanması bu zemin üzerinde gelişmektedir.

Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bu varlık şuuru ve ben-idraki İslâm düşünce tarihi içindeki paradigmatik birlik temelini oluşturmada Gazzalî'nin ayrı bir yeri vardır. Gazzâlî hayatı boyunca kendisinden önceki bütün düşünce tarzlarını irdelemiş ve bu düşünce tarzlarının sonraki temsilcilerini ciddî bir iç muhasebeye sevk etmiştir. Böylece bir yandan içinde bulunduğu ilmî çevre ile yoğun bir hesaplaşmaya girerken diğer yandan kendi özgün sistemini kurmanın yollarını aramıştır. Yine de, Gazzâlî sonrası dönemdeki üç ayrı temayülden bahsedilebilir: Ekoller arasındaki yakınlaşma ve sentez arayışlarının hızlanması, paradigmatik temelin Kur'ânî ontolojik temele dayalı olarak istikrara kavuşması ve pekişmesidir ki, bu özellik bir özelliği de beraberinde getirmiştir: Şerh ve haşiyelerin yaygınlaşması. Bu hususta Gazzalî sonrası gelişmelere ve tartışmalara önemlidir.

İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sisteminin ikinci önemli unsuru bilgi kaynakları arasındaki uyum esasına dayanan epistemolojik yaklaşımdır. İslâmî epistemolojinin üç ana özelliği şu şekilde özetlenebilir: 1- Bilgi ve varlık teorileri arasındaki mutlak bağımlılık ilişkisi (ontolojiye bağımlı epistemoloji), 2- Bilgi düzlemleri arasındaki kaynak farklılaşması ve 3- Bilgi kaynaklarının uyum ve iç tutarlılığı. Aslında bütün bu özellikler bir dünya görüşü ağının içice geçmiş halkaları durumundadırlar.

İslâm düşünce tarihi içinde 'bilgi'nin tanım, kaynak ve sınıflamalarını varlık telakkisinden soyutlamak imkânsızdır. Mutlak monoteist algılama tarzının gerektirdiği varlık hiyerarşisi bilgi düzlemlerindeki mutlak ayrışmayı da belirlemiş ve bilgi hiyerarşisi Müslüman Zihniyet'in temel özelliği olmuştur. Allah katından gelen vahiy *(el-'ilm minellâh)* insanların varlıklarının göreceli özellikleri dolayısıyla her an yanılabilen insan bilgisi ile aynı düzeyde algılanamaz.

İslâmî dünya görüşü ve hayat tarzının bütüncül bir sistemi vardır. Bunun içindir ki, Kur'ânî değer sisteminin temel kavramı olan *îmân* (inanç-varlık idrâki), *'amelu's-sâlih* (salih iş-ahlak), ve *'ilm* (bilgi) anahtar kavramları ile bölünmez bir bütün teşkil eder.

Kur'ânî değer sistemi hukukun en öncelikli kaynağıdır. Hukukî uygulamaların geçerliliği tamamıyla değer sistemine atfedilirken, sosyal meka-

nizma ve müesseseleşmenin bu çerçeveye uyumu meşruiyyet asgari şartı olarak görülmektedir. Hayatın gayesi bu değerlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir. Hukuk ve onun sosyal uzantısı olan müessesevî mekanizmalar değer sistemini hayata geçirebildikleri ölçüde değerlidirler. Bu itibarla insanın kemali, hukukun hayata geçirilmesini garanti altına almakla yükümlü olduğu Kur'ânî ahlak prensiplerinin yaşanması sonucu ulaşılan saadetin eseridir.

Özetle, İslâmî paradigmanın esasını teşkil eden varlık-bilgi-değer sistemleri arasındaki iç bütünlük ve tutarlılık İslâmî medeniyet birikiminin ve tarihî geleneğin sürekliliğinin ve günümüzdeki geçerliliğinin en temel unsurudur. Bugün yeniden yorumlamak ve üretmek zorunda olduğumuz İslâmî paradigmatik zeminin teorik ve metodolojik temelleri ancak ve ancak bu tarihî birikim ve geleneğin süreklilik unsurlarının berrak bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'ânî varlık-bilgi-değer sisteminin antik medeniyet birikimleriyle karşılaşma sürecinde âlimlerin gösterdiği gayretler sonucu ortaya konan paradigmatik sistemleşmenin bir benzerini bugün modern Batı medeniyetinin meydan okuması karşısında ortaya koymak zorundayız. Bu misyon sadece İslâm dünyasının ihtiyaçları ile sınırlı bir misyon değildir. İnsanoğlunu yoğun bir varlık krizinin eşiğine getiren modernist paradigmanın krizi karşısında sadece İslâm dünyası değil bütün bir insanlık, alternatif bir açılımın yapıcı ve aydınlatıcı çözümüne ihtiyaç hissetmektedir.

GİRİŞ

İslâm Düşünce Geleneğinin Özgünlüğü Meselesi

İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini yeniden yorumlama safhasındaki en önemli soru, İslâm düşünce tarihinin *kendine özgü bir paradigma* oluşturup oluşturamadığı meselesidir. Daha önceki bir başka çalışmamızda da göstermeye gayret ettiğimiz gibi[1] bu konudaki yanılsamaların en önemli sebebi: İslâm düşüncesi ile ilgili sistematik çalışmaların şarkiyatçılar tarafından, Batı düşünce tarihinin insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulduğu 19. yüzyıl sonlarında başlatılmış olmasıdır. Avrupa merkezli 19. yüzyıl kültürü diğer bütün düşünce geleneklerini Avrupa kültürü ile eklemlendirilebildikleri ölçüde değerli gören bir yaklaşıma dayanıyordu. Batı düşünce tarihi ile bütün bir insanlık düşünce tarihini özdeşleştiren bu bakış açısı Batı medeniyet tarihinin akışını bütün toplumlar için geçerli, kaçınılmaz tarihî akış olarak evrenselleştirmiştir. Böylece

[1] Bu konuyla ilgili olarak M. M. Şerif'in *İslâm Düşüncesi Tarihi*'nin Türkçe tercümesine yazmış olduğumuz Giriş bölümüne bakılabilir. A. Davutoğlu, *"Giriş", İslâm Düşüncesi Tarihi,* neşr. M. M. Şerif, s. 9-14, İnsan Yay., İstanbul, 1990.

bütün diğer medeniyetlerin düşünce tarihleri dünyanın bir köşesinde ortaya çıkan bir düşünsel evrim sürecinin doğrularına bağımlı kılınmıştır.

Bu çalışmalarda göze çarpan İslâm düşünce geleneğinin özgün niteliğinin reddedilerek Batı düşünce geleneğine eklemlendirilmesi çabası dört ana varsayımı ispat etmeye yönelmekteydi.

(i) Kur'ân-ı Kerîm geleneksel Arap dünyasının ve İbranî geleneğinin algılama biçimini yansıtmaktadır. Gerek kullanılan kavramlar, gerek insan tiplemeleri, gerek ortaya konulan tasvirler gerekse hukukî müeyyideler İslâm öncesi Arap geleneğinin yeni bir formu niteliğindedir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerim'in düşünce tarihi itibariyle yeni bir çığıra yol açtığı iddia edilemez. M. Watt'ın[2] *es-Samed* isminin etimolojik tahlilini yaparken öne sürdüğü Kur'ân-ı Kerîm'de bu ismin kullanılmasının Allah'ın bir kabilenin en güçlü seyyidi tarzında algılanmasını beraberinde getirdiği düşüncesi bu varsayıma bir misal olarak zikredilebilir.

(ii) İslâm düşüncesinin ve hukuk sisteminin ikinci önemli kaynağı olan Hadisler şahsî inisiyatiflere dayalı bir aktarım esası üzerine oturtulmuş olup gerçeklikleri tartışmalıdır. Hadis külliyatları iç çelişkilerle yüklüdür.

(iii) İslâm düşünce tarihi genel özellikleri itibariyle taklit ve aktarımdan ibaret kalmıştır. İnsanlık düşünce tarihine yaptığı temel katkı da antik dönem düşünce ve felsefe kaynaklarını modern dönem Avrupasına aktarmış olmakla sınırlıdır.

(iv) Dolayısıyla düşünce tarihi içinde özgün bir İslâmî paradigmadan bahsetmek mümkün değildir. İslâm düşünce tarihi içinde zenginlik ve çeşitlilik görünümü veren tartışmalar İslâm öncesi dönemde geçerli olan teoloji, felsefe ve mistisizm kategorilerinin uyarlanmasından ibarettir. İslâm kelamı Ortodoks ve Monofizit geleneğin etkisinde gelişmiş olduğundan Hıristiyan teolojisine, İslâm felsefesi Yunan kaynaklarının tercümesinden vücut bulduğu için Aristocu ve yeni-Eflatuncu geleneğe, tasavvuf ise bir yandan Hint mistisizmine diğer yandan yeni-Eflatuncu yorumlara istinat etmektedir. Bu sebepledir ki ne kavramsal, ne metodik, ne de teorik bir bütünlük arz eder.

Bu varsayımlar çerçevesinde bir taraftan İslâm düşünce ekolleri ile İslâm-öncesi gelenekler arasındaki etkileşim bağları abartılı ölçülerde vurgulanırken diğer taraftan İslâm ekolleri arasındaki farklılıklar bu ekoller arasındaki ortak zemini hiçe sayan bir tarzda ön plana çıkartılmıştır. Dolayısıyla İslâm düşünce birikiminin iç bütünlüğü, tutarlılığı ve sürekliliği göz ardı edilmiş; farklı ekol mensupları arasındaki paradigma-içi tartışmalar alt kategorilerin cedelleri şeklinde sunulmuştur. Bu durum tek tek Müslüman âlimlerin düşünce-hayat bütünlüklerinin de reddedilmesi sonucunu doğurmuştur.

---

[2] M. Watt, *"The Our'an and Belief in a 'High God", Der Islam,* 1979/56, s. 207.

İslâm düşüncesi diye kendine özgü bir düşünce alanı tanımlamak, İslâm düşünce tarihini, şarkiyatçı çalışmaların empoze ettiği kategorik farklılaşma modellerini mantıkî tutarlılık içinde sorgulamanın yanısıra, farklı ekollerin kendi içinde bütüncül bir paradigma oluşturan ortak zeminini de gösterecek tarzda yeniden yorumlamayı gerekli kılmaktadır.

Bu yeniden yorumlama faaliyetinin odak noktası İslâm medeniyetini kendisinden önceki medeniyetlerden farklılaştıran özgün niteliklerdir. Kendi özgün ilmî paradigmasını kurmuş olan medeniyetlerde temayüz eden üç önemli ayırıcı vasıftan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi bu medeniyetin kendi bireysel prototipini tanımlayan ve daha önceki medeniyetlerin prototiplerinden farklılaşan bir ben-idrakinin oluşması, ikincisi bu medeniyetin bilgi boyutunu şekillendiren farklı bir ilmî önderlik prototipinin ortaya çıkışı, üçüncüsü ise o medeniyetin kendisine tevarüs eden bilgi birikimini yeniden kuran özgün bir sistemleştirme faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. Bu açıdan İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan üç önemli farklılığından bahsedilebilir:

(i) İslâm inancı getirmiş olduğu kapsamlı varlık telakkisi ile İslâm bireyine yeni bir ben-idraki sunmuştur. İslâm medeniyetinin prototipi olan İslâm bireyi bu yeni ben-idraki ile İslâm öncesi medeniyet ve kültür çevrelerindeki insan tiplemelerinin dışında bir kendi kendini algılama biçimi kazanmıştır. Bu anlamda geçmiş kökeni ister efendi, ister köle, ister Arap, ister Acem olsun Mekke'de ortaya çıkan İslâm bireyi *yeni bir ben-idrakine* kavuşmuştur. Eski Yunan'ın *vatandaş-metik-köle* ayrımından, Hindistan'ın *kast* sisteminden, kabile kültürünün *yerel* tanımlamasından, Hıristiyan Ortaçağındaki *aristokrat-serf* ayırımından tamamıyla farklı bir nitelik taşıyan bu yeni ben-idraki İslâm medeniyetinin gerek düşünsel, gerekse sosyal planda insanlık tarihinde gerçekleştirdiği önemli yenilenmenin en ayırıcı niteliğini oluşturmaktadır. Bu özgün ben-idraki insanoğlunun kendi varlığını ve bu varlığın Allah ve tabiat ile olan ilişkisini anlamlı kılmak açısından ortak bir varlık (ontolojik) şuurunda kaynağını bulmuştur. Husserl'in Batı medeniyetinin insan tipinin kendi kendini algılamasını gösterebilmek için kullandığı *Selbstverstandnis* kavramı bu medeniyet çevresi için ne ölçüde açıklayıcı ise, İslâm düşünce geleneğinin değişik ekollerinin mensuplarının da kendi varlığını algılamak açısından bu tür ortak bir şuur ve ben-idraki oluşturdukları da aşikârdır.

(ii) Bu ben-idraki ile oluşan İslâm medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmî geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır. İslâm ilim geleneğinin doğuşu ve düşünce sisteminin bir paradigma haline dönüşmesi alim prototipinin ortaya çıkışı ile berraklık kazanmıştır. Özgün her medeniyet kendi bilgi boyutunu dokuyacak özgün bir ilmî önderlik prototipi ortaya koyar. Bu açıdan ilk Müslüman toplulukların karşılaştıkları yerel kültür ve medeniyetlerle hesaplaşma sürecinde ortaya çıkan âlim prototipi nitelikleri ve sosyal fonksiyonları açısından Yunan *sofistlerinden* de, Roma *hukukçularından* da, Hind *brahmanlarından* da,

Ortaçağ *rahiplerinden* de keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Bu âlim prototipini hukukçu alt kategorisine indirgemeye çalışan M. Watt'ın[3] görüşünün aksine çok daha kapsamlı bir bilgi temeline oturan böylesi bir ilmî önderlik tipi, İslâm medeniyetinin oluşum sürecinin öncesinde görülmeyen özelliklerle donanmıştır.

(iii) Özgün ben-idraki ve ilmî önderlik prototipi hem o güne kadar ortaya çıkan bilgi birikiminin yeniden örgülendirilmesi sürecini başlatmış hem de yeni bilgi disiplinlerinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bir taraftan İslâm medeniyeti öncesi kültür çevrelerinin felsefe, teoloji, mistisizm, astronomi, kozmoloji vb. dallarda gerçekleştirdiği birikim yeni bir eksende özgün bir yeniden yorumlama sürecine tâbi tutulmuş, diğer taraftan fıkıh, hadis, kelam gibi kendine özgü ilim dallarının kavramsal ve teorik çerçeveleri oluşturulmuştur. Bu yeni ilim tasnifi ve bilgi örgülendirilmesi, hem kendi içinde tutarlı bir ortak zemin oluşturmuş, hem de bu zeminin *görünmez* etkisini nesilden nesile aktaran bir süreklilik sağlamıştır. Bu bütünlük içinde farklı ekollerin ortaya çıkışı, İslâm-öncesi kültür çevreleriyle yaşanan hesaplaşma sürecinde aynı dünya görüşünün farklı üslup ve kavramsal çerçevelerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Farklı ekollerin varlığını ve çıkış gerekçelerini reddetmek imkânsızdır; fakat bu gerekçelerden hareketle bu ekollerin sadece başka inanç/kültür çevrelerinin müteakabil ekolleri arasında nakledici bir hususiyete sahip olduklarını iddia etmek ve dolayısıyla bu ekollerin ortak bir zemine sahip bulunduklarını örtmeye çalışmak yukarıda zikrettiğimiz Batı kaynaklı tarih akışının yol açtığı bir yaklaşım ve algılama yanlışlığıdır.

İslâm düşünce tarihinin paradigmatik bütünlüğünün ana unsurlarını belirlemek hem son derece zengin ve çeşitli İslâm düşünce ekollerinin ortak zeminini, hem de geleneğin süreklilik arzeden yönlerini tespit etmek açısından son derece önemlidir. Bu açıdan İslâmî düşünce birikiminin en özgün yanı *varlık-bilgi-değer* düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece *tutarlı* ve *dayanaklı algılama* biçimidir. İslâmî düşünce birikiminin herhangi bir özelliği bu üç düzlemin içice geçmiş tutarlı bütünlüğünden bağımsız anlaşılamaz. Ne siyasî tarih ve siyasî müesseseleşme ne sosyolojik ilişkiler tarzı ne de ekonomik yapılanma bu tutarlı bütünlükten âzâde bir tarzda anlaşılabilir.

Zengin İslâmî ekolleri birleştiren ve çağlarüstü bir süreklilik arz eden bu iç tutarlılığın temelinde kuvvetli bir *varlık şuuru* ve bu varlık şuurundan kaynaklanan -ve aynı zamanda onu besleyen- *bilgi ve değer dünyası* vardır. İslâm dünyasının yapısal anlamda medeniyet canlılığı yaşadığı dönemler sosyal yapılarla bu temel arasında belirleyicilik ilişkisi olduğu dönemlere tekabül etmektedir. Medeniyet bunalımı dönemleri ise varlık-bilgi-değer dünyasındaki algılamaların sosyal, siyasî ve ekonomik müesseseleşme ile bütünlük arzetmediği dönemlerde ortaya çıkmaktadır. Mutlak olan sosyal müesseseler değil, bu idrak ve şuur hali-

[3] M. Watt, *Islam and the Integration of Society,* Routledge & Kegan Paul, London, 1970, s. 210.

dir. Her çağda yaşayan Müslümanın mesuliyeti bu idrak ve şuura tekabül eden en ideal müesseseleşme ve yapılanmayı sağlamaktır. Hayatiyetini sürdüren yapıları muhafaza etmek ne derece gerekli ise boşluk kabul etmeyen sosyal hayatı kuşatıcı yeni müesseseleşmelere yönelmek de o derece elzemdir.

Batı medeniyeti ile girişilen hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan Batılılaşma akımı sosyal hayat içinde empoze edilen yapılanma ve müesseseleşme ile algılama düzlemleri arasındaki tutarsızlığın had safhaya ulaşmasına sebep olmuştur. Batı-eksenli aydın geleneği empoze ettiği dikey değişim stratejisi ve müesseseleşme ile tutarlı alternatif bir *ben-idraki* ve *varlık-bilgi-değer sistemi* oluşturamamıştır. İslâm inancının kendine özgü olağanüstü tutarlılığı ve direnci Müslüman kitlelerin varlık-bilgi-değer idraklerini muhafaza etmesini sağlamıştır. Son yıllarda artan İslâmî uyanışın temel talebi bu düzlemle tutarlı sosyal yapılanmanın temin edilmesidir. Öte yandan bu teorik bütünlükle tutarlı alternatif müesseseleşmenin de sağlanamadığı aşikârdır.

1. İslâm Düşünce Geleneğinin Oluşum Süreci

İslâm inancının İslâm öncesi medeniyet merkezlerine yayılması esnasında karşı karşıya kaldığı medeniyet hesaplaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşünce birikiminin tahlili İslâm inancının paradigma-kurucu özelliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu tarihî paradigmanın temel unsurlarını bahsi geçen üç düzlemin iç bütünlüğü açısından üç ana başlık altında inceleyebiliriz:

a. Varlık Âlemindeki Birlik ve Hiyerarşi

İslâm inancının varlık telakkisinin ve kozmolojik anlayışının temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arzeden *tenzih* prensibi oluşturmaktadır. Tevhîd prensibi bütüncül İslâm dünya görüşü içinde teoriden pratiğe, inançtan hayata ve idealden gerçekliğe bir idrak köprüsü konumundadır. Tevhîd prensibi Allah (cc)'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda birliğini ortaya koyarken, Tenzih prensibi Mutlak olan ile göreceli (*relative*) olan yaratılmışlar âlemi arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi idrakini dokumaktadır. Tevhîd prensibinin *nefy* (negatif) yönü varlık hiyerarşisinde herhangi bir eşitlik ya da şirk unsuru ihtimalini kesin bir şekilde reddederken, *isbât* (pozitif) yönü bütün yaratılmışları varlık hiyerarşisindeki Mutlak Bir'e itaate ve teslimiyete davet etmektedir. Dinin adı da *-İslâm-* bu teslimiyet fiili ile aynı etimolojik kökenden gelmektedir.

Zerkeşî (ö. 794/1391) **Ma'nâ lâ ilahe illallah** adlı risalesinde[4] *kelime-i tevhîd*in nefy ile başlamasını kalplerin temizlenmesi *(tathiru'l-kulûb)* olarak nitelemektedir. Bu temizlenmeyi aslında İslâm inancının kendisinden önceki varlık idraklerine yönelik bir meydan okuma ve din telakkisinde bir yenilenme olarak

[4] Zerkeşî, *Ma'nâ lâ ilahe illallâh,* Dâru'l-Beşîri'l-Islâmiyye Beyrut, 1986, s. 82.

değerlendirmek icab eder. Bu anlamda İslâm öncesi dinî geleneklerde sözkonusu olan varlık hiyerarşisindeki yakınlaşma ve aynîleşme bir şirk unsuru olarak mutlak anlamda reddedilmektedir.

Göreceli -varlığı başkasına bağlı- varlıkların tanrılaştırılması veya Tanrı'nın göreceli varlıklar düzeyine indirgenmesi şeklinde gerçekleşen bu yakınlaşma tevhidî dinlerin bozulmasında ortaya çıkan bir algılama biçimidir. Yahudilik'te Elohim'in yaratılmışlar düzlemine müdahalede bulunması (insanoğlunun kızlarıyla evlenme, Tekvîn 6: 2-4; Yakub ile güreşme, Tekvîn 32: 24-30 vb.) Hıristiyanlık'taki enkarnasyon içeren *teslis* itikadı, Hinduizm'in *avatar* prensibi, Taoizm'deki *tao* ile birlik düşüncesi bu yakınlaşma ya da aynîleşmenin değişik tezahürleri olarak görülebilir. İslâm ve İslâm-öncesi tevhîdî dinler -mesela Yahudilik- arasındaki ilişki birçok dinler tarihi çalışmasının çıkış noktası olmuşsa da[5] İslâm ilahiyatının tevhîd prensibi etrafındaki özgün monoteizmi tartışılamaz. Hegel'in de işaret ettiği gibi Yahudi inancında görülen subjektif Tanrı-insan ilişkisine İslâm'da rastlamak mümkün değildir "çünkü İslâm'ın Allah telakkisi Yahudi tanrısı gibi sınırlı bir hedefe sahip değildir".[6]

(i) Kur'ânî Temel

İslâm dininin tarih boyunca sosyalleşme konusunda gösterdiği dinamizmin arka planında Kur'ân-ı Kerîm'in belirlediği tevhîdî Allah inancının ve bu inancın beraberinde getirdiği varlık hiyerarşisi şuurunun netliği ve berraklığı vardır. Batı felsefî-teolojik geleneğinde görülen ontolojik yakınlaşma[7] ve ilahî düzlem bölünmesi (*particularization*) türü bir varlık algılamasının aksine Kur'ânî çerçeve son derece temerküz etmiş bir ontolojik mutlaklık, birlik ve hâkimiyet anlayışı getirmiştir. İslâm dininin kısa bir sürede tarihte eşi görülmeyen bir tarzda yayılması Kur'ân-ı Kerîm'in Müslüman Zihniyetin oluşması safhasında gerçekleştirdiği algılama devriminin eseridir.[8] Kur'ânî varlık telakkisi sadece siyasî ve

---

5 A. Schimmel, *"Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen"*, *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart,* neşr. A. Mercier, 9-31, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976, s. 12.

6 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History,* çev. J. Sibree, P. F. Collier and Son, New York, 1902, s. 452.

7 Bu ontolojik yakınlaşma kavramı İslâmî terminolojideki *kurbiyyet* ile karıştırılmamalıdır. Makalemizin sınırlan gereği Batı teolojik-felsefi geleneği içindeki bütünlüğün kaynağı olarak gördüğümüz ontolojik yakınlaşma algılamasının detaylarına giremeyeceğimiz için, bu algılamanın sadece varlıkların ontolojik kaynakları açısından bir yakınlaşmayı içerdiğini beyan etmekle yetiniyoruz, İslâmî terminolojideki kurbiyyet ise ontolojik bir kavram olmaktan çok *ahlaki* bir muhteva taşır; varlık yakınlaşmasını değil ahlakî davranış ve his yakınlaşmasını ifade eder.

8 Bu açıdan Wensinck'in, "Kur'ân İslâm'ın temel özelliklerini belirleyen ve onu diğer dinlerden ayıran bir inançlar manzumesi beyan etmez" tarzındaki görüşü Kur'ân-ı Kerîm'in zihniyet belirleyici rolünü gözardı etmektedir. Wensinck bu görüşüyle Kur'ânî retoriğin bir özelliğini Kur'ânî teosentrik (Allah merkezli) sistemin tümüne şamil kılmaktadır. Onu bu hataya yönel-

sosyal bir değişim rüzgârının değil aynı zamanda son derece güçlü ve zengin bir ilmî paradigmanın doğuşunun da temel belirleyici faktörüdür. Bu faktör anlaşılmaksızın ne İslâmî ilmî birikimi gerçek bir paradigmaya dönüştüren ortak temel, ne bütün farklı düşünce tarzlarını ve İslâm öncesi gelenekleri bir merkeze doğru cezbeden çekim gücü ne de Müslüman kitleleri her türlü istilacı ve tahrib edici saldırılara karşı dirençli kılan kimlik şuuru ve sosyal düşünce tarzı anlaşılabilir. Von Grunebaum'un[9] doğru bir tesbiti müteakib sorduğu sorunun cevabını da bu çerçevede aramak gerekmektedir: "Milletler gelir ve gider. İmparatorluklar yükselir ve düşer. Fakat göçebelerle yerleşikleri, medeniyet kurucularla medeniyet tahripçilerini bünyesinde barındırmaya devam eden İslâm süreklidir. O zaman bu derece farklı toplumların bireysel farklılıklarını şuurlu ya da şuursuzca muhafaza etmekle birlikte evrensel İslâmı en değerli ruhî varlık olarak sürdürmelerini sağlayan ve onları bir ümmet olarak tutan faktörler nelerdir?"

En önemli faktörü, insanın kendi varlığını algılaması ile Kur'ânî çerçevede berrak bir şekilde kavradığı Allah telakkisi arasındaki ilişkide aramak gerekmektedir. Ümmet şuurunun sürmesini sağlayan insan-insan ilişkisi Kur'ânî çerçevenin en basit insandan en çaplı düşünürüne kadar bütün Müslümanlarda dokuduğu Müslüman zihniyetin temelini teşkil eden Allah-insan ilişkisinin tabiî bir yansımasıdır. İslâm dininin Ortaçağ'da yaptığı inkılabî etkinin kökenlerini Allah karşısındaki konumunu yeniden keşfeden insanın ulaştığı varlık şuurunda aramak gerekmektedir. Rönesansla birlikte giriştiği *insan-merkezli* epistemolojiye dayalı arayışını 20. asırda gerçek bir ontolojik krizle noktalayan modernist paradigmanın iflası karşısında bu varlık şuurunu yeni bir ilmî paradigmaya dönüştürebilecek bir *ilim geleneği* ve *âlim tipi* ortaya çıkarmak İslâm dünyasının en önemli meselesidir.

Bu varlık şuuru Kur'ânî sistemde *esmâ-yı hüsnâ* çerçevesinde verilen Allah telakkisine istinat etmektedir. Bu isimlerin mutlaklığı ile Allah (CC)'ı idrak iden Müslüman Zihniyet bir taraftan O'nun halifesi olmak suretiyle sahip olduğu gücü diğer taraftan kendi kapasitesinin sınırlarını keşfetmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde zikredilen isimler İslâm âlimleri tarafından değişik sınıflamalara tâbi tutulmuşlardır. Bazı Hadisler[10] doksandokuz isimden bahsetmekte

---

ten temel sebep modern ideolojilerin retoriğine benzer bir retoriği Kur'ânî çerçevede aramasıdır. Yoksa Kur'ânî teosentrik sistemin esası yepyeni bir varlık idraki oluşturan böyle bir inanç sisteminin hulasasından ibarettir. Bu görüşü müteakip "aynı şekilde Hıristiyan Kilisesinin inanç esasları da Yeni Ahid'den alınma değildir", (*The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development,* Cambridge University Press, Cambridge, 1932, s. 3) şeklinde son derece yanlış bir kıyas yapması ise İslâm ve Hıristiyan dinlerindeki vahiy anlayışlarındaki farklılıkları gizleyen bir basitleştirmeden ibarettir.

9 G. E. v. Grunebaum, *"Pluralism in the Islamic World", Islamic Studies,* 1962, s. 50.

10 Bu hadisler için bkz. Buhari, (*Sahîhu'l-Buhârî I-VIII,*. Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. III/185, *Kitâbu'ş-Şurut),* Müslim (*Sahîhu'l-muslim I-III,* Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. III/2063,



ise de Gazzâlî[11] ve Beyhakî'nin[12] de beyan ettiği gibi bu sayı bir sınırlama ifade etmez. Bu isimlerin varlık telakkisi oluşturmaktaki önemi dolayısıyla birçok âlim Allâhu Te'âlâ'nın mutlaklığını bu isimler çerçevesinde yorumlamak üzere şerhler yazmışlardır.[13]

Kur'ân-ı Kerîm'in ontolojik şuur anlamında bir inkılâb gerçekleştirmediğini göstermeye çalışan bazı oryantalistler etimolojik tahlili esas alarak Allah kavramının İslâm-öncesi Arap dünyasında "üstün tanrı" anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler. Aslında bu durum Kur'ân-ı Kerîm tarafından zikredilmekte[14] ve İslâm öncesi Arap şiirinde de yer almaktadır. Fakat unutulmaması gereken gerçek Mekke müşriklerinin bu üstün tanrı ile birlikte diğer tanrıların varlıklarını kabul ederek ontolojik hiyerarşi anlamında bir ara-ontolojik grup oluşturduklarıdır. İbrahimî tevhîd akidesini sürdürmeye çalışan *hanîflerin* varlığına rağmen İslâm öncesi Arap dünyasında mutlak anlamda temerküz etmiş bir tevhîdî algılamanın varlığını iddia etmek imkânsızdır. Bu anlamda Eliade'ın[15] İslâm öncesi Araplardaki Allah telakkisini *deus otiosus* (âtıl tanrı) olarak tanımlaması haklıdır.

Kur'ânî sistemin dokuduğu temerküz etmiş *ontolojik hiyerarşi* düşüncesi İslâm ile diğer dinî ve felsefî akımlar arasındaki temel farklılık noktasıdır. İslâmî ontolojik hiyerarşi ve mutlak-mukayyed düzlemler arasındaki farklılaşma *Allah-insan-tabiat* ilişkisini anlamlandırmada orijinal ve diğer bakış açılarına -özellikle ontolojik yakınlaşma idrakine- alternatif bir dünya görüşü oluşturmaktadır. Schuon'un[16] "İslâm kesinlik ve denge dinidir" şeklindeki tanımlaması farklı yaklaşımlar arasındaki ortak alanı belirlemek açısından ilginç bir örnek teşkil eder. Bu noktada onun da ifade ettiği gibi *mutlak-mukayyed, sebeb-sonuç* ve *Allah-dünya,* telakkileri iki farklı gerçeklik düzlemlerini ifade eder. Eliade'ın "dinî morfoloji açısından Kur'ân'da sistemleştirilen Muhammedi mesaj mutlak

---

Kitâbu'z-zikr) ve Tirmizî (*Sunenu't-tirmizî I-V,* Çağrı Yay., İstanbul,1981, V/530-1, *Kitâbu'd-da've).*

11 Gazzâlî, *Al-Maqsad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asma' Allah al Husna,* Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1971, s. 182.

12 Hatib M., *Esmâullâhi'l-husnâ ve sıfâtihi'l-'ulyâ*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1988, s. 16.

13 Çok sayıda şerh arasında F. Râzî'nin *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sıfât*, (Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1984), Gazalî'nin *Al-Maqsad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asma' Allah al Husna*, Kuşeyrî'nin *Şerhu esmâi'llâhi'l-husnâ (*Dâru Ezel, Beyrut, 1986) zikredilebilir.

14 29: 62, 63-65; 31: 32.

15 M. Eliade, *A History of Religious Ideas,* neşr. A. Hiltebeitel ve D. A. Cappadona, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. III/64)

16 F. Schuon, *Understanding Islam,* çev. D. M. Matheson, George Allen and Unwin Ltd., London, 1963, s. 16.

tektanrıcılığın en pür ifadelendirilişini yansıtır"[17] şeklindeki görüşü de bu gerçeği işaret etmektedir.

İhlâs suresinin hermenötik tahlili bize hem Kur'ânî çerçevenin ortaya koyduğu yeni ontolojik tavrı hem de semantik olarak gerçekleştirdiği dönüşümü gösterebilmek açısından çarpıcı ipuçları vermektedir. Esbâb-ı nüzul kaynakları incelendiğinde bu surenin İslâm öncesi dinî geleneklere kesin ve veciz bir ifade ile meydan okumuş olduğunu görmekteyiz. Bu veciz sure aynı anda hem Arap müşriklerine hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara cevap vererek o dönemin ontolojik yakınlık ve ilahî düzlemde bölünme öngören en yaygın telakkilerini kökünden sarsmıştır. İslâm öncesi Ortadoğu geleneklerinde üstün tanrı ile diğer ilahî nitelikteki varlıklar arasında olduğu varsayılan yakınlık ortak bir özellik olarak kendini göstermektedir. Bu tür bir ilişki gerek Yunan mitolojisinin gerek Mısır-Suriye eksenli dinî geleneklerin temelini teşkil etmekteydi. Buna paralel olarak Arap müşrikleri üstün tanrı ile diğer tanrılar arasında neseb ilişkisi tahayyül ederken; Yahudiler Üzeyr (Ezra) için, Hıristiyanlar Hz. İsa için Tanrı'nın oğlu vasıflandırmasını ileri sürmekteydiler. Bu sure ontolojik farklılaşmayı ve hiyerarşiyi kesin bir dilde vurgulayarak bir ölçüde Kur'ân'ın teosentrik sisteminin özetini vermiştir.

Bu anlamda Kur'ân'ın ilk ve öncelikli etkisi semantik çerçevenin aynı dilin aynı semantik araçlarını kullanarak yeniden sistemlendirilmesi tarzında olmuştur. Bu etki linguistik ve zihnî imajlar arasındaki ilişkiyi yeniden dokuyan yaygın bir algılama dönüşümünü beraberinde getirmiştir. İslâmî dünya görüşünün son derece esnek ve dinamik sosyalleşme sürecini ve sosyal kültür içinde yeniden üretilebilme kapasitesinin sırrını da bu ilişkide aramak gerekmektedir. Bu semantik anlamda yeniden değerlendirme kimi zaman *küfr* kavramının dönüşümünde olduğu gibi bir süreç içinde[18] kimi zaman da *es-Samed* isminin kullanımında olduğu gibi bir kerede ve kesin surette olmuştur. *Allah* ve *Samed* isimleri İhlâs süresindeki kullanımlarına paralel olarak yeni bir semantik sistem içinde yepyeni algılama biçimleri oluşturmuşlardır. İhlâs suresinin birinci ayeti Arap müşriklerindeki daha alt düzlemdeki tanrılarla birarada yaşayan Allah telakkisini temelinden sarsmış; Allah'ın sadece en üstün Tanrı değil aynı zamanda Bir ve Mutlak olduğunu vurgulamıştır.[19]

---

17 M. Eliade, *A. g. e.*, s. III/78.

18 M. R. Waldman, *küfr* kavramının kronolojik gelişimi konusunu inceleyen makalesi bu süreci başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır. *"The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an", Journal of American Oriental Society,* 1968/88, s. 442- 455.

19 Üstün Tanrı"dan "Bir ve Mutlak" Allah imajına geçişi sağlayan yeniden-değerlendirme süreci Kur'ân'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Bu açıdan Watt'ın (*"The Qur'an and Belief in a 'High God",* s. 209-10) Kur'ân'ın ilk dönemlerde diğer tanrıların varlığını reddetmediğini sadece onların zayıflıklarını vurguladığı bu vurgulamanın da aslında onların varlıkların kabul anlamına geldiği tarzındaki görüşü yanlıştır. *Kur'ân-ı Kerîm* bu ayetlerde (Yûnus 10/18;

Bunun içindir ki Rubin'in[20] aynı kavramın kullanılmasından kaynaklanan "Muhammed İslâm-öncesi Araplarla aynı Tanrı imajını paylaşmıştır" tarzındaki görüşü, şarkiyatçı geleneğin İslâmî dünya görüşünün özgünlüğünü reddetmek için sık sık başvurduğu bir basitleştirmeden ibarettir. Yine onun "Muhammed ile Araplar arasındaki görüş farklılığı Tanrı'nın kimliği hususunda değil bu Tanrı'nın diğer ilahî varlıklar arasındaki konumundadır" tarzındaki görüşü linguistik araçların geçirdiği bu semantik dönüşümü kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Böylece kimlik ile konum arasındaki tabiî ilişki gizlenerek Kur'ânî dünya görüşünün getirdiği ontolojik şuur hususundaki muhteva değişikliği gözardı edilmektedir.

İslâm öncesi dönemle Kur'ânî kavramlaştırma arasındaki benzerlik İbrahimî geleneğin sürekliliğinden ve aynı linguistik araçların kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa Kur'ânî sistem bir bütün içinde incelendiğinde Yaratan ile yaratılan âlem arasındaki bütün ara ontolojik düzlem ve varlıkların reddedildiği aşikârdır. Bunun içindir ki insanoğlunun kemali varlık düzlemlerinde bir sıçramayı beraberinde getirmez. Dolayısıyla "insanın tanrısal kudreti" gibi bir algılama ve bu algılamanın beraberinde getirdiği antik dönem dinî yozlaşması ya da modern dönemin insan-merkezciliği (*anthropocentrism*) türü bir oluşum sözkonusu değildir. Kemal ve mutluluk varlık düzlemleri arasındaki denge ve ahengin şuurunda olmanın sonucudur; eksiklik ve bunalım bu denge ve ahengin şuuruna varmayı engelleyen küfrün ürünüdür. Modern dönem varoluşçu felsefenin bunalımını bu tür bir denge ve ahenk idrakini bünyesinde barındırmayan bir felsefi-teolojik atmosferle ilintili olarak değerlendirmek gerekmektedir. İslâm dünya görüşünün yayılma alanında karşılaştığı ve kimi zaman hesaplaşma kimi zaman sentez ilişkisine girdiği antik kültür birikimine ve modernist paradigmanın rakip tanımaz entellektüel tekelciliğiyle birlikte gelişen siyasî/ekonomik baskısına rağmen iç bütünlüğünü muhafaza edebilmesinin sırrını da bu *kuvvetli ve berrak varlık şuurunda* aramak gerekmektedir.

Bu varlık şuurunu yansıtan Kur'ânî semantik sistemin yeniden-değerlendirmesinin en tipik misallerinden birisi de *Samed* ismidir. İhlâs suresinde bir kere kullanılan bu ismin geçirdiği semantik dönüşüm günlük kullanımdan metafizik alana sıçramada gösterilen başarıyı yansıtır. **Lisânu'l-'arab**[21] bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak uzun bir liste vermekte ise de Râzî'nin[22] de beyan ettiği gibi bunlardan özellikle ikisi bizim açımızdan büyük önem taşımaktadır. Birinci anlam *fe'lun bi*

Rûm 30/12-13*)* bu tanrıların zayıflıklarını ortaya koyarak ilahî niteliklerini tartışma konusu yapmaktadır. Vurgulanan husus daha zayıf tanrıların varlıklarını tesbit değil, bu zayıf varlıkların Tanrı olamayacaklarını göstermektir.

20 U. Rubin, *"Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII, Der Islam,* 1984/61, s. 199.

21 İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab,* Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, (t.y.), s. IV/2496.

22 Râzî, *A. g. e.*, s. 317-318.

ma'nâ mef'ûlun formunda *samede* kökünden gelmekte olup ihtiyaç halinde kendisine yönelinen lider *(es-seyyidu'l-masmûd ileyhi fi'l-havâic)* anlamındadır. İkincisi ise, kendisine nüfuzu imkânsız bir varlık *(es-samed huve'llezî la cevfelehu)* veya bir şeyin kendisine girmesi ya da kendisinden çıkması muhal bir varlık *(ve la yedhulu şey'un ve lâ yehrucu minhu şey'un)* anlamına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in yeniden-değerlendirmesi ile birlikte bu kelime Allah'ın güzel isimlerinden birisi olarak yepyeni ve son derece kapsamlı bir metafizik anlam kazanmıştır. Bu semantik dönüşümü görmek istemeyen bazı oryantalistler yazının girişinde özet olarak beyan ettiğimiz niyetlerini açık bir surette ortaya koyarak bu kullanım yoluyla İslâm-öncesi Arap imajlarıyla Kur'ânî imajlar arasındaki süreklilik unsurlarına dikkat çekmek istemektedirler. Watt, *Samed* isminin kullanılmasıyla Allah'ın kendisinden yardım istenen güçlü kabile seyyidi ve diğer alt düzey tanrıların bu kabile seyyidi ile insanlar arasında aracılık eden varlıklar olarak algılandığını ifade etmekte iken Rubin bu sebeple, kelamcılarm *Samed* isminin orijinal anlamını kullanmaya tahammül edemediklerini söylemektedir. Kur'ânî metafizik sistemini basit bir kabile idrakinin yansımasına indirgeyen bu yorum bir taraftan linguistik ve semantik dönüşümü gözardı ederken diğer yandan tekil bir benzetmeden hareketle bütün bir metafizik sistemin iç bütünlüğünü tartışma konusu yapmaktadır.

Aslında Kur'ânî metafizik sistemin iç bütünlüğü ile uyumlu semantik dönüşüm, müfessirlerin de ortak yorumu olmuştur. Râzî[23] bu yorumları lugavî anlam farklılığının uzantısı olan iki ana grupta toplamaktadır. Birinci grup birinci anlamdan hareketle Allah'ın Mutlak Hâkimiyetini vurgularken[24] (ki Râzî bu yorum için Mutlak Âlim, Mutlak Hâkim vb. ondört farklı yorumu vermektedir) ikinci grup nüfuzun imkânsızlığı anlamından hareketle tenzih esasını ön plana çıkarmaktadır (Râzî bu konuda da onsekiz farklı yorum vermektedir).[25] Bu özellikler modern İngilizce tercümelerde de tebarüz etmektedir.[26]

Bu kısa surenin hermenötik tahlili ontolojik ve linguistik düzlemler arasında yepyeni bir ilişkiler ağı kuran Kur'ânî semantik sistemin tümüne teşmil edilebilir. Kur'ânî temele dayalı İslâmî dünya görüşünün temel özelliği ontolojik fark-

---

23 Râzî, *A. g. e.*, s. 318.

24 *Lisânu'l-'arab* bu kavramın kabile içinde liderliğin kendisinde son bulduğu mutlak seyyid *(es-samed es-seyyid ellezî yentehi ileyhi es-sudâd)* anlamından Allah'ın (cc) hiçbir sınır tanımayan Mutlak Hâkimiyeti *(fe lâ nihayete li sudâdihî li enne sudâdehû gayru mahdûdin)* anlamına dönüşümünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki İbn Mes'ûd ve ed-Dehhâk da bu görüştedirler. Râzî, *A. g. e.*, s. 318.

25 Bu çerçevede özellikle Sa'îd b. Câbir'in *"el-kâmil bi-zâtihî",* Hasan Basri'nin *"lem yezel ve lâ yez'el",* ve el-Mukâtil'in "*el-münezzeh 'an külli 'ayb"* şeklindeki tanımları zikredilebilir.

26 Pickthall bu ayeti "Allah the eternally Besought of All", Yusuf Ali "God, the Eternal, the Absolute", Zayid "Eternal God", Şakir "Allah is He on Whom all depend" şeklinde tercüme etmektedir.

lılaşma ve hâkimiyet esaslarıdır. Horten'in "Tanrı'nın dünyadan uzaklığı"[27] şeklindeki tanımlaması, çerçevesini çizmeye çalıştığımız ontolojik farklılaşma esasından ciddî şekilde ayrılmaktadır; çünkü bu farklılaşma aynı ontolojik düzlemdeki bir uzaklığı değil mutlak bir ontolojik düzlem farklılığını ifâde etmektedir. İslâm düşüncesindeki *vücûd-mevcûdât* farklılaşması bu açıdan son derece önemlidir. Bunun içindir ki, İhlâs süresindeki mutlak ontolojik hâkimiyet anlamındaki "*es-Samed"* ismi Allah'ın insanoğluna ruhundan üflediği (Hicr 15/29, Sâd 38/73), Allah'ın insanoğluna şahdamarından daha yakın olduğunu (Kâf 50/16, Vâkı'a 56/85) beyan eden ayetlerle tenakuz halinde değildir. Bu dakik farklılık Allah ile insan arasındaki mutlak ontolojik düzlem farklılaşması ve ontolojik düzlem ötesi yakınlık *(kurbiyyet)* algılamalarının İslâm düşüncesinde bir iç dinamizm oluşturmasını sağlamıştır. Bu özellik aynı zamanda farklı İslâmî ekollerin algılama düzlemindeki kesişim alanlarını ve zahirî ve batinî yorumların dünya görüşü anlamındaki iç tutarlılıklarını da göstermektedir.

Dolayısıyla, İslâmî dünya görüşündeki Allah-insan ilişkisi ontolojik düzlemler arasında bir içice geçme ve yakınlaşma hali öngören Batı teoloji-felsefi geleneğinden tamamıyla farklıdır. Bu sebepledir ki, Kur'ânî dünya görüşü İslâmî paradigmanın oluşma sürecinde mutlak bir ontolojik hâkimiyete doğru yönelirken Batı düşünce birikimi zamanla ontolojik aynîleşme ve sınırlı tanrı telakkileri doğrultusunda merkezîleşmiştir. Izutsu'nun[28] Allah-insan ilişkisini iki varlık kutbu şeklinde tahlili, Schuon'un[29] İslâm'ı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde tanımlaması bu farklılaşma konusundaki çarpıcı örnekleri teşkil etmektedir. Nieuwenhuijzi'nin "Allah-insan ilişkisi: bir form olarak vahiy; insan-Allah ilişkisi: bir hayat tarzı olarak inanç; insan-insan ilişkisi: bir sosyo-kültürel sistem olarak İslâm" şeklindeki sistemleştirmesi de bu idrakin sosyo-kültürel sonuçlarını göstermek bakımından ilginçtir.

İman-küfr farklılaşması bu ilişki biçiminin tabiî bir aksidir. Îman bu dünya görüşü çerçevesinde müsbet bir insan-Allah ilişkisini göstermekte iken küfr kavramı bu ilişkinin menfi cihetini simgelemektedir. İman, Allah'ın varlık telakkisi itibariyla mutlak üstünlük ve hâkimiyetini kabul ve idrak etmektir. İmân kavramına kaynaklık etmiş olan *emn* kökünün de İbranî ya da Ârâmî dillerinden Arapçaya geçmiş olduğu iddia edilmişse de bu kavramın da Kur'ân'ın semantik sistemi içinde yeniden değer kazandığı bir vakıadır. Bravman'ın *"âmene*

---

27 "Kozmos tanrısal gizemin dolaylı bir ifadesidir. Çünkü 70, 700, 70000 gibi yedi motifleri ile numaralandırılan perdelerle ve nur deryalarıyla dünyadan ayrılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı dünyadan ölçülemez derece uzakta ve insanlar açısından ulaşılamaz (saklı) konumdadır. Nur deryalarının ötesinde yedi gök Tanrı'yı insandan ayırır" M. Horten, *"The System of Islamic Philosophy in General",* çev. J. Hager, *Islamic Studies*, 1973/12, s. 5.

28 T. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. S. Ateş (*God and man in the Qur'an: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung*), Kevser Yay., Ankara, s. 70-72.

29 F. Schuon, *A. g. e.*, s. 13.

kelimesi ölüm ve kader konusunda Allahın güvenliği altında bulunma anlamına gelen *emn* kökünden türemiştir" görüşü daha doğru bir tanımlamadır. Ancak yine de bu anahtar kavramın daha geniş anlamlar ifade ettiği unutulmamalıdır. Ringgren *emânet* kökünün, *kefera* (reddetmek) ve *ecrame* (günah işlemek) kavramlarının karşıtı olan "inanmak" ile "güvenlik" *emn* anlamları arasında ayırım yapmaktadır. Fakat bu kelimenin gerçek anlam bütünlüğü bu iki anlamın kesiştiği bir semantik alanda kendini göstermektedir. Bu açıdan ikinci anlamın ismi olan *el-mu'minûn* (inananlar) -Bakara 2/3-5, 283), Âl-i 'İmrân 3/179, Tevbe 9/71 vd.- birinci anlamın semantik alanında kalan *el-Mu'minu'l-Muheymin'in* ontolojik güvenlik ve korumasını kabul eden ve onunla kendi varlığını anlamlandıran insanlar anlamındadır; Çünkü "Allah inananların dostudur; zira onları karanlıklardan kurtarıp aydınlığa çıkarır..." (Bakara 2/257).

Bu semantik kesişim alanı inanma fiiline aynı kökten gelen *itme'anne* anlamı çerçevesinde psiko-ontolojik bir boyut kazandırmaktadır: "(Onlar) iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Kalpler ancak Allah'ı anmakla sükûnet bulur." (Ra'd 13/28). Bu psiko-ontolojik boyut *âmene* (inanmak) fiiline Ahrens'in verdiği *für wahr halten* filinden çok daha geniş bir anlam zenginliği kazandırmaktadır. Bunun içindir ki Beyzâvî'nin beyan ettiği ve hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin de ittifak ettiği gibi iman gerçekliği kabul yanında kalb ile tasdik etmektir. Bu geniş anlam zenginliği bir varlık şuurunu ve bu varlık şuurunun gerektirdiği bilgi temelini yansıtmaktadır.

Bu dünya görüşü Allah-insan ilişkisindeki ontolojik farklılaşma temelini imanın getirdiği ontolojik güvenlik boyutu ile bir bütünlük içinde kaynaştırmaktadır. Allah'ın zikri insan-Allah ilişkisinde kalbin huzuru yolu ile bir ruhî yakınlaşma hali sağlarken bu hal kimi felsefî-teolojik geleneklerde olduğu gibi bir ontolojik içice geçme (*penetration*) idrakine dönüşmemektedir; çünkü bu tür bir idrak ontolojik güvenlik şuurunu zaafa uğratmaktadır.

Özet olarak Kur'ânî dünya görüşünün belirlediği insan-Allah ilişkisinin varlık boyutu son derece açıktır. Herhangi bir insan bu varlık ilişkisine menfi olarak yaklaştığı anda *küfr* alanına girmektedir. İnsan hür iradesi ile böyle bir tercihte bulunabilir ve bu tercihin getireceği sonuçları reddedebilir. Fakat bu tür bir varlık şuuruna ulaşmış Müslüman Zihniyete bu şuur hali ile taban tabana zıt bir bilgi-değer manzumesini empoze etmeye kalkışmak büyük bir iç çelişkiyi bünyesinde taşımaktadır. Bugün Müslüman toplumlara dikey bir strateji ile kabul ettirilmeye çalışılan seküler bilgi-değer çerçevesinin ve sosyal mekanizmaların çıkmazı burada yatmaktadır. Kur'ânî anlam bütünlüğünde *îmân* (inanç-varlık) kavramı *'ilm* (bilgi-epistemoloji) ve *el-'amelu's-sâlih* (ahlak-aksiyoloji) kavramları ile o derece sağlam bir iç sistem oluşturmaktadır ki; İslâmî düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanması bu zemin üzerinde gelişmektedir.

Tabiat bu insan-Allah ilişkisinin gerçekleştiği maddî çerçevedir. Bunun içindir ki varlık sebebi insanın varlık sebebine bağlıdır. Dolayısıyla, insanoğlu tabiat ile ontolojik kaynak anlamında yaratılmışlar olarak aynı düzlemi paylaşmakta iken varlığının şuurunda olma anlamında Allah'ın halifesi olarak tabiata hâkim konumdadır. Allah-insan-kâinat arasındaki bu ontolojik hiyerarşi İslâmî paradigmanın tarihî oluşumdaki temel unsurdur. İnsanın varlığını tabiatın varlığına bağımlı kılan materyalist geleneğin karşısında İslâmî hümanizmin temelleri de bu varlık şuuru çerçevesinde şekillenmektedir.

(ii) Paradigmanın Sistemleşmesi

Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bu varlık şuuru ve ben-idraki İslâm düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatik birlik temelini oluşturmaktadır. İslâm düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelam, felsefe ve tasavvuf aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır. İslâm düşünce birikimi ve tarihi içindeki ilk paradigma sistemleştirilmesi, İslâm siyasî coğrafyasının yayılması esnasında karşılaşılan düşünce gelenekleri ile girişilen hesaplaşma sürecinde Kur'ânî varlık-bilgi-değer sisteminin yeniden ifadelendirilmesi gayretlerinin ürünü olmuştur.

İskenderiye'den başlayıp Suriye, Irak ve İran üzerinden Horasan'a çekilecek bir jeo-kültürel hat Kur'ânî dünya görüşünün antik medeniyet halkalarının birikimi ile girdiği alışveriş ve hesaplaşma ilişkisine sahne olmuştur. Daha önce aynı hat üzerinde eklektik bir kültür atmosferinin etkisinde ciddî bir dönüşüm geçirerek tevhidî çizgiden sapan Hıristiyanlığın geçirdiği tecrübe dikkate alındığında ilk dönem âlimlerin olağanüstü gayretleri sonucunda oluşan ilmî önderlik ve paradigmanın önemi daha kolay anlaşılır. Bu oluşum süreci içinde metodolojik ve terminolojik içselleştirme teorik arınma ile birlikte gerçekleştirilmiş ve yoğun bir düşünsel dinamizm sonucunda zengin bir çeşitlilikle birlikte asırlar boyu sürecek bir teorik çekim alanı da oluşmuştur.

Antik Yunan klasiklerinin İslâm medeniyet halkasına nakillerinin yeterince belgelendirilemediği ifade edilmişse de[30] antik medeniyet merkezlerinde yer alan merkezlerin -özellikle İskenderiye,[31] Nasturî,[32] Harran[33] ve Cundîşapur[34] okulları- bu

[30] C. Toll, *"Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe", Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart,* neşr. A. Mercier, 31-59, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976, s. 31.

[31] İskenderiye merkezi özellikle Yunan, Yahudi, Babil ve Mısır medeniyet birikimlerinin buluşma alanı olmuştur. Bu açıdan D. L. O'leary, İskenderiye'nin yerel ya da millî değil kozmopolit bir merkez olduğunu vurgulamaktadır. *How Greek Science Passed to the Arabs,* Routledge and Kegan Paul, London, 1948, s. 20.

[32] Özellikle Hıristiyan kilisesinin Monofizit, Ortodoks ve Nesturi olarak üçe bölünmesinden sonra ortaya çıkan bu ekol felsefî merkezini önce Antakya sonra Urfa ve Nizip'e taşıdıktan sonra Yunan, Hıristiyan ve İran gelenekleri arasında köprü rolü oynamış, Yunan kaynaklarının Süryaniceye çevrilmesine öncülük etmiştir.

nakil ve hesaplaşma konusundaki önemleri aşikârdır. Antik medeniyet birikimlerinin tanışma ve sentez süreçlerine zemin olmuş bu jeo-kültürel hat üzerindeki siyasî anlamdaki İslâm hâkimiyeti Kur'ânî varlık şuurunu ve bütüncül teosentrik sistemini özümseyen insan tipinin bu birikimlerle doğrudan temasını zorunlu kılmıştır. Bu temas bir yanda tabiî olarak bazı sentezci aşırılıkları beraberinde getirmiş, diğer yanda ise tutarlı bir paradigma oluşumu yoluyla bir çekim alanı ve merkez oluşturmuştur. Varlık telakkileri açısından ele alındığında iki ayrı ucun oluşumundan söz etmek mümkün olabilir: *tecsîm/teşbîh* (*anthropomorphism*) ve *ta'tîl.*

Daha sonra bu ekolleri sınıflayan Bağdadî[35] müşebbiheyi Yaratıcı'yı mahiyeti ve sıfatları itibariyle diğer varlıklara benzetenler olarak iki gruba ayırmakta ve bu sentezci aşırılığa misal olarak Şiî önderlere tanrılık isnat eden Gulât-ı Ravâfiz'dan misaller vermektedir. Şehristânî[36] de müşebbihenin ortaya çıkışını incelerken Hulûliyye ve Hıristiyanlık etkilerini vurgulayarak bu jeo-kültürel hattın etkisine dikkatleri çekmektedir. Hz. Ali ile Hz. İsa arasında kurulmaya çalışılan benzerlik bu hattın eklektik oluşum yönündeki etkisini göstermesi bakımından son derece ilginçtir.[37] Hz. Ali'nin tanrı olduğuna inanan Dammiyye ve Ulyaniyye bu inançları yoluyla mutlak bir ontolojik düzey aynîleşmesine yönelerek Kur'ânî varlık telakkisinin dışına çıkmışlardır. Mufavviza'nın Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ilahî nitelikleri konusundaki iddiaları ise[38] Hıristiyanlıkta görülen ilahî düzlem parçalanmasının tipik misalleridir. Bu anlayış bir taraftan Platonik Deimurge-tanrı anlayışının diğer taraftan Batı felsefî-teolojik geleneğini doğrudan etkilemiş olan hıristiyanî ilahî düzlem bölünmesinin akislerini taşımaktadır.[39]

---

33 Hermetik geleneğin naklini sağlamış olan bu ekol İdris peygamberin esoterik takipçileri olduklarını söyleyen Sabaîlerin önderliğinde ortaya çıkmıştır.

34 Bu okul özellikle Yunan, Hıristiyan, Zerdüşt ve Hint geleneklerinin tanışmasını ve naklini gerçekleştirmiştir.

35 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak, Müslim Schisms and Sects*, başlığıyla çev. A. S. Halkin, Palestine Publishing Co., Tel Aviv, 1935, s. 31-32.

36 Şehristânî, *Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fî 'Ilm al-Kalâm,* çev. A. Guillaume, Oxford University Press, London, 1934, s. 43, 104.

37 "Ali öldürüldüğü zaman, İbn Sebe öldürülenin gerçek Ali olmadığını, Ali cismine bürünmüş bir şeytan (ya da cin) olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre Ali ölmemiş; İsa b. Meryem gibi gökyüzüne çekilmiştir."Bağdadî, *A. g. e.*, s. 42.

38 Bağdadî, *A. g. e.*, s. 68.

39 "Ravâfiz'den Mufavviza'ya göre Allah Hz. Muhammed'i yaratmış ve onu dünya işlerini tanzime memur eylemiştir. Dünyanın gerçek varlığına şekil veren Allah değil Muhammed'dir. Daha sonra Hz. Muhammed kâinatın yönetimini Ali b. Ebî Tâlib'e tevdî etmiştir. Dolayısıyla o üçüncü Hâkimdir. Bu mezhep Allah'ın şeytanı, şeytanın da bütün kötülükleri yarattığını iddia eden ateşperestlerden ve Hz. İsa'yı ikinci Hâkim olarak gören Hıristiyanlardan daha rezildir. Bunun için Mufavviza'yı İslâmî mezhep kabul edenler Ateşperest ve Hıristiyanları Müslüman kabul edenlerle ayni seviyededirler."Bağdadî, *A. g. e.*, s. 68.



Bu hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan ikinci aşırı uç, Allah'ı Hegel sonrası modern Batı felsefesindeki J. S. Mills ve James gibi düşünürlerin başını çektiği temayüllere benzer şekilde sınırlı ve pasif bir teizm çerçevesinde algılamaya yönelmiştir. *Ta'tîl* olarak adlandırılan bu yaklaşımın varlık telakkisinin özelliklerini Şehristânî[40] dört ana grupta toplamaktadır: Bu ekol (a) işi (yaratılışı) Yaratıcı'dan; (b) Yaratıcı'yı dünyadan, (c) Yaratıcı'yı ezelî sıfat ve isimlerinden, (d) Kur'ân'ın ve Hadîs'in düz metinlerini ait oldukları manadan ayırmakta ve soyutlamaktadır. Bu tür bir algılama pasif ve soyut bir tanrı kavramına yönelerek Kur'ânî sistemdeki Allah'ın mutlak ve belirleyici hâkimiyeti fikrinden uzaklaşmaktadır. Bu algılama biçiminin İslâm tarihinin materyalistleri olarak adlandırılan Dehriyyûn tarafından da benimsenmiş olması soyut/pasif tanrı idrakinin kendi kendine düzen veren tabiat anlayışı ile olan yakın alakasını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla, *teşbih* ve *hulûliyye* Batı felsefî-teolojik gelenek içindeki tekabülleri açısından hıristiyanî form kazanmış ontolojik yakınlaşma anlayışının karşılığı, *ta'tîl* Newton'cu mekanik düzen anlayışının şekillendirdiği ontolojik düzlem yakınlaşmasının/aynîleşmesinin eklektik bir benzeri olarak kabul edilebilir.

İslâmî düşünce tarihi içindeki ilmî paradigmanın oluşumu bu eklektik temayüllere karşı Kur'ânî ontolojik rengin yeni bir kavramsal ve metodolojik sistem içinde yeniden sistemleştirilme gayretlerinin sonucudur. Özgün karakterini ve asırlar boyu yeniden üretilebilir olma niteliğini de bu eklektik aşırılıklara karşı oluşturduğu *merkezî çekim* alanının gücünden almaktadır. Bu merkezî çekim alanı içinde kalan çeşitlilik ve farklılıklar paradigma-içi tartışmalar olup, varlık telakkisini tehdit eder nitelik kazanmadıkça en fazla bid'at ya da yanlış düşünce olarak adlandırılmışlardır.

İslâmî düşünce ekollerinin kurucuları Kur'ânî varlık telakkisini antik medeniyet birikimlerinden gelen bu meydan okuma karşısında yeni bir metodolojik ve teorik çerçeve içinde dile getirmeye çalışmışlardır. Bu paradigmatik bütünlüğü ve sürekliliği oluşturan ana unsur ise Kur'ân'ın son derece berrak bir şekilde tanımladığı varlık düzlemleri arasındaki hiyerarşi, hâkimiyet ve birlik telakkisidir. Bu telakki bütün temel İslâmî düşünce ekollerince ve geniş kitlelerce benimsenmiş ve bir Müslüman Zihniyet bu paradigmatik zemin üzerinde oluşmuştur. Mesela, kelamî sistemin önemli yorumcusu Taftazânî'nin[41], felsefî sistemin kurucu ve sistemleştiricilerinden Kindî[42] ve Fârâbî'nin[43], tasavvuf ekolü-

---

40 Şehristânî, *A. g. e.*, s. 50/123.

41 S. Taftazânî, *Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950, s. 36.

42 Kindî, *el-Felsefetu'l-ûlâ, Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishâq al-kindî's Treatise "On First Philosophy",* şerhederek çev. Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany, 1974, s. 112.

43 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıle,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1985, s. 37-40.

nün temsilcilerinden Kelâbâzî'nin[44] eserlerindeki Allah'ı anlatan bölümler karşılaştırıldığında hem bu berraklığı hem de *tevhîd* ve *tenzîh* prensiplerine dayanan paradigmatik zemini görmek mümkündür.

İslâm inancının temel prensiplerinin kodlanmasını amaçlayan *'akâid* ve *usûlü'd-dîn* ilimlerinin oluşması ve *kelâmın* sistematik teoloji olarak gelişmesi Kur'ânî varlık telakkisinin bahsi geçen jeo-kültürel hattın etkisi ile yozlaşmasını engelleme gayretlerinin sonucudur. Bunun içindir ki, kelam "apolejetik bir polemik" ya da "tenakuz sanatı"[45] değil teolojik bir gerçeğin ifade ediliş biçimidir. Kısacası Kur'ânî varlık şuurunun yeni bir retorik ve yöntem çerçevesinde sistemleştirilme gayretidir.

Bu açıdan bütün İslâmî ilimler son derece içice geçmiş ve birbirine bağlı bir yapı arzeder. Hiçbir ilim diğer ilimlerin oluşturduğu bütüncül sistemden soyutlanmış bir zemin üzerinde gelişmez. Sanki gizli bir idrak bütün ilimleri aynı gerçeğin değişik ve renkli akisleri olmaya doğru sevkeder. Bu farklı yolların kavşak noktası Allah ile *'âlem* arasındaki ilişkiyi anlamlı ve tutarlı kılma hedefidir. İslâmî ilimlerin takipçileri bu alanda oluşacak bir anlamsızlığın (*absurdity*) insanoğlunu nihaî kertede psiko-ontolojik bir bunalımla karşı karşıya bırakacağının şuurundadırlar. Bu şuur eserlerin yapı ve muhtevasına aksetmiştir ve İslâmî *'İlm* anlayışının modern bilimin günümüzdeki bunalımı ile olan temel farklılığı buradadır. Doğrudan teoloji ile ilgili olsun olmasın birçok eser tahlile varlık âlemini anlamlı kılan bir girişle başlar. *'Alem* kavramının "bir şeyin bilinmesini sağlayan işaret" anlamındaki etimolojik köken ile "yaratılmış varlıklar seti" anlamındaki terminolojik oluşum arasındaki semantik bağ, âlemi Allah'ın bilinmesini sağlayan işaretler manzumesi, (*âyetler*) şeklinde yorumlaya sevketmiştir. Mesela Sâbûnî **el-Bidâye fî usûli'd-dîn** adlı eserine *'âlem* tanımı ile başlamakta ve "âlem Allah dışındaki bütün varlıkların ismidir ki, onlar Allah'ın Varlığının işaretlerdir *(el-'âlem ismun li mâsivallâhi te'âlâ li enneû 'alemun 'alâ vucûdi's-sânî'*'[46] demektedir.

İslâmî ilimler arasındaki bu iç bütünlük ve tutarlılık ilim tasniflerini de doğrudan etkilemiş ve her âlimi kendi ilmî zaviyesinden bu iç bütünlüğü yorumlamaya yöneltmiştir. Bu nedenledir ki, İslâmî ilmî paradigma içinde seküler bir ayrışma sözkonusu olmamıştır. Mesela fıkıh ilminin ilk oluşum dönemlerinden günümüze kadar *fikh-ı i'tikâdî* (fıkh-ı ekber), *fikh-ı 'ilmî* (fıkh-ı şerî'at) ve *fıkh-ı*

---

[44] Kalabadhı Al-, *"Kitâbu't-te'âruf li mezhebi ehli't-tesavvuf", The Doctrine of the Sufis* unvanıyla çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, London, 1935, s. 14.

[45] R. M. Frank, *"The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", Journal of American Oriental Society,* 1968, s. 295.

[46] N. Es Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn, Mâturîdiyye Akaidi* başlığıyla çev. ve neşr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1980, s. 19.



vicdanî ('ilm-i ahlâk) şeklinde alt disiplinler olarak tasnif edilmesi[47] inanç, düşünce, hukuk ve ahlak arasındaki iç bütünlüğü vurgulamaktadır. İslâm akaidinin ilk sistematik tanzimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin[48] *Fıkh-ı Ekber*'in giriş kısmındaki iman tanımının berraklık ve evrenselliği hem bu eseri takip eden akaid ve kelam sistemlerini hem de müslüman kitlelerin dünya görüşlerini etkilemiştir. Bu eserin hem ilmî sistemleşme hem de halk inancı üzerindeki etkisi İslâm medeniyetindeki inancın sosyalleşmesi ve evrenselleşmesi özelliğinin bir yansımasıdır. Seçkinler ve halk itikadı arasındaki bu yakınlık ve retorik aynîlik, İslâm tarihinde bir teokratik kilise oluşumunu engelleyen en önemli faktörlerdendir.[49] Dinî gizemi asgarî düzeye indiren inanç ve dünya görüşü sadeliği bu gizemi yorumlayacak ara kurumlara olan ihtiyacı da azaltmıştır.

Tevhîd ve tenzih prensiplerine dayanan bu sadelik ve evrensellik bahsi geçen jeo-kültürel eksende ortaya çıkan hesaplaşmada paradigmatik bütünlüğün sağlanmasında çok önemli rol oynamıştır. Yunan düşüncesi ile ilk temasa geçen ekol olan Mu'tezile'nin ortaya koyduğu birikim ve sebep olduğu tepkiler bu hesaplaşma sürecinin ilk dinamik ürünleri olmuştur. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden aldığı en önemli iki unsur insan aklının özerkliği ve metafizik atomculuktur. Mu'tezile'nin insan aklına verdiği yeni rol birçok yüzeysel tahlilde İslâm düşünce tarihindeki ilk bilgi ayrışması olarak kabul edilmiş ve Mu'tezile'nin daha sonraki etkisinin zayıflaması İslâm akılcılığının sonu olarak aktarılmaya çalışılmıştır.[50] Batı felsefî-teolojik geleneğindeki bilgi ayrışması ve vahiy-akıl düzlemleri arasındaki yakınlaşma ve aynîleşmenin ortaya çıkardığı ontolojik yakınlaşmanın bir benzerini İslâm tarihindeki Mu'tezile akımında görmeye çalışan bu temayülün iddiasının aksine Mu'tezile akılcılığı vahiy ve akıl düzlemleri arasında mutlak bir çatışmayı öngörmediği gibi etkisi devam etseydi bir İslâm bilgi sekülerleşmesine yol açamazdı. Aksine, Mu'tezile'nin teolojik sistemi, aklı bir bilgi kaynağı olarak kullanırken temel amacını Allah'ın tevhîd ve

---

47 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* Latin harfli neşr. S. Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 45.

48 Ebû Hanîfe, *"Fıkhu'l-ebsat", İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri,* neşr. M. Öz, Arapça: 35-55; Türkçe: 41- 65, Kalem Yayınları, İstanbul, 1981, s. 58.

49 Hegel'in İslâm ile Yahudilik'teki tanrı telakkilerini mukayese ederken yaptığı tahlil bu itikadî sistemin sosyalleşme etkisini göstermesi bakımından ilginçtir: "İbrahim, İshâk ve Yakub'un Tanrısı olan Yahova sadece bir toplumun tanrısıdır. Bu Tanrı sadece Yahudi toplumu ile ahidleşmiştir. Bu özel ilişki biçimi İslâm dinince kesinlikle reddedilmiştir. İslâm dininin ruhi evrenseliği ve sınırsız bir tarzda dile getirdiği kavramsal berraklık ve sadelik çerçevesinde insan şahsiyetinin bu evrensellik ve sadeliği hayata geçirmekten başka bir hedefi yoktur. Allah'ın Yahudi Tanrısına benzer sınırlı bir hedefi yoktur. Bu Mutlak Bir'e itaat İslâm dininin gösterdiği hedeftir." *A. g. e.*, s. 451- 452.

50 Mu'tezile ekolü hakkında ilk monografik çalışmayı yapan H. Steiner bu nedenle onları İslâm'ın hür düşünürleri (*Freidenker im Islam*) olarak nitelemektedir. I. Goldhizer, *Vorlesungen über den Islam,* Carl Winter's Universitatsbuchhandlung, Heidelberg, 1910, s. 100.

tenzih prensipleri etrafındaki Mutlak farklılığını vurgulamak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla Batı akılcılığı ontolojik düzlem yakınlaşmasına yol açarken Mu'tezile akılcılığı bu düzlem yakınlaşmasını mutlak anlamda engellemeye yönelmiştir. Vâsıl b. 'Atâ'nın ebedî ve ezelî Birlik telakkisi ve Allah'ın sıfatlarının *müsbet (affirmative)* tarzda tanımlanmasına karşı çıkışı sıfatların Hıristiyanlık teolojisine benzer şekilde şahsîlik kazanarak tevhîd akidesini zedeleyebileceği ihtimaline matuf idi.

Mu'tezile ekolü kendi içinde birtakım farklı yaklaşımlara bölünmüş olmasına rağmen genel özellikleri itibariyle Ehl-i Sünnet ile Mu'attıla arasında bir konumda yer almıştır. Bu farklı yaklaşımları tetkik makalemizin çerçevesi dışında kalmaktadır; fakat bu yaklaşımların hâkim özelliklerindeki değişim seyri bahsetmiş olduğumuz paradigmanın iç çekim alanı hususunda önemli ipuçları vermektedir. Mu'tezile ile karşıtları arasındaki yoğun fikri tartışma müteahhir Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet çizgisine doğru sevketmiştir. Tritton da[51] bu değişim sürecine işaret ederek Eş'ari'nin kesin dönüşümün düğüm noktasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu değişimde ilk dönem Mu'tezile'nin tehdit unsuru olarak gördüğü Hıristiyanî etkinin geçerliliğini yitirmesi kadar paradigmatik merkezî çekimin oluşum sürecinin hızlanması da etkili olmuştur. Hicrî 5. yüzyıla gelindiğinde Kadı Abdülcebbâr'ın ve talebesi Muhammed b. Ali el-Basrî'nin düşünceleri Eş'ari doğrultusunda ciddî bir değişim sürecini geçirmiş bulunuyordu. *Ta'tîl'e* sapmayacak bir *tenzih* arayışı Ehl-i Sünnet merkezine doğru bir çekim alanının oluşmasını sağlamıştır. Mu'tezile'nin İslâm öncesi birikimden almış olduğu metodolojik ve terminolojik unsurlar böyle bir paradigmatik oluşumu engelleyememiştir. Aksine bu tür dinamik bir tartışma zemini bu süreci hızlandırmış ve Kur'ânî varlık anlayışının pekişmesini temin eylemiştir.

İmam Şafi'î, İbn Hanbel, Muhasibi ve İbn Kullâb'ın Mu'tezile'nin sıfatları reddine karşı gösterdikleri tepkiler İslâm inancının *ta'tîl ve teşbîh* ifratlarına karşı yeniden sistemleştirilmesi gayretleridir. 4/10. yüzyılın başlarında hemen hemen aynı dönem içinde Eş'ari Mezopotamya'da, Tahavî[52] Mısır'da ve Mâturîdî Semerkand'da kelam ilminin yeniden sistemleşmesine ve Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasına öncülük etmişlerdir. Bu ekol bir taraftan Kur'ânî varlık telakkisinin yeni bir terminolojik ve metodolojik çerçeve içinde muhafazasına diğer taraftan vahiy ve aklın birbirlerini tamamlayan bilgi kaynakları olarak uyumlu bir şekilde yorumlanmasına çalışmışlardır. İbn 'Asâkîr (ö. 571/1176) **Tebyînu kizbi'l-mufterî fî mâ nusibe ila'l-İmâmi Ebî Haseni'l-eş'arî** adlı eserinde[53] bu grubu sıfatları kabulleri açısından Musbitûn olarak adlandırmakta ve

---

51 A. S. Tritton, *Muslim Theology,* The Royal Asiatic Society, London, 1947, s. 166-167.

52 Et-Tahâvî, *Usûlu'l-'akîdeti'l-islâmiyye,* Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.

53 İbn 'Asâkîr, *"Tabyîn Kadhib al-Muftari fi mâ Nusiba ilâ al-Imâm Abû al-Hasan al-Ash'ari",* özet ve çeviri, *The Theology of al-Ashari* içinde neşr. R. J. McCarthy, 145-205. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953, s. 147-148.



temel özelliklerini *ta'tîl ve teşbîh*ten kaçınma olarak nitelemektedir. Yine de bu şahsiyetler Mu'tezile'yi tenkit eden diğer grupların aksine kelamı terminoloji ve metodoloji içinde kalmışlardır. Eş'ari bu açıdan **Risale fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm**[54] adlı eserinde kelamı inancın aklî bir metodla sistemleştirilmesi olarak yorumlamakta ve kelamı bidat olarak görenleri tenkit etmektedir.

Musbitûn ekolünün temel prensibi Mu'attıla'nın aksine Allâhu Teâlâ'nın kendisini tavsif ettiği sıfatların gerçeklik olarak kabullenilmesi ve fakat Müşebbihe'nin aksine de bu sıfatların yaratılmışlardaki varoldukları şekliyle düşünülmesini reddir. Bu yaklaşım jeo-kültürel hattın ortaya çıkarabileceği eklektik ifratlara karşı tevhîd ve tenzih prensiplerinin herhangi bir sapmaya meydan vermeyecek şekilde tanımlanması dolayısıyla paradigmatik merkez çekim alanının hem âlimler hem de halk inancı düzeyinde oluşmasını garanti altına almıştır. Mu'tezile'nin tenzih prensibinden hareketle varmak istediği ontolojik ayrışma anlayışının ifrat ölçüsüne götürüldüğü anda yol açabileceği işi Yaratıcı'nın hâkimiyetinden ayıran teolojik algılama Eş'arî'nin *muhâlefet* (mutlak farklılık) prensibi ile engellenmiştir. Böylece Eş'ari kelamı ilahî sıfatların kabulü ile Mu'tezile'den, muhalefet doktrini ile de Mücessime ve Müşebbihe'den ayrılmış[55] ve bu ifratlara karşı bir merkezî çekim alanı oluşmasına gayret etmiştir. Bu sebepledir ki, ilahî sıfatları (i) sıfat-ı vucûdiyye ve (ii) sıfat-ı selbiyye olarak ikiye ayırmış ve böylece sıfat-ı vucûdiyye yoluyla ta'til, sıfat-ı selbiyye yoluyla ve bilâ keyf/bilâ teşbih prensipleriyle teşbîh *ifratını* engelleme cihetine yönelmiştir.

Eş'ari kelamının metafizik atomculuğu İslâmî düşünce tarzının hem İslâm öncesi hem de modern çağların başlangıcında görülen ortak bir fenomeni nasıl farklı bir zemine oturttuğunun çarpıcı bir misalini teşkil eder. Hye'ın da[56] belirttiği gibi Eş'ari atomculuğunda atomlar Democritus ve Lucretius sistemlerinin aksine ne mutlak anlamda maddîdirler ne de ezelîdirler; varoluşları zamanla bağımlı anlık varoluşlar olup Yaratıcı tarafından var edilmişler ve O'nun tarafından yok edileceklerdir. Bu atomculuk aynı zamanda Leibniz *monadolojisinden* de farklıdır; çünkü Leibniz monadolojisinde Tanrı monadların Monadı konumunda olup düzlem farklılığı değil hiyerarşi farklılığına sahiptir. Eş'ari

---

[54] Al- Ash'arî, *"Risâlet Istihsan al-Khawd fî 'Um al-Kalâm"*, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "A Vindication of the Science of Kalam" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 87- 97; İngilizce: 119-133; Imperimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 9/129.

[55] Al- Ash'arî'nin *Kitabu'l-luma*'nın, (*"Kitâb al-Luma'a fî al-Radd 'alâ Ahl al-Zaigh wa Al Bida",* Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "Highlights of the Polemic Against Deviators and Innovators" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 1-83; İngilizce: 1-115; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 8/9-10) girişinde yaptığı *tevhîd ve tenzih* yorumları bu ifratlar konusundaki hassasiyeti ortaya koymaktadır.

[56] M. A. Hye, "*Ash'arism"*, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/220-244. Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963, s. 240.

atomları Leibniz monadlarının aksine kendi içlerinde bağımsız bir tabiata sahip değillerdir.[57] Ayrıca Leibniz monadlar arasındaki düzeni anlatabilmek için önceden tesbit edilmiş bir düzen fikrine yönelmek suretiyle monadolojinin çoğulcu ve bireyci iç sisteminden ayrılmak zorunda kalırken Eş'ari ontolojik yaklaşımı ile tutarlı olarak bu düzeni Allah'ın iradesine bağlamış ve Leibniz sisteminden bu anlamda çok daha tutarlı bir bütün oluşturmuştur. Bu farklılıklar İslâmî paradigmanın hem kendisinden önceki hem de sonraki akımlarından ne ölçüde farklı ve iç bütünlüğü haiz bir sisteme doğru yöneldiğinin delilleridir. Bunun içindir ki, Eş'ari atomculuğu mutlak bir varlık düzlemleri ayrışmasına yönelip Allah'ın insan ve tabiat üzerindeki mutlak hâkimiyetini vurgulama etkisi yaparken Leibniz monadolojisi daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak tabiat-merkezli yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.

Sünnî kelamın doğu bölgesindeki temsilcisi olan Mâturidî de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirirken eklektik ifratlara karşı benzer bir tutum sergilemiş; bazı detay farklılıklara rağmen Tahâvî ve Eş'ari ile birlikte paradigmanın oluşması açısından benzer bir etkide bulunmuştur. İslâm inancının aklî sistemleştirilmesinin öncüsü olan Mâturidî *Kitâbu't-tevhîd*[58] adlı eseri ile Allah-insan-tabiat varlık düzlemleri arasındaki ilişkiyi berraklaştırmaya gayret etmiştir. Özellikle Cebriyye determinizmine yönelik tenkitlerinde temel aldığı "Allah-insan ilişkisi Allah-fizikî dünya ilişkisi gibi olamaz" görüşü insan-fizikî dünya ilişkisinde insana belirleyici bir rol kazandırmak suretiyle insan iradesinin bu paradigma içindeki rolünü hem de insanın mesuliyet alanı ve iradesi konusunu açıklığa kavuşturmuştur.

Sünnî kelamın eklektik ifratlara karşı geliştirdiği bu ılımlı tavır daha sonraki dönem içinde Bakillanî, İsferanî, Cuveynî ve Nesefî tarafından geliştirilmiş ve İslâm inancının sosyalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bağdadî **el-Fark beyne'l-fırak**[59] adlı eserinde bu ekolün genel özelliklerini uzun bir liste halinde vermektedir. Bu sistemleştirme, yeniden yorumlama ve tenkit çalışmaları diğer dinler ve felsefî geleneklerden bağımsız bir İslâmî paradigmatik alanın oluşmasını sağlamıştır.

Kelamın eklektik oluşumlara zemin teşkil eden jeo-kültürel hat üzerindeki teolojik sapmalara karşı giriştiği ilmî çabanın benzeri bir vetîre felsefe ve tasavvuf ekollerinin oluşum seyri içinde de görülebilir. Bu ekoller arasındaki farklar metodolojik yaklaşım ile ilgili araçlarda tebarüz etmektedir. El-Kindî'nin felsefe ekolünün oluşum sürecinin başlarında vahy ve felsefenin aynı gerçeğe işaret ettiklerini göstermeye çalışması ve bunun daha sonraki felsefe temsilcileri ara-

---

57 D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Charles Scribner's Sons, New York, 1903, s. 203.

58 El Mâturîdî, el-, *Kitâbut-tevhîd*, çev. H. Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.

59 Bağdadî, *A. g. e.*

sında felsefe gerçeğini vahyî gerçekle uyumlu hale getirme çabasına dönüşmesi -İbn Rüşd'ün **Faslu'l-makâl**'ında olduğu gibi- farklılık ve çatışma alanlarının İslâmî paradigmanın temelini teşkil eden ontolojik zeminden çok metodolojik ve terminolojik zeminlerde oluştuğunu göstermektedir. Bunun içindir ki, yoğun tartışmalara rağmen kelam ve felsefe arasında Batı düşünce tarihindeki benzer bir kesin ayrışma görülmemiştir. Aksine merkezî çekim alanı etkisini gösterdikçe müteahhir kelamda görüldüğü gibi karşılıklı bir metodolojik ve terminolojik alışveriş sözkonusu olmuştur.

Bu ekoller arasındaki ortak zemin varlık telakkilerinde oluşmuştur. Daha önce Taftazanî, Kindî ve Fârâbî'nin Allah idrakleri arasındaki paralelliğe dikkatleri çekmiştik. Kindî, kelamcıların eşref ul-ulum tanımına benzer şekilde **el-Felsefetu'l-ûlâ**'yı[60] (ilk felsefe) **'İlmu'l-hakku'l-evvel**[61] olarak tanımlamakta ve felsefenin temel hedefini Allah hakkında en doğru bilgiyi elde etme gayreti olarak belirlemektedir. Kindî, Aristo ve Neo-Platonizm'den metodik araçlar almasına rağmen metafizik algılayış biçimi açısından bu geleneklerden ayrılmaktadır. **es-Sınâ'atu'l-'uzmâ** adlı eserinde Aristo'nun İlk Hareket Etmeyen Hareket Ettirici kavramından istifade etmesine rağmen, bu anlayışın aksine *ibdâ*[62] ve *creatio ex nihilio* (yoktan yaratma) esaslarına dayalı bir metafizik anlayış geliştirmiştir. Bu açıdan Walzer'in Kindî dinî konularda kelam ile birleşmekte[63] şeklindeki görüşü haklılık taşımaktadır. **Risale fî vahdâniyyetillâh**[64] adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler ise İslâmî paradigmanın temelini teşkil eden tevhîd prensibi ve Allah telakkisi konusundaki hassasiyetini ve kelam ile felsefenin ortak alanını ortaya koyması açısından önemlidir.

Dolayısıyla, İslâm felsefesi Kindî'nin ilk risalelerinden başlamak üzere İslâm öncesi birikimi, özellikle Aristo ve Platon geleneklerini, yeni bir ontolojik çerçeve içinde yorumlama gayretinin ürünü olmuştur. Bu noktada sadece teorik değil aynı zamanda terminolojik bir dönüşüm de gerçekleştirilmiş ve Arapça felsefî tahayyülatı ifade edebilir bir niteliğe kavuşmuştur. Mesela Kindi Kur'ânî Hakk kavramını Aristo metafiziğindeki İlk Hareket Ettirici kavramını ikame edecek şekilde kullanmış ve bir anlamda Aristo tahayyülâtını İslâmî bir algılama zeminine çekmeye çalışmıştır.

---

60 El- Kindî, *"El-felsefetu'l-ûlâ", Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride, 91-162, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 101.

61 El- Kindî, *A. g. e.*, s. 98.

62 El- Kindî *ibda'* teorisini *El-fâ'ilu'l-hakku'l-evvel* adlı risalesinde "*te'sisu'l-eysiyye min leyse"* şeklinde tanımlamaktadır. *"El-fâ'ilu'l-hakku'l-evvelu't-tâmm ve'l-fâ'ilu'n-nâkisu'llezî huve bi'l-mecâz", Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 183.

63 R. Walzer, *"New Studies im al-Kindi", Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research*, 1957/10, s. 215.

64 El- Kindî, *"Risale fi vahdâniyyetillâh ve tenahi cirm al-âlem", Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride: 199- 207, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 207.

İbn Rüşd'ün Platon'un **Cumhuriyet**'ine yazdığı şerh bu açıdan son derece ilginç misallerle doludur. Mesela Platon'un tanrıları İbn Rüşd'ün şerhinde melekler olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada İbn Rüşd'e ulaşan eserlerin tercümelerinde bu değişimlerin yapılmış olduğu iddia edilebilir; fakat bu İslâm filozoflarının İslâm-öncesi birikime bakışları konusundaki kanaatimizi etkileyici değil teyit edici mahiyyettedir. Yani bu eserler ya mütercimleri tarafından İslâmî terminoloji yoluyla ontolojik problem doğurmayacak şekilde İslâm düşünürlerine ulaşmıştır ki bu durumda bu düşünürlerin bu eserleri içselleştirmeleri teorik bir problem oluşturmamıştır; ya da İslâm düşünürleri onların orijinallerini görerek bu terminolojik İslâmîleşmeyi gerçekleştirmişlerdir ki, bu da onların İslâmî paradigmatik esaslar konusundaki hassasiyetlerini gösterir. Ayrıca Yunan dilinde ve felsefesindeki tanrı kavramlarının o çerçevede ifade ettiği anlam ile daha sonraki dönemlerdeki çerçevelere akisleri arasındaki farkları da unutmamak gerekir. Bu sebepledir ki, bugün üç farklı Yunan klasiğine sahip olduğumuz söylenebilir: (i) Bu klasiklerin otantik ve gerçek halleri ki bu eserler ancak o felsefî çerçeve içinde anlamlıdırlar; (ii) Bu eserlerin ontolojik algılamada sapma doğurmayacak şekilde İslâmî bir form içinde yeniden yorumlanmış halleri; (iii) Hıristiyan ve modern çerçevelerde kendini gösteren Batı felsefî-teolojik gelenek içinde yeniden keşfedilmiş halleri. Bu üç farklı algılamanın ortak ve içice geçen halleri kadar farklılık arzeden ve kendi iç bütünlüklerinde anlam kazanan halleri de mevcuttur.

İslâm felsefesinin algılama düzlemi varlık âlemi konusundaki ontolojik şuur alanı içinde gerçekleşmiştir. Fârâbî'nin eserlerinin içyapıları da bu konuda epistemoloji, aksioloji ve siyaset felsefelerinin ontolojik kabullere bağımlılığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Gerek **Medînetu'l-fâdıla**[65] gerekse **Siyasetu'l-medeniyye**[66] ontolojik tahliller ile başlamakta ve varlık hiyerarşisi yoluyla kâinat ve sosyal düzen izah edilmeye çalışılmaktadır. Bilgi, değer ve siyaset felsefesi ile ilgili bölümler bu ilk bölümü takip etmektedir. **Tahsilu's-se'âde**'deki fazilet sınıflamaları[67] doğrudan bu ontolojik tahlille alakalandırılmışlardır. Bu açıdan Medkur'un[68] da beyan ettiği gibi "Fârâbî'nin doktrini bütün parçaları birbirleriyle ilişkilendiren tutarlı ve ahenkli bir iç bütünlüğe sahiptir".

Fârâbî'nin eserlerinde es-Sebebu'l-evvel'i anlatan bölümlerde İslâm-öncesi düşünce geleneklerinde görülmeyen bir monoteistik hâkimiyet ve hiyerarşi vardır. Fârâbî'nin bilgi teorisi konusundaki tartışmalı sonuçlarına rağmen eserlerindeki bu teosentrik yapı İslâmî varlık teorisinin etkisini aksettirir. Öte yandan

---

65 Fârâbî, *A. g. e.*, s. 37.

66 Al- Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye,* neşr. F. M. Neccar, Matba'ati'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1964, s. 31.

67 Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-se'âde*, s. 49.

68 I. Madkour, *"Al-Farabi", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharif, 1/450-469, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 1/467.



Fârâbî Neo-platonik mirastan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, ruh-madde, iyi-kötü dualizmi gibi konularda tenkitçi ve ayıklamacı bir yöntem benimsemiştir.[69]

İbn Sînâ metafiziğinin temelini teşkil eden *Vâcibu'l-vücûd* anlayışı da varlık telakkisindeki bu mutlak hâkimiyet ve birlik düşüncesini aksettirmektedir. **Risâletu'l-'arşiyye**'deki Allah tanımı bu mutlak hâkimiyet anlayışının izlerini taşır. Craig[70] bu hususa dikkatleri çekmektedir. İbn Sina'nın *Vâcibu'l-vücûd'un* muhteva ve varlığının ayniliği hususundaki görüşü felsefî sisteminin içinde ortaya çıkabilecek ateist ve panteist sapmalara karşı monoteistik çerçeveyi muhafaza gayreti ile izah edilebilir. Bu yaklaşım Allah'ın isbâtı konusunda daha sonra Aquinas ve takipçileri tarafından da kullanılacak olan ontolojik delilin temelini oluşturmaktadır.[71] Her şeyin varlığının anlamı ve kaynağı *Vâcibu'l-vücûd*'dur.

Doğu İslâm felsefesindeki bu Vâcibu'l-vücûd ile mümkün varlık âlemi arasındaki hâkimiyet ve hiyerarşiye dayalı ayrım Endülüs felsefesi için de geçerlidir. İbn Rüşd bütün eserlerinde bu varlık hiyerarşisini ve temel ontolojik özelliği vurgulamaya çalışmıştır. Onun **Telhis mâ ba'de't-tabî'a** adlı eserindeki metafizik tanımı bu temel kaygıyı aksettirir: "Metafizik farklı varlıkların İlk ve Üstün Sebepten kaynaklanan hiyerarşik düzen içindeki iç ilişkilerini araştıran ilimdir"[72]. Ayrıca **Fasl**'da[73] yaptığı üçlü varlık kategorisi ayrışması paradigmatik temel hususundaki hassasiyetini göstermektedir. İbn Rüşd aynı eserde bu paradigmatik temeli göstermek için kelamcılar ile felsefeciler arasındaki tartışmayı esasta olmaktan çok *tesmiyye* (isimlendirme) farkından kaynaklanan bir mesele olarak yorumlamaktadır. İslâm öncesi Yunan klasiklerini İslâmî temel açısından süzgeçten geçiren ve yeni yorumlara tâbi tutan İbn Rüşd, İran kaynaklı dualizme yönelik olarak da ayıklayıcı bir tutum takınmıştır.

İbn Rüşd'ün **el-Keşf** adlı eserinde yaptığı *vahdâniyyet* konusundaki teorik izahları ile şerhlerindeki metodik tutumu birarada ele alındığında İslâmî paradigmatik temel ile felsefî gelenek arasındaki uyumluluk sağlama gayreti tebarüz etmektedir ki bu aynı zamanda felsefe ekolünün genel tutumudur. İbn Rüşd de bu paradigmatik temeli göstermek için **Faslu'l-makâl**'da[74] metottaki retorik,

---

69 R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947, s. 32.

70 W. L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* The Macmillan Press Ltd., London, 1980, s. 97.

71 Fazlurrahman, *"Ibn Sînâ", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf: 480-506, Otto Harrosowitz, Wiesbaden, 1963, s. 1/503.

72 İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a,* neşr. Osman Emin, Kahire, 1958, s. 34.

73 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerî'ati min'it- tisâl,* neşr. Elbir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1973, s. 41.

74 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 40-41.

diyalektik ve burhanî ayrıma rağmen bütün bu metod sahiplerinin Allah'ın birliği (ontolojik temel), nübüvvet (epistemolojik temel) ve ahiret (eskatolojik temel) prensiplerinde mutlak bir ittifak içinde olduklarını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün bu konuda ilk dönem felsefecilere kıyasen kelam ile gittikçe yakınlaşan tutumu aynı zamanda paradigmatik çekim alanının etkisini göstermektedir.

İslâm felsefesi ile ilgili bu tahliller ile amacımız ne onların konumunu savunmak ne de kısa bir tahlil ile bütün bir felsefe geleneğini anlatmaktır. Göstermeye çalıştığımız gerçek bu ekollerin İslâm-öncesi felsefe birikimi ile hesaplaşmaları süreci içinde ayrıştırma ve içselleştirme yöntemlerinin dayandığı esaslardır. İçselleştirilen terminolojik ve metodolojik aygıtların Kur'ânî ontolojik tavrı izah etmek konusunda ne şekilde kullanılmış oldukları hem düşünce tarihi açısından hem de günümüz aydın geleneğinin modern felsefeyi İslâm dünyasına taşırken düştükleri retorik ve metodik açmazları ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Klasik dönem İslâm filozofları için İslâm-öncesi birikim bir hikmet arayışıdır ve hikmetin aslı olan Kur'anî bilgi ile çatışmaması esastır; eğer çatışan unsurlar var ise bu ya aktarım yanlışlığından ya da hikmetin yanlış yorumundandır. Dolayısıyla bu hikmet arayışlarını Kur'ânî varlık telakkisini izahta kullanmak mümkün olduğu gibi aslında onların ayıklanarak İslâmî çerçeve içine çekilmesi, gerçekte asıllarına ircadır.

Modern aydın geleneği için ise felsefe bir hikmet arayışı değil Kur'ân'ın mutlak gerçeğinden soyutlanıp yeni bir mutlak gerçeğin kapısını aralamaktır. Böylece modern aydın geleneği Kur'ân'ın dünyasından arınmadan modern felsefe dünyasına girilemeyeceği vehmine kapıldı. Kur'ân'ın mutlak gerçeğini dogmatizm olarak görenler modernizm ile yeni ve mutlak tanrılar arayışına girdiler. Bu modern arayıştaki temel sâik bir gerçek sorgulaması veya hikmet arayışı değil maddî üstünlüğü karşısında ezildikleri bir medeniyetin felsefesinde o üstünlüğün sırlarını keşftir. Hikmet arayışı ile taban tabana zıt bu pragmatik psikoloji ile bırakınız paradigma-kurucu ya da paradigma-yenileyici olmayı iyi birer aktarıcı olma özelliğini bile kazanamadılar. Kör ile fil hikâyesinde olduğu gibi gördükleri her parçayı gerçeğin tümü gibi algılayıp o derece abartılı bir şekilde kendi toplumlarına aktardılar ki, her aktarım gerçeğin algılanışında yeni örtüler ve sapmalar oluşturdu. Bu parçaların her iflas edişinde kendilerini yeni bir bunalımın eşiğinde buldular. Marksizmin çözülmesinin aydın geleneği üzerindeki psikolojik etkileri konusunda yapılacak bir araştırma bu konuda ilginç ipuçları sağlayabilir. Marksist felsefenin parlak dönemi olan altmışlı yıllarda devrim rüzgârı ile bütün dünyanın yükünü omuzlarında taşıyacak psikoloji içindeki radikal aydınların seksenli yılların sonunda statü telaşı içinde son derece tutucu sloganlara sarılmaları ve sisteme entelektüel ve sosyo-politik tenkit getiren İslâmî çevrelere karşı baskıcı politikalar teklif etmeleri sadece Marksizmin değil aynı zamanda bu aydınların içinde bulundukları kimlik ve arayış bunalımının yansımasıdır.

Klasik İslâm filozofları modern aydın geleneğinin aksine bir maddî üstünlüğün kaynağını araştırma gayreti içinde değildiler. Aksine kendileri bir bütüncül dünyaya mensup idiler; başka zamanlardan ve toplumlardan gelen esintileri kendi dünyalarındaki gerçek arayışının izdüşümleri olarak gördüler ve onların yeniden yorumlanması yoluyla kendi varlık gerçeklerini daha iyi ifade edebileceklerini düşündüler. Bu ifade ediş biçiminde düştükleri hatalar yoğun tenkitlere maruz kaldı ve zamanla belli bir denge haliyle paradigma zenginleştirici bir rol oynadılar. Allah ve varlık telakkilerindeki Kur'ânî sisteme bağlı kalma arzusu dolayısıyla diğer İslâm ekolleri ile ortak bir alanda buluşma ve tartışma imkânına sahip oldular. Bunun içindir ki, kelam ile felsefe arasındaki tartışmaları uçurum şeklinde aksettirmeye çalışan müsteşriklerin aksine karşılıklı alışveriş dinamik şekilde devam etti ve İslâm düşüncesi sadece teorik değil terminolojik ve metodolojik unsurları pekişmiş bir paradigma oluşumunu gerçekleştirdi. Varlık telakkilerindeki bu ortak zemin Batı felsefi-teolojik geleneğin aksine bir vahiy-akıl, kilise-aydın çatışması doğurmadı. Vardıkları fer'î sonuçların doğrulukları tartışılır olmakla birlikte Fârâbî'nin ya da İbn Rüşd'ün bir paradigma bunalımı yaşadıklarını iddia etmek güçtür.

Felsefe ile tasavvuf arasındaki metafizik ve mistik paralellik Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılaşma ve mistik yakınlık idraklerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Büyük İslâm filozofu İbn Bacce'nin Allah'a yakın olma konusundaki şu üç tavsiyesi bu paralelliğin delilidir: (i) Dillerimiz Allah'ı zikr ve tesbîh ile mükellef olmalı, (ii) Organlarımızın fiilleri kalb gözüyle uyumlu olmalı ve (iii) Bizi Allah'tan ve onu hatırlamaktan uzak tutan her şeyden uzak olmalıyız.[75] Ünlü tasavvuf önderlerinden Kuşeyrî de insanın Allah ile olan ilişkisinin tasavvufî çerçevesini çizerken benzer tesbitlerde bulunmaktadır: (i) İlk ve öncelikli şart kişinin Allah'a şek ve şüphe olmaksızın inanmasıdır, (ii) Kişinin Allah'a yakınlığı o mertebeye ulaşmalıdır ki, yaptığı her fiilde Allah'ın irade ve gücünü görebilmelidir, (iii) Sufinin Allah ile olan ilişkisi hiçbir maddî bağa tâbi olmayacak derecede saf bir ilişki olmalıdır, (iv) Bu ilişki insanı bütün dünyevî ve süflî işlerden alıkoymalı, (v) Kişi kendisinin Allah'tan başka hiçbir kimse ve hiçbir şey için yaratılmadığını düşünmelidir.[76]

Kur'ânî varlık telakkisinin şekillendirdiği kesin ontolojik farklılaşma ve hâkimiyet tasavvuf ekolünün de hassasiyetle muhafaza etmeye çalıştığı bir hususdur. Bazı eklektik sapmalara rağmen tasavvuf ekolünü paradigma-içi tutan özellik de budur. Tasavvuf ekolünün ilk sistematik öncülerinden Muhâsibî'nin

---

[75] M. S. H. Ma'sumî, *"Ibn Bajjah", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf, 1/506-526, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 522.

[76] M. Hamîduddin, *"Early Sufis: Doctrine", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/310-335, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 317.

Kitâbu'l-'ilm'de[77] ortaya koyduğu *hâzihi'd-dâr* (bu dünya), *âhiret* ve *Allah* şeklinde ortaya koyduğu üçlü kozmolojik düzlem anlayışı bunun bir göstergesidir. Kelâbâzî'nin **Kitâbu't-te'arruf fi mezhebi ehli't-tesavvuf** adlı eserinde[78] mutasavvıfların özelliklerini sıralarken ortaya koyduğu Allah'ın sıfatları konusundaki anlayış da kelam ekolünün öngördüğü *muhalefet* doktrini ile hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Valiuddin'in de beyan ettiği gibi[79] tasavvuftaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisi bir aynilik değil bir farklılığı ön plana çıkarmaktadır.

Bu açıdan Allah'ın mutlak hâkimiyeti konusunda son derece titiz olan tasavvuf ekolü ile kelam arasında mutlak bir kategorileşme öngören şarkiyatçı yaklaşımın tutarlılığı tartışma götürür. Her iki ekol içinde de Allah Mutlak Hakk iken tabiat ve insan varlığı bu Mutlak'a bağımlı gerçekliklerdir. Bu durum daha sonra Câmî'nin **Levâih**'inde[80] de şu şekilde dile getirilmektedir: "Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi kavradığını söylemek, O'nun her şeyi kendi parçaları olarak içerdiğini değil her şeyin sebep ve sonuçları ile sadece ona bağımlı olmak zorunda olduğunu söylemektir." Tasavvufu panteizmden ayıran temel algılama farklılığı da budur. Nasr[81] da müsteşriklerin tasavvufu panteizm olarak suçlamalarının *tevhîd* doktrinini yanlış algılamaktan kaynaklandığını söylemekte ve tasavvufta dünyadaki gerçekliklerin varoluşlarının Allah'tan bağımsız olamayacaklarını beyan etmelerinin Yaratıcı ile yaratılanlar arasında bir aynîleşmeye yol açmayacağını vurgulamaktadır.

Gazzâlî'nin düşünce sistemi kelam, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengeler kurulmasına sebep olan bir paradigmatik dönüm noktasında bulunmaktadır. Onun sistemleştirmesinden sonra bu üç temel ekolde de farklı yönelişler sözkonusu olmuş ve bu yönelişler paradigmatik temelin daha da pekişmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece ekollerin gerek terminolojik, gerek metodolojik, gerekse teorik anlamda paradigmatik varlık telakkisinin merkezî çekim alanına doğru yönelmeleri hızlanmıştır. Gazzâlî ile birlikte İslâm düşüncesindeki dinamizmin durduğunu iddia eden şarkiyatçı yaklaşımın aksine bu değişim bir ilmî durgunluğun değil bir paradigma pekişmesinin sonucudur. Benzer bir süreç hemen hemen bütün medeniyetlerin ilmî gelişimlerinde sözkonusu olmuştur. Dış meydan okumaların azaldığı ve paradigma sistemleşmesinin tamamlandığı ya da pekiştiği dönemler paradigma-içi üretimin ya da standardizasyonun arttığı ve

---

77 Al- Muhâsibî, *"Kitâbu'l-'ilm", "Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi"* başlığıyla şerhederek çev. L. Librande, *Arabica,* 1974/30, s. 125-146, s. 141.

78 Al Kalabadhi, *A. g. e.,* s. 16.

79 M. Valiuddin, *"The Problem of the One and the Many: The Sufi Approach", Islam and Modern Age,* 1974/7, s. 11-23.

80 N. A. Câmî, *Lawâih*, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London, 1914, s. 21.

81 S. H. Nasr, *"Sufism and the Integration of Man", God and Man* in *Contemporary Islamic Thought,* neşr. C. Malik, Centennial Publications Beirut, 1972, s. 146.



çelişkilerin dolayısıyla dinamizmin nisbeten azaldığı bir süreci beraberinde getirir. Bugün Batı felsefesinin 19. yüzyılın Kant, Hegel, Marks benzeri geniş ölçekli teoriler üreten zihinlerini üretememesi de bu tabiî gelişim ile izah edilebilir. Gazzâlî ile birlikte İslâm-öncesi birikimlerin etkin olduğu jeo-kültürel hattın Kur'ânî algılama biçimi ile olan hesaplaşması bir paradigma oluşumu şeklinde tamamlanmış ve bu birikim İslâmî form içinde yeni bir kimlik kazanmıştır.

Gazzâlî hayatı boyunca kendisinden önceki bütün düşünce tarzlarını irdelemiş ve bu düşünce tarzlarının sonraki temsilcilerini ciddî bir iç muhasebeye sevketmiştir. Böylece bir yandan içinde bulunduğu ilmî çevre ile yoğun bir hesaplaşmaya girerken diğer yandan kendi özgün sistemini kurmanın yollarını aramıştır.[82] Bu açıdan Gazzâlî'nin eserlerinde ve renkli dünyasında mutlak bir iç bütünlük arayışı vardır. Hem kendisine intikal eden birikimi çok iyi anlamaya çalışmış, hem onları eleştirel gözle tahlil etmiş hem de hayatının sonuna kadar sistemleştirme arayışını sürdürmüştür. Bu açıdan Onun hayatı günümüz İslâm düşüncesini yeniden kurma gayreti içindeki insanlar için çok iyi bir modeldir. **Mekâsidu'l-felâsife** yazmaksızın **Tehâfutu'l-felâsife** yazmaya yönelen aşırı eleştirici yaklaşım tarzı yeniden-kurucu değil yıkıcı olacaktır. Herşeyi hemen sloganlaştıran ve o slogan ya da otorite altında hemen sunî bir huzur bulan günümüz Müslümanı için Gazzâlî'nin bitmek tükenmek bilmeyen çileli arayışının temelindeki psikolojiyi anlamak son derece elzemdir. Bugün ihtiyaç hissettiğimiz hız, azim ve motivasyon sadece bir ilmî gerçekliğin değil aynı zamanda bir ahlakî davranış biçiminin yeniden kurulması ile sözkonusu olabilir.

Gazzâlî sonrası değişim bütün ekoller için belirgindir. İbn Rüşd Gazzâlî'ye cevap yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ gibi Gazzâlî öncesi filozoflara göre bahsettiğimiz merkezî çekim alanına çok daha yakındır. Gazzâlî sonrası müteahhir kelam ise gerek terminolojik gerekse metodik araçlar açısından felsefeye büyük ölçüde yaklaşmıştır. Onun tasavvuf üzerindeki eserleri ise başlıca iki tesir uyandırmıştır: (i) Fıkhî bilginin mistik tecrübeler karşısındaki öncelliği kesinleşmiş; (ii) Bir ahlakî davranış biçimi olarak yorumlanmaya başlanan tasavvufun sosyalleşme süreci hızlanmıştır.

---

[82] O'nun ilmî çevre ile olan hesaplaşmasının ana unsurları, *Tahafot al-Falâsifat, (*neşr. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1927, *Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah, Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte* başlığıyla çev. I. Goldziher, E.J.Brill, Leiden, 1916), *"Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka",* (*Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî,* III/113-148, Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986) ve *el-Munkizu mine'd-dalâl,* (çev. Yahya Pakiş, Ümran Yay., İstanbul, 1988)'de görülebilir. *El-İktisâd fi'l-i'tikâd,* (*İtikatta İktisat,* (el-Iktisâd fi'l-i'tikâd), çev. O. Z. Soyyiğit, Sönmez Yay., İstanbul, 1971b), *İhyau 'ulûmi'd-dîn* ve *Kistâsu'l-mustakîm* (Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1983) kendi sistemi ile ilgili metodik ve teorik esaslarını vermektedir. *Mishkât al-Anwâr,* (*The Niche for Lights* başlığıyla çev. W. H. T. Gairdner, Royal Asiatic Society, London, 1924) ve *The Alchemy of Happiness,* ((Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910) ise tasavvuf ile ilgili yorumlarını ortaya koyduğu eserlerdir.

İslâmî paradigmanın merkezî çekim alanı Gazzâlî etkisinden sonra daha da belirgin bir hale gelmiştir. Şehâdî'nin de beyan ettiği gibi[83] klasik *muhalefet* doktrini Gazzâlî sistematiğinde dört temel anlamda yorumlanmıştır: (i) Mutlak Bir, (ii) Zarurî olarak eşsiz; (iii) Mutlak olarak benzersiz ve (iv) Bütün özellikleriyle emsalsiz. Bu yorum Allah'ı tamamiyle farklı ve üstün bir varlık kategorisinde değerlendirmektir ki, bu Kur'ânî varlık telakkisinin ve İslâmî düşünce paradigmasının temelini oluşturur. Bu yorum Gazzâlî'nin **Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd** risalesinde[84] özlü bir şekilde ifade edilmiştir: *"ve huve ennehû li zâtihî vâhid lâ şerîke lehû, ferd lâ misle lehû, samed lâ zıdde lehû, ve ennehû vâhid kadîm lâ evvele lehû, ezelî lâ bidâyete lehû..."* Onun gerçeklik konusundaki *el-vücûdu'l-hakîki, el-vücûdu'l-'ilmî ve el-vücudu'l-lisânî* şeklindeki ayrımı da bu varlık telakkisinin tabiî bir sonucudur.[85] Bu yaklaşım Batı felsefî-teolojik geleneğin paradigmatik temeli olan varlık düzlemlerinin yakınlaşması ya da aynîleşmesi anlayışının tamamiyle zıddı bir konumdur ki, bu özellik İslâmî idraki Batı düşünce tarzına yabancı ve alternatif kılan temel unsurdur. Bütün müessesevî gayret ve politik baskılara rağmen seküler düşünce tarzının İslâmî entellektüel ve sosyal çevrede etkin olamamasının en önemli sebebi de budur.

Watt'ın "Gazzâlî'yi takip eden dönemde İslâm düşüncesi parlak bir güneş aydınlığından karanlık bir belirsizliğe geçmiştir"[86] şeklindeki görüşü İslâm düşüncesini kendi içinde tutarlı ve kapsamlı bir paradigmatik bütün olarak değil de antik klasikler ile modern felsefe arasında aracı ve tercümeci bir birikim olarak gören zihniyetin bir yansımasıdır. Gazzâlî sonrasında bu aktarımın yavaşladığı doğrudur; fakat bu ne İslâm düşüncesinin bir bütün olarak zevali ne de gerçek arayışının sonu olarak yorumlanabilir. Bu olgunun temel nedeni eklektik jeo-kültürel hattın ortaya çıkardığı meydan okumanın getirdiği meselelerin bir merkez alan oluşumu ile çözüme kavuşmuş olması, başka bir deyişle paradigmanın pekişmiş olmasıdır. Bu döneme kadar süren dinamizm ile ayrıştırılacak ve içselleştirilecek terminolojik, metodik ve teorik unsurlar berraklığa kavuşmuş ve yeni bir meydan okumanın ortaya çıktığı modernist döneme kadar bu paradigmatik temel gerçeklik konusundaki arayışları yönlendirecek araçları sağlamıştır. Ayrıca düşünce üretiminin tamamen durduğunu iddia etmek de son derece aldatıcı ve yüzeysel bir iddiadır. Bu iddianın gerisinde insanların sürekliliği olan bir geleneğe sahip oldukları kanaatini sarsma hedefi de vardır.

---

83 F. Shehadî, *Ghazali's Unknowable God,* E. J. Brill, Leiden, 1964, s. 20-21.

84 Gazzâlî'nin *Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd* risalesinde (1986: 23)

85 Gatje bu konudaki makalesinde Gazzâlî'nin varlık düzlemi (*Seinschichten*) farklılaşması yorumunu "*reale, gnoseologische ve sprachliche wirklichkeiten*" şeklinde tercüme etmektedir. H. Gatje, "*Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Gazzali", Arabica,* 1974/ 21, s. 161-166.

86 W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972, s. 125.

Bu görünüm nedeniyledir ki, Gazzâlî ve İbn Haldun sonrası İslâm düşüncesi ciddî bir dokümanter ve yorumcu tahlile tâbi tutulmamıştır. Yine de, Gazzâlî sonrası dönemdeki üç ayrı temayülden bahsedilebilir: Birincisi ekoller arasındaki yakınlaşma ve sentez arayışları hızlanmıştır. F. Râzî'nin kelam ve felsefe arasında, İbn 'Arabî'nin felsefe ve tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, fıkıh ve kelam arasında gerçekleştirdikleri sentezler ve denge arayışları buna bir örnek teşkil eder. Peters, Gazzâlî öncesi ve sonrası kelamın aldığı şekil konusundaki tahlilinde bu karşılıklı etkileşimi eser mukayeseleri yoluyla göstermeye çalışmaktadır: "'Îcî'nin **Mevâkıf**'ı ilk dönem kelam klasiklerinden Eş'arî'nin **İbâne**'si[87] ya da orta dönem örneklerinden Gazzâlî'nin **İktisâd**'ı veya Cuveynî'nin **İrşâd**'ı ile karşılaştırıldığında beş asır içinde katedilen mesafe ve değişim gözler önüne serilir. Eş'ari'nin eseri Mu'tezile karşısında bir iman savunmasını kendisinde gizlerken Gazzâlî ve Cuveynî'de bu gayret devam etmekle birlikte İbn Sina'nın metafizik ve epistemolojik meseleler konusundaki etkisi kendini gösterir. **Mevâkıf** ise tam anlamıyla bir metafizik ve teoloji eseridir. Bu yönüyle 'Îcî ile birlikte felsefenin zirvesi tamamlanmıştır".[88]

Peters de bir noktada olayı tamamlanma ve bir ekolün zaferi ya da zevali olarak görmeyi tercih etmektedir. Aslında yaşanan süreç bir karşılıklı etkileşim ve sentez arayışı ile ilgilidir. Bu sentezci yaklaşımın Osmanlı dönemi düşünce tarzını ve eserlerini de büyük ölçüde etkilediği söylenebilir. Ebû Hanîfe fıkhının, Gazzâlî ahlakının, Taftazanî kelamının, İbn Arabî tasavvufunun aynı oranda etkili olduğu Osmanlı kültür ortamı bu paradigma pekişmesinin entellektüel ve sosyal yansımasıdır. Kınalızade'nin **Ahlâk-ı 'alâî**'sinde[89] birçok ekolün aynı anda etkisini sezinlemek mümkündür. Bu eserde Gazzâlî ahlakının hâkim etkisi yanında filozofların *Risâletu'l-'ışk*'larını aksettiren muhabbet teorisini ve itikadî esasların kelamî ve kimi zaman fikhî ifadelendiriliş biçimlerini bulmak şaşırtıcı değildir. Ne yazık ki, oryantalistlerin belirlediği altın-karanlık çağlar, dogmatik-felsefi ekoller kategorilendirmelerinin ötesine geçememiz bu konulardaki zengin tarihî birikimi anlamamızı güçleştirmektedir.

İbn Teymiyye'nin selefiyye ekolünü canlandırması Gazzâlî sonrası sentez arayışlarına bir tepkidir. O'nun müteahhit kelamı tenkidi[90] Allah hakkındaki bilginin ne felsefenin ne de felsefî teolojinin aklî yöntemleriyle elde edilebileceği hususundadır. O Allah'ın ancak Kendisinin Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamber aracılığıyla tanıttığı şekilde tanınabileceğini vurgulamıştır. Yine de bu tanıma ben-

---

87 Al- Ash'arî, *al-Ibâna 'an Usûl al-Diyânah*, çev. Walter Klein, New Haven, 1940.

88 F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam,* New York University Press, New York, 1968, s. 204.

89 A. Kınalızâde, *Ahlâk-ı 'Alâî I-II,* Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (t.y.).

90 İbn Teymiyye'nin bu konudaki tenkitleri özellikle Râzî'yi hedef almaktadır. Bu tenkitlerin bir kısmı *Kitâbu'l-esmâ' ve's-sıfât* (Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 169-179) adlı eserinde bulunabilir.

zerlik, figürleştirme ve tecrîd edici *(bi lâ teşbih bi lâ temsil ve bi lâ ta'tîl)*[91] metodlara dayanmaması gerektiği konusundaki görüşü paradigmatik temelin esasını teşkil eden tevhîd ve tenzih esaslarına dayalı muhalefet doktrininin tekrarı mahiyetindedir. Bu konuda daha detaylı tahlillere girmek konumuz dışındadır; fakat bu kritiklerin varlık telakkisi üzerindeki paradigmatik pekişmeyi sarsmadığı, aksine *teşbih, ta'tîl* ve *temsil* konusundaki hassasiyetleri kuvvetlendirerek bu süreci hızlandırdığı söylenebilir.

Gazzâlî-sonrası dönemin en önemli temsilcisi olan İbn Haldun[92] da bu paradigmatik pekişme konusunda genel temayül doğrultusunda düşünceler ortaya koymuştur. Fahri de[93] "İbn Haldun teorik konularda İbn Rüşd'den çok Gazzâlî'yi takip etmiştir" diyerek tarih konusundaki özgünlüğü yanında genel teorik meselelerde döneminin özelliklerini aksettirdiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî sonrası dönemin ikinci temel özelliği paradigmatik temelin Kur'ânî ontolojik temele dayalı olarak istikrara kavuşması ve pekişmesidir. Bu özellik üçüncü bir özelliği de beraberinde getirmiştir: şerh ve haşiyelerin yaygınlaşması. Mesela Brockelmann **Nesefî Akâidi**'ne yapılmış bir düzine kadar yorum, otuz kadar şerh ve yirmi kadar haşiye ismi sıralamaktadır. Bu dönemin önemli temsilcileri arasında 'Îci (ö. 756/1355), Taftazânî (ö. 1390)[94], Tilemsânî (895/1490)[95], Devvânî (ö. 1510)[96], M. Birgivî (ö. 981/1573)[97], Hasan Bosnevî (1025/616)[98], Lekkânî (1078/1667)[99], Fedalî (ö. 1821)[100], Gümüşhanevî (1310/1893)[101] zikredilebilir.

---

91 O'nun bu konudaki Allah'ın Mutlak Birliği ve Hâkimiyeti konusundaki görüşleri (*Risâletu'l-ekmeliyye,* Matbû'atu'l-Medenî, Kahire, 1983, s. 21, 40 vs.) *ta'tîl* metoduna yönelik kritiklerinin (s. 19) bir özeti yine *Risâletu'l-ekmeliyye* adlı eserinde bulunabilir.

92 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal, Routledge & Kegan Paul ve Secker &Warburg, London, 1967.

93 M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987, s. 257.

94 Taftazânî'nin *Nesefî Akâidi*'ne yaptığı şerh (*Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950) asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

95 Temel eseri *'Akâidu's-suğrâ* felsefe ve kelam arasındaki felsefi teoloji konusundaki kaynaşmayı aksettiren ilginç bölümlere sahiptir.

96 Felsefi, teolojik ve mistik eserleriyle bu sentez arayışlarının önemli bir temsilcisidir. Îcî ve Cürcâni'nin eserlerine şerhleri mevcuttur.

97 Zamanında Osmanlı ilmî çevresi ve sosyal kültürü üzerinde son derece etkisi olan bu zatın temel eseri *Tarîkat-ı Muhammediyye*'dir.

98 *'Akâidu't-tahâvî*'ye şerh yazmıştır.

99 Temel eseri olan *Cevheru't-tevhîd* diğer eserlere benzer özellikler taşımaktadır. El Lakkani, *"Cevheru't-tevhîd", Akaid Risaleleri,* neşr. A. Nar, Arapça: 441-5; Türkçe: 230-9, Selam Yay., İstanbul, 1984.

İslâm dünyası ikinci önemli meydan okumayı modern Batı medeniyeti ile karşılaşma süreci içinde yaşadı. Özellikle 19. yüzyılda sömürgeci rüzgârlarla birlikte yoğun bir etki alanı oluşturan Batı medeniyeti bu paradigmatik dengenin sağladığı istikrara karşı kapsamlı bir entelektüel dalgalanmaya sebep olmuştur. Bu dalgalanma yeni bir entelektüel önder tipolojisinin oluşmasına yol açmış ve klasik paradigmayı tartışma alanı içine sokmuştur. Bu hesaplaşmanın ilk safhasında klasik paradigmanın ve halk desteğinin verdiği güvenle hareket eden medrese yeni-gelenekçi paradigma-içi düzenlemelerle tepki göstermiş; ama zamanla bütün kültürel iletişim kanallarını ele geçiren yeni entelektüel önderlik karşısında sosyal bir marjinalleşme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde âlimler tarafından klasik dönemin ortaya çıkışını sağlayan ilmî dinamizme benzer bir atılımın ortaya konduğunu iddia etmek güçtür.

İlk dönemdeki paradigma-içi tepkiler zamanla paradigma-yenileyici tecdîd faaliyetlerine yönelmişse de şu ana kadar klasik dönem benzeri bir yenilenmenin ve paradigma sistemleşmesinin ortaya konabildiğini iddia etmek güçtür. Ahmet Cevdet Paşa'nın gerçekten son derece başarılı ve kapsamlı *Mecelle* teşebbüsü, Saîd Nursî'nin özellikle İslâm Akaidi'ni materyalist tehdit karşısında yeniden yorumlama faaliyeti, İkbal'in[102] dinî düşüncenin yeniden inşası çabaları, Mevdûdî'nin[103] inanç sistemi ile sosyal gerçeklik arasında kurduğu dinamik ilişki, özellikle son yıllarda tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı bilginin İslâmîleşmesi meselesi bu gayretlerin farklı tezahürleri olarak görülebilir. Bu gayretlerin ortak temeli de her zaman Kur'ânî varlık telakkisinin Batı felsefî-teolojik etkisinin karşısında muhafazası şeklinde tecelli etmiştir. Bu muhafaza döneminden sonra İslâm dünyası bugün özellikle modernizmle birlikte Batı medeniyetinin karşı karşıya kaldığı yoğun varlık krizinden sonra alternatif bir paradigma açılımına yol açacak geniş çaplı bir ihya faaliyetini gerçekleştirmenin mesuliyetini taşımaktadır.

---

[100] İslâm akadine ait bir risalesi Macdonald tarafından (*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Charles Scribner's Sons, New York, 1903, s. 325-351) çevrilmiştir.

[101] *Câmi'u'l-mutun, (*Akaid Risaleleri, neşr. A. Nar, Selam, İstanbul, 1984, s. 297-312) adlı eseri özellikle bir Nakşibendî önderinin İslâm akaidini yorumlayış tarzı bakımından son derece önemlidir. Bu eser tasavvuf ile kelam arasında asırlar boyu süren yakınlaşmanın ilginç ipuçlarını vermektedir.

[102] M. Iqbâl,, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London, 1934.

[103] E Mevdûdî,., *"Abu Hanifah and Abu Yusuf", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf, 1/674-704, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963. E. Mevdûdî,, *Kur'an'a Göre Dört Terim,* çev. İ. Kaya and O. Cilacı, Düşünce Yay., İstanbul, 1979.

b. Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi Kaynaklarının Uyumu

İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sisteminin ikinci önemli unsuru bilgi kaynakları arasındaki uyum esasına dayanan epistemolojik yaklaşımdır. İslâmî epistemolojinin (bilgi teorisinin) üç ana özelliği şu şekilde özetlenebilir: (i) Bilgi ve varlık teorileri arasındaki mutlak bağımlılık ilişkisi (ontolojiye bağımlı epistemoloji), (ii) Bilgi düzlemleri arasındaki kaynak farklılaşması, ve (iii) Bilgi kaynaklarının uyum ve iç tutarlılığı. Aslında bütün bu özellikler bir dünya görüşü ağının içice geçmiş halkaları durumundadırlar.

İslâm'ın varlık idrakine bağımlı bilgi teorisinin zihniyet oluşumunu ve ilmî paradigmayı dokuyan temel özellikleri Kur'ânî sistemin semantik özelliklerinde bulunabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de en çok tekrarlanan kavramlar arasındaki anlam bütünlüğü sıradan bir Kur'ân-ı Kerîm okuyucusunda bile belli bir algılama biçimi oluşturacak tarzda bir iç sistematiğe sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm'de en çok tekrarlanan altı kavram ve onların türevleri şu şekildedir: *Allah* (2800 kere), *kvl* (söyleme 1700 kere), *kvn* (olmak, 1300 kere, *Rabb* (950 kere), *emn* (888 kere) ve *ilm* (750 kere)'dir.[104] Bu altı kavramı takip eden 450-550 arasında tekrarlanan *etâ* (gelmek), *kfr, rsl,* ve *ard'dır.* Bu kavramlar biraraya getirildiğinde belli bir varlık ve bilgi sistemi oluşturmaktadır. *Kvn* Allah ile insan ve kainat arasındaki varlık ve varoluş ilişkisinin temelini tesbit ederken *kfr-rsl-'ilm* Allah-ilişkisinin bilgi yönünü, *emn-kfr* insan ilişkisinin değer yönünü ortaya koymaktadır. *'İlm* (bilgi), *'alem* (işaret, iz) ve *'âlem* (dünya) arasındaki etimolojik ilişki varlık ve bilgi sistemleri arasındaki yakın belirleyicilik yönünü göstermektedir.[105] Bağdadî, Zemahşeri ve Cuveynî'nin[106] *'âlem* tarifleri varlık ve bilgi idrakleri arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.[107] Ayrıca unutulmaması gerekir ki, Allah'ın güzel isimlerinden birisi de 'Alim'dir (En'âm, 6/59). Kısacası, bu semantik sistem içinde varlık ve bilgi alt-sistemlerini ayrıştırmak mümkün değildir.

İslâm düşünce tarihi içinde 'bilgi'nin tanım, kaynak ve sınıflamalarını varlık telakkisinden soyutlamak imkânsızdır. Mutlak monoteist algılama tarzının gerektirdiği varlık hiyerarşisi bilgi düzlemlerindeki mutlak ayrışmayı da belirlemiş ve bilgi hiyerarşisi Müslüman Zihniyet'in temel özelliği olmuştur. Allah katından gelen vahiy *(el-'ilm minellâh)* insanların varlıklarının göreceli özellikleri

---

104 Bu rakamlar için genel olarak Rosenthal'in bu bilgi sisteminin oldukça kapsamlı bir şekilde tahlil eden (*Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Brill, Leiden, 1970, s. 19-20) eserini kullandık. Sadece emn kökü için *Mu'cemu'l-mufehres*'ten tekrar sayım yapıldı.

105 Bu etimolojik ilişki için İsfehâni'nin *Müfredât*'ına (*el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân,* Kahire, 1921, s. 344-345) bakılabilir.

106 Al Juwainî, "*Şifâu'l-ğalîl fî mâ veka'a fi't-tevrât ve'l-incîl mine't-tebdîl", Textes Apologetiques De Guwaini* içinde, 38-83, neşr. M. Allard, Dar al- Machreq Editeurs (Imperimerie Catholique), Beyrouth, 1968.

107 Rosenthal, *A. g. e.*, s. 19.

dolayısıyla her an yanılabilen insan bilgisi ile aynı düzeyde algılanamaz. Varlık hiyerarşisinden kaynaklanan bu bilgi düzlem ayrışması her tür bilgiye aynı kriteri uygulamayı öngören seküler epistemoloji ile İslâmî epistemolojinin en temel farkıdır. Bu mutlak düzlem farklılığı Kur'ânî sistemdeki gayb teorisi ile desteklenmiştir (En'âm 6/59). Bunun içindir ki bu bilgi düzlemlerinin Müslüman bir zihniyet oluşumu içinde aynîleşmesi ya da içice geçerek aynı kategorilere tâbi tutulması imkânsızdır. Muhâsibî'nin bilgi sınıflaması için varlık ve bilgi düzlemleri arasında kurduğu ilişki bu bağımlılık ilişkisinin güzel bir misalidir. Bağdadî'nin hiyerarşik bilgi sınıflaması da bu konuda benzer bir misal oluşturur.

İbn Rüşd'ün bilgi yorumu da felsefe ekolünün genel yaklaşımının bu özelliğe uygunluğunu göstermektedir. İbn Rüşd insanî bilginin ilahî bilgi ile karıştırılmaması gerektiğini çünkü "gerçek bilginin ancak Allah'a mahsus olduğunu"[108] ifade etmektedir. İslâmî varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bu belirleyicilik ilişkisinin özünü nübüvvet teorisi dokumaktadır. İbn Rüşd'ün "Allah'ın iradesi ancak nübüvvet yoluyla anlaşılabilir"[109] şeklinde ifade ettiği nübüvvet telakkisi Platon'un Cumhuriyet'ine yazdığı şerhte tebarüz eden en temel farklılıklardan biridir. Bunun içindir ki, E. Rosenthal'in[110] "Bir Müslüman ile Helen'i dinî düşüncede ayıran temel fark vahiy ile mit arasındaki farktır" şeklindeki görüşü bir gerçeği aksettirmektedir.

Nass ile içtihad arasındaki hukuku ve değer sistemini etkileyen farkın temelinde de fıkhı metodolojinin bilgi temeli yatmaktadır. Modern reformist yaklaşımın İslâm hukukunun fer'î hükümlerini dönüştürmek yoluyla gerçekleştirmeye çalıştığı değişimin İslâm toplumları içinde gerçek bir meşruiyyet zemini bulamamasının temelinde de bu bilgi sistemi vardır. Bu tür yüzeysel reformist denemeler uzun dönemde İslâmî varlık-bilgi sisteminin doğurduğu bir direnişle karşılaşmakta ve devre dışı bırakılmaktadır. Bu sebepledir ki, yüzeysel ve dikey reform çabaları şimdiye kadar başarısız olmuştur ve gelecekte de Müslüman Zihniyet ve idrak için herhangi bir tutarlı sistem teklif edemeyecektir.

İnsanlık tarihi boyunca tam bir bütünlük ve süreklilik arzeden vahyî bilginin muhafazası bu bilgiyi taşıyan peygamberlerin insanî niteliklerinin tam ve kesin bir şekilde tesbit edilmesi yoluyla sağlanmıştır. İslâm dininde Rasûl ne bir mitoloji kahramanı, ne Hindu avatarı ne Hıristiyan teolojisinin kutsal Teslisinin unsurudur. Hıristiyanlıktaki Teslis itikadının bu anlamda bilginin yatay düzeylerde ayrışması ve sekülerizasyonu için güçlü bir algılama zemini oluşturduğu tartışılmaz bir gerçektir. İlahî olma özelliği Mesaj'da ya da Kitab'da değil onu getiren Re-

---

108 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerî'ati min'it- tisâl*, s. 49.

109 Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, çev. ve neşr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 185.

110 E. I. J. Rosenthal, *"The Place of Politicsin the Philosophy of Ibn Rushd", Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 1953/15, s. 274.

sul'de olduğu içindir ki, Protestanlığın bütün gayretlerine rağmen İncil hiçbir zaman bir Hıristiyan için Kur'ân-ı Kerîm'in bir Müslüman için ifade ettiği anlamda mutlak bilgi ve değer kaynağı olma özelliğini kazanamamıştır.

Bu bilgi sisteminin diğer temel bir özelliği de bilgi düzlemleri arasında mutlak anlamda bir tenakuzun imkânsız görülmüş olmasıdır. Tarih boyunca paradigmatik temelin tabiî bir sonucu olarak bütün Müslüman âlimler ve ekoller mutlak gerçek bilgi kaynağı olan vahiy ile onu yorumlama gücü veren insan aklı arasında nihaî anlamda bir tenakuzun olamayacağını göstermeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım çerçevesinde herhangi bir tenakuz görünümü pür aklın değil bir yanlış algılamanın ürünü olabilir. İslâmî ilmî paradigmanın farklı temsilcileri değişik bakış açılarından vahiy ve aklın rekabet halindeki yatay kategorilerden değil birbirini tamamlayıcılık ilişkisine dayalı bir bütünden oluştuğu konusunda ısrarlı olmuşlardır. İbn Tufeyl'in **Hayy b. Yekzan** adlı eseri[111] bu konuda felsefe ekolünün tavrını sergileyen tipik bir eserdir. İbn Tufeyl bu eserini Allah'a katından gerçek ve mutlak bilgi niyaz etmesi ile tamamlar[112] ve bu konuda kelamın öncülerinden Bağdâdî'nin tutumuyla benzerlik arzeder. Eş'arî ise yüzeysel tenakuz görünümlerini bertaraf edecek bir metod önerir: "Dinî itikad esasları ile ilgili yeni meseleler sözkonusu olduğunda, her Müslüman aklın, tecrübenin, hissin ve ilhamın toplam prensiplerine dayanarak sağlam bir hüküm verme cihetine gitmeli ve vahyî olanla aklî olanı karıştıracak bir yol takip etmemelidir".[113]

İslâmî bilgi teorisindeki bu uyum anlayışı paradigmatik temelin diğer önemli bir unsurudur. Varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bağımlılık ilişkisi değer sistemini ve hukukî çerçeveyi de doğrudan belirlemiştir.

c. Değer-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı

İslâmî dünya görüşü ve hayat tarzı ile ilgili bütüncül sistemin arka planında varlık, bilgi ve değer alt-sistemleri arasındaki yoğun belirleyicilik ilişkisi vardır. Bu açıdan İslâmî değer sistemi varlık ve bilgi sistemlerinin tabiî bir uzantısı ve yansımasıdır. Bunun içindir ki, Kur'ânî değer sisteminin temel kavramı olan *îmân* (inanç-varlık idrâki), *'amelu's-sâlih* (salih iş-ahlak), ve *'ilm* (bilgi) anahtar kavramları ile bölünmez bir bütün teşkil eder.

İslâmî değer-bağımlı aksiolojik çerçevenin temelinde her türlü yatay ya da dikey bölünmeyi reddederek hayat ve hukuk birliği esaslarını dokuyan insanoğlunun yeryüzündeki mesuliyeti anlayışı vardır. İslâmî ahlak insanın kâinat için-

111 Ibn Tufeyl, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan,* çev. S. Ockley, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1905.

112 Ibn Tufeyl, *A. g. e.*, s. 69.

113 Al- Ash'arî, *"Risâlet Istihsan al-Khawd fi 'Um al-Kalâm"*, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde "A Vindication of the Science of Kalam", s. 95, 131.



deki yerini anlamlı kılan bir varlık telakkisine istinat etmiştir. Allah'a kulluk dışında bir gaye için yaratılmamış olan insanoğlu (51: 56) yeryüzünde ilahî bir emanetin temsilcisi durumundadır: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar yüklenmekten çekindiler, O'nu insan yüklendi" (Ahzâb 33/72) Masum olarak doğan insanoğlu bu mesuliyeti yerine getirecek güce de sahiptir; çünkü "Allah herkese ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler" (Bakara 2/286). Grunebaum'un da[114] Hıristiyanlıkla mukayese ederek zikrettiği gibi Rabbe ubudiyyet ferdî varoluşu anlamlı kılmaktadır ve Hıristiyanlığın aksine masum (ilk günahsız) insan telakkisine sahip Müslüman köklü bir yeniden düzenlemeye değil bir rehbere ihtiyaç hisseder.

Dolayısıyla insanın ilahî mesuliyeti anlayışı insanın kâinat içindeki yeri telakkisi ile irtibatlandırılmıştır. F. Râzî'nin ahlak felsefesini sistemleştirdiği **Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh** adlı eserine insanın varlık hiyerarşisi *(merâtibu'l-mevcûdât)* içindeki yerini tahlil ile başlaması bu bağımlılık ilişkisinin bir yansımasıdır. O, varlıkları dört ana grup içinde tahlil etmektedir: (i) Akla ve hikmete sahip olup tabiat ve şehvete sahip olmayanlar: melekler, (ii) Akla ve hikmete sahip olmayıp tabiat ve şehvete sahip olanlar: hayvanlar, (iii) Ne akla ve hikmete, ne de tabiat ve şehvete sahip olanlar: bitkiler, (iv) Hem akla ve hikmete, hem de tabiat ve şehvete sahip olanlar: insanlar.[115] İnsanoğlunun diğer varlıklardan ayrı olarak hem akla ve hikmete, hem de tabiat ve şehvete sahip olması ahlakî davranış ile ilgili olarak sahip olduğu mesuliyetin varlık sebebini oluşturur.

Bu ilahî kaynaklı ahlakî mesuliyet nihaî kertede hayatın mutlak birliği ve bölünmezliği ilkesini ortaya çıkarır. Mademki varlıklar âlemini yaratan ve yönlendiren Allah'ın Bir'liği mutlaktır ve O'ndan kaynaklanan bilgi gerçeği *(Hakk)* çelişkisiz bir bütün oluşturur, tamamiyle O'na bağlı olan insanoğlunun varlığının sınırlı bir zaman diliminde tezahürü olan hayat da bölünmez bir bütün oluşturur. Bu hayat hem zaman ve mekân içindeki tezahürü olan dünya hayatı içinde bir bütündür; hem de bu dünya hayatının öncesi ve sonrası ile birlikte bir bütündür. İslâmî hayat anlayışındaki bütünlük ölüm-sonrası dönemi (ahiret/eskatolojik boyut) de kapsamaktadır. Gazzâlî bu bütünlüğü şu şekilde izah etmektedir: "dünya yolcuların geçtikleri bir safha (durak) ya da pazar yeri gibidir... Bu dünyada iken insanoğlu için iki şey gereklidir: birincisi ruhun beslenme ve korunması, ikincisi bedenin beslenme ve korunması. Ruhun beslenmesi Allah bilgisi ve aşkı ile olur, Allah dışındaki şeylere duyulan aşk ruhun mahvı ile neticelenir. Beden ise ruhu taşıyan bir cesettir ki ruh sürmekle birlikte o yok olur."[116] Bu yorum dünyayı ahiret hazırlığı için geçici bir mekân kabul eden

---

[114] V. G. E. Grunebaum, *"The Sources of Islamic Civilization", Der Islam*, 1970/46, s. 11.

[115] F. Râzî'nin ahlak felsefesini sistemleştirdiği *"Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh", el-Fikru'l-ahlâki'l-'arabî,* neşr M. Fahrî, 175-200, El-Ehliyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1978, s.178.

[116] Al- Ghazzâlî, *The Alchemy of Happiness,* (Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910, s. 43-44.

Kur'ânî eskatoloji ile bütünlük arzeder. Bu hayat ve ahiret idraki hayat ve hukukun sekülerleşmesinin temelini dokuyan algılama biçimi ile tam bir çelişki halindedir.

Bu hayat anlayışı insanoğlunun varoluşunu yaşanan zaman ve görünen mekân ile sınırlı bir boyuta indirgeyen ve onu da dünyevî-uhrevî, bireysel-toplumsal vb. kategorilere bölen modernist seküler ayrışma ile hiçbir şekilde uzlaşması mümkün olmayan bir idrak, zihniyet ve sosyal pratik oluşturmaktadır. İslâmî hayat anlayışında bütün insanların Allah'a ubudiyet için Kâbe'ye yönelmesi gibi, her zaman ve mekân dilimi de, kendi içinde bir bütünlük oluşturmak ve hayatın varlık eksenini oluşturan 'bir'liğe yönelmek zorundadır. Sınırsız bir sayı kümesini küçük küçük sınırlı sayı kümelerine bölmek sonra da her bir sınırlı kümenin varlıklarının sınırsız sayı kümesinden bağımsız olduğunu iddia etmek ne derece tutarsızsa, hayatını bu dünya hayatı ile sınırlamayan bir Müslüman Zihniyet için hayatın içindeki küçük küçük dilimlere dünya hayatının öncesinden, sonrasından ve diğer birimlerinden ayrı ayrı anlamlar kazandırmaya çalışmak o derece tutarsız ve imkânsızdır. Bir Müslüman Zihniyette değişik yollarla sapmalar oluşturarak bu ayrışmayı benimsetmek mümkün olabilir; ama bir Müslümanı Müslüman zihniyetine sadık kalarak böyle bir dönüşüm geçirmeye zorlamak insan şahsiyetini bölen bir psikolojik bunalım hali ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. Bugün İslâm insanının[117] kendi kendini algılama düzeyinde yaşadığı psiko-ontolojik bunalımın temelinde de bu vardır. Varlık idraki, sosyal ahlak ve müesseseleşme arasındaki uyumsuzluk bu bunalımın bir uzantısıdır.

Bu hayat anlayışı İslâmî ilmî ve sosyal müesseseleşme geleneğinin en temel özelliği olan değer-bağımlılığın kaynağı ve özüdür. Siyasî, iktisadî ve sosyal müesseseler bu değer sistemi ile uyumlu oldukları ölçüde meşruiyyet kazanabilirler. Dolayısıyla, hiçbir zaman kendi başlarına hayatiyetlerini sürdüren farklı hayat dilimlerinin alanları olarak görülemezler.

Değer sistemi sosyal mekanizmalarla varlık-bilgi önkabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek dünya görüşü imgeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlarlar. İslâm ile sekülerizm arasındaki en temel çelişki burada yatmaktadır. Sekülerizmle İslâm arasındaki çelişkinin esası hukukî formalizmle ilgili kurallarda değil bu formalizmi destekleyen ve ona meşruiyyet kazandıran değer sistemlerindedir. Dolayısıyla, İslâm hukukunun hadd cezalarıyla (el kesme vb.) insanlara ürküntü vererek İslâm-karşıtı bir hava yaratmak isteyenler samimî bir gerçek arayışının değil basit bir kitle psikolojisi taktiğinin peşindedirler. Bu insanlar ondört asırlık İslâm tarihinin geriye bir elikesikler ordusu değil insanlık haysiyet ve izzetini yücelten bir medeniyet birikimi bıraktığının farkında değiller-

[117] Bu tabiri bir medeniyetin insan tipini tanımlamak için kullanıyoruz ki bu tek tek birey olarak Müslüman tabirinden farklıdır. Bireyler tek tek Müslüman olmakla birlikte oluşturdukları tipolojik medeniyet birimi yaşanılan medeniyet bunalımı nedeniyle farklılık arzedebilir.



dir. Bugün Batı hayat tarzı ve hukukunun karşı-formalizmine karşı direnen Müslüman kitleler de gerçek çelişkiyi bir hukuk çatışmasından çok bir değer çatışmasında görmektedirler. Hukuk çatışması değer çatışmasının tabiî bir ürünüdür.

İslâmî ilmî geleneğin öncüleri konumundaki ekoller de bu değer-bağımlı algılama biçiminde tam anlamıyla müttefiktirler. Kur'ânî değer sistemi hukukun en öncelikli kaynağıdır. Hukukî uygulamaların geçerliliği tamamiyle değer sistemine atfedilirken, sosyal mekanizma ve müesseseleşmenin bu çerçeveye uyumu meşruiyyet asgari şartı olarak görülmektedir. Hayatın gayesi bu değerlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir. Hukuk ve onun sosyal uzantısı olan müessesevî mekanizmalar değer sistemini hayata geçirebildikleri ölçüde değerlidirler.

En küçük mekanizmalar bile bu değerler sistemine ve onun ontolojik kaynaklarına izafeten anlam kazanabilmektedirler. Hâzinî'nin **Kitâbu mîzâni'l-hikme** adlı eseri bu konuda son derece çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. İslâm bilim tarihi açısından da önem taşıyan bu eserin yazılış gayesi terazinin çalışma sistemini izah etmektir. Bu derece teknik bir ayrıntıyı konu edinen Hâzinî eserine son derece şümullü bir adalet felsefesi ile başlamakta ve adaletin Allah'ın mutlak hâkimiyeti altındaki kozmik denge ile bağını göstermek suretiyle meselenin varlık ve bilgi boyutunu devreye sokmaktadır: "Adalet bütün faziletlerin odak noktası ve bütün mükemmelliklerin dayanağıdır. İlim ve ameldeki hikmeti -din ve dünyayı- aksettiren mutlak fazilet mutlak ilim ve amelden oluşur ki, adalet bu ikisini bir araya getiren bir köprüdür. Bu iki faziletin mükemmelliği bütün büyüklük ve faikiyetlere ulaşmanın aracıdır. Ulu Yaratıcı adaleti mükemmeliyetlerin zirvesine oturtmak için Kendi'sinin kulları tarafından Adil olarak bilinmesini istemiştir. Adalet nuru ile dünya tamamlanmış ve kemale ermiştir."[118]

Onun bu adalet yorumunda kendi kendini idare etme ahlakî becerisi ile ilahî kanunun temeli olarak Kur'ân-ı Kerîm'e yaptığı atıf varlık, bilgi ve değer sistemlerinin iç ilişkiler ağının şekillendirdiği dünya görüşünün normatif bir çerçeve içinde hayat ve hukuk anlayışlarını nasıl belirlediğini çok açık bir tarzda ortaya koymaktadır. Basit bir mekanizma olan terazinin işleyiş tarzını ortaya koymaya çalışan bir risaledeki bu yaklaşımın dayandığı temel varsayım bütün fizikî ve sosyal mekanizmaların bir değerler sistemine bağımlı olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, mekanizmalar değer üretici değillerdir; aksine değerler sistemi tarafından denetim altında tutulmak zorundadırlar. Tipik bir misalini Hâzinî'nin bu eserinde gördüğümüz bu özellik bütün İslâmî düşünce geleneğinin en temel esaslarından biridir.

---

[118] Al- Khâzinî, *"Kitâbu mîzâni'l-hikme"*, *Journal of American Oriental Society,* 1860/6, s. 1-128 içinde *"Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance",* çev. C. N. Khanikoff, s. 3,4.

Kur'ân'ın mümin-kafîr ayrımı içinde müsbet ve menfi davranış biçimlerini kategorik sınıflamaya tabî tutan ahlakî yapısı[119] insan hayatını *ahsen-i takvîm* ile *esfel-i sâfilîn* (Tîn 95/4-5) arasında dinamik bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu iki kutup arasında herhangi bir noktada bulunma kapasitesine sahip olan insan bu irade dolayısıyla ahlakî bir mesuliyet taşımaktadır. *Ahsen-i takvîm* olarak yaratılan insanın bu özelliğini koruması Kur'ân'ın çizdiği ahlakî değerler sistemine sadık kalması ile mümkün olabilir. İslâmî ahlak telakkilerindeki saadet anlayışı ile fıkhın üstünlüğü prensibi bu açıdan tam bir bütünlük arzetmektedir: İnsanın kemali, hukukun hayata geçirilmesini garanti altına almakla yükümlü olduğu Kur'ânî ahlak prensiplerinin yaşanması sonucu ulaşılan saadetin eseridir.

Bu açıdan İslâm hukuku prescriptivist-formel özellikleri ağır basan diğer hukuk sistemlerinden ayrılır. Fıkıh tahlil etmeye çalıştığımız varlık-bilgi-değer sistemlerinin oluşturduğu bütüncül yapının kapsamlı bir parçasıdır ve ancak o yapı içinde anlamlıdır. Dolayısıyla, fıkıh başka bir paradigmatik sistem içinde ortaya çıkan problemlerin formel çözümünde yeterli bir anlamlılık düzeyine ulaşamaz. Fıkhın günümüzde başka bir paradigmatik sistemin eseri olan modernist hayat tarzının getirdiği fer'î meselelerin çözümünde kullanılmasının doğurduğu rahatsızlık bu uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır.

Hukukî formalizmin değer sisteminden soyutlanarak değerlendirilmesi İslâm'a yönelik önyargılı yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Aslında hukukun hedefi konusundaki tahliller bu şümullü değer temelini aksettirmektedir. Mesela İbn Rüşd'e göre Şeriat'ın hedefi gerçek ilmi ve pratiği *(el-'ilmu'l-hakk ve'l-'amelu'l-hakk)* elde etme gayretidir.[120] Bu tanımın getirdiği çerçevede nübüvvetle belirlenmiş gerçek ilim *(el-'ilmu'l-hakk)* Şeriat tarafından korunmak zorunda olan doğru pratiği de belirlemektedir. Böylece bilgi, değer ve hukuk sistemlerinin kesiştiği bir ortak alanda bir hayat tarzı ve onu anlamlı kılan bir saadet anlayışı oluşmaktadır. O'nun Eflatun'un **Cumhuriyet**'ine yazdığı şerhte Platonik Nomos anlayışı ile İslâmî Şeriat anlayışı arasında yaptığı ayrım da bu farklılığı ortaya koymaktadır. Felsefenin daha elitist olan saadet yaklaşımı[121] ile Şeriat'ın herkesi kapsayan genel geçerliliği ve uygulama alanı arasındaki tezat da İbn Rüşd'ün saadet tanımıyla ortadan kalkmaktadır.

Sonuç

Bu asrın başı ile sonu mukayese edildiğinde gerek Batı medeniyetinin gerekse İslâm dünyasının ciddî dönüşümler geçirdiği muhakkaktır. Asrın başında

---

119 T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University Press, Montreal, 1966, s.105.

120 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerî'ati min'it- tisâl*, s. 49.

121 *Saadet* tanımları için Fârâbî'nin *Kitâbu tahsîli's-se'âde, (*neşr. C. Yasin, Dâru'l-Endulus, Beyrut, 1983), *Siyâsetu'l-medeniyye,* İbni Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid, Risâletu'l-vedâ*, ve *İttisâlu'l-'akl bi'l-insân* adlı risalelerine bakılabilir.

sömürgeci dönemin zirvesine ulaşan Batı medeniyeti değer ve kurumlarını evrensel kurumlar olarak diğer toplumlara empoze etme başarısını göstermişti. Modernist paradigmanın öngördüğü düşünce tarzı ve sosyal kurumların gerek muhteva gerekse pragmatik değer itibariyle üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçeklik olarak kabullenilmişti. Asrın sonunda ise bu paradigmanın dayandığı felsefî temeller ciddî bir bunalım süreci içine girmiştir. Buna mukabil asrın başında geçerliliğini yitirdiği Müslüman toplumların içinden çıkan aydınlar tarafından bile deklare edilen İslâmî medeniyet birikimi asrın sonunda sadece İslâm dünyasının değil aynı zamanda bütün bir insanlığın gündemine alternatif bir dünya görüşü olarak sunulma konumunu kazanmıştır. Modernist paradigmanın totaliter yansıması olan Sovyet askerî gücü ve sisteminin geleneksel yapısını modernizm adına hiçbir zaman bozmamış Afgan halkı tarafından bozguna uğratılması ve bu yenilgiyi müteakib mukadder bir çözülüş süreci içine girmesi bu dönüşümün en çarpıcı tarihî ve reel yansımasını teşkil eder. Bu dramatik son, gelişmiş-gelişmemiş, modern-geleneksel, süper-küçük vb. kalıpları tam anlamıyla sarsmış, tarihin akışının en gelişmiş modern yapıların elinde olduğu dogmasını yerle bir etmiştir.

Günümüz İslâm dünyasının aydınları bu medeniyet çatışmasında bütün bir insanlığı ilgilendiren son derece önemli bir mesuliyeti taşımaktadırlar. İslâm düşünce geleneğinin günümüzde varlık-bilgi-değer sistemindeki yozlaşmadan kaynaklanan medeniyet bunalımına çözüm olacak şekilde yeniden sistemleştirilmesi sadece Müslüman toplumlar için değil bütün bir insanlık için yeni ufuklar açacaktır. Yerel, fer'î ve kısır iç tartışmaların ötesinde İslâmî medeniyet birikimine bütüncül bir yaklaşım bu cehd için gerekli teorik ve metodik araçları bize sağlayacaktır.

Her şeyden önce İslâmî teori Batı medeniyetinin öngördüğünden tamamiyle farklı bir medeniyet prototipini bünyesinde barındırmaktadır. Bu ben-idraki, çok kuvvetli bir kimlik duygusunu ve kendi kimliğinin sosyal tezahürleri olan müesseseleri yeniden üretebilme gayretini de beraberinde getirmektedir. Galtung'un *homo occidentalis* olarak isimlendirdiği Batı medeniyetinin insan prototipini tanımlamak için kullandığı kriterlerden hareketle bu iki farklı medeniyet prototipinin alternatif özelliklerini ortaya koyabiliriz.

Galtung[122] *homo occidentalis*i şu kriterler çerçevesinde tanımlamaktadır: "Mekân: (*homo occidentalis* için) Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (*periphery*) teşkil ederler. Zaman: sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederler ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (*Endzustand*) ile neticelenir. Bilgi: dünya az boyutlu ya da nihaî olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir; İnsan-tabiat: insan tabiata

[122] J. Galtung, " *On the Dialectic hetmeen Crisis and Crisis Perception",* S. Musto & C. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads,* s. 3-29, Praeger, New York, 1985, s. 11.

hâkimdir. İnsan-Tanrı: Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipler insan üzerine hâkimdir. İnsan-insan: bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hâkimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir."

Aynı kriterleri İslâm medeniyetinin prototipine uygulayarak alternatif bir ben-idraki geliştirdiğimizde bu tipin 'homo occidentalis'e karşı olan direniş mekanizmalarının psikolojik temellerini de anlamak mümkün olabilir: "Mekân: Kuvvet kaynağı olarak dünya üzerinde merkez-çevre farklılaşması yoktur, çünkü "Doğu da Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır..." (Bakara 2/115) ve ruhî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddî ve coğrafî sınır tanımayan inançtır. Zaman: sosyal süreç doğrusal olmaktan çok devridir; Hak ve Batıl kategorileri gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; dolayısıyla modern dünya peygamberler devrinden daha ileridir diye bir çıkarsama yapılamaz; bu imtihan dünyasında insanın amellerine göre her an müsbet ve menfi bir sona (*Endzustand*) ulaşmak mümkün olduğu gibi müsbet bir sona ulaşmanın şartı müsbet bir niyet ve başlangıçla (*Anfangzustand*) başlamaktır. Bilgi: dünya sadece çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir insanî kaynağa irca edilemez. İnsan-tabiat: tabiat Allah'ın insanoğluna ontolojik varlığını sürdürmesini temin eden en uygun tabiî çevre olarak verdiği bir nimettir. Allah-insan: Allah ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi vardır ve insan Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir. İnsan-insan: insan teki diğer bütün insanlara Allah'ın takdir ettiği ontolojik konum itibarıyla eşittir; hiçbir insan grubu diğerleri aleyhine ruhî kozmolojideki inanç merkezîliğini engelleyecek herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamaz."

Bu ben-idraki ve kimlik şuurudur ki, İslâmî birikimin modernist paradigma karşısında hayatiyetini sürdürmesini sağlamıştır. Müslüman toplumları Batılılaşma doğrultusunda dikey bir strateji ile değiştirmeye çalışan elit zümrenin aşamadıkları engel de bu *ortak şuur halidir.* Batılılaşma karşısında farklı ekollerin gösterdikleri ortak tepkiler tarih içinde yoğrularak gelmiş bu ortak varlık şuurunun tecessüm etmesinden başka bir şey değildir. Müslümanların bu kimliğe olan bağlılıkları ve psikolojik güven duyguları 'homo occidentalis'in yayılmacı tavrı karşısında en önemli engel olmuştur ve olmaya devam edecek görünmektedir.

İslâmî fundamentalizm kalıbı ile bu kimlik duygusunu aşındırmaya çalışan 'homo occidentalis'in bu tepkisinin temelinde de bütün diğer toplumların kendisine ittiba etmesini öngören kimlik duygusu vardır. Bu psikolojik duvar Batı insanının İslâm ile doğrudan temasını engellemekte ve önyargılara dayalı bir imgeler perdesi gerçek bir idraki ve hesaplaşmayı imkânsız kılmaktadır. Son dönemlerde evrensel kitle iletişim araçlarının üstlendiği İslâm-karşıtı rol hem Müslümanların hareket alanını daraltmakta hem de bu tür dinamik temastan ortaya çıkacak üretken alternatiflerin önünü tıkamaktadır.



Aslında bu ben-idrakine paralel olarak İslâmî paradigma, yaşanmakta olan medeniyet bunalımına ciddî çözümler getirebilir. Öncelikle İslâmî geleneğin ana unsurlarını incelediğimiz bölümde göstermeye çalıştığımız gibi İslâm, insan varlığının ontolojik değerini paradigma sistemleştirmesinin ana unsuru olarak ele almıştır. Dünyada hiçbir şey insanın ontolojik değerinden daha üstün değildir; çünkü her şey Allah (cc) tarafından *eşref-i mahlûkâtın* hayatiyeti için planlanmıştır.

Hiçbir sunî mekanizmanın bu ontolojik değeri ve belirleyiciliği yok edecek şekilde devreye girmesi İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sistemi içinde mümkün değildir. Dolayısıyla modernist paradigmanın yol açtığı türde bir yabancılaşma ve psiko-ontolojik dengesizlik İslâm düşünce geleneğinin en hassas olduğu hususdur. Böyle bir dengesizliğe yol açacak kurumlaşmanın İslâmî çerçeve içinde meşru kılınması mümkün değildir. Üçüncü olarak İslâmî paradigmanın değer-bağımlı özelliği gerek mekanizmaların tiranlığı gerekse tabiî çevrenin kötü kullanımı önündeki en önemli engeldir. Bu değer-bağımlılığın varlık ve bilgi telakkileri ile birlikte oluşturduğu bütüncül çerçeve ve birlik fikri, modernist paradigmanın açmazlarına karşı ciddî bir alternatif olarak gündeme gelmektedir.

Bu asır içinde genelde İslâm dünyasında özelde Türk düşünce hayatında yaşanan bunalımın gelenek, modernlik, selefi yaklaşım konularını da kapsayan metodik boyutu bu zengin teori ve birikimin tutarlı ve sistematik bir tarzda anlaşılmasını ve yenilenmesini engellemiştir. Şarkiyatçı geleneğin İslâmî tarihî birikim ve paradigmanın bütüncül yapısını reddeden yaklaşımı da bu metodik çalkantının daha geniş boyutlarda kendini göstermesine sebep olmuştur.

Bugün ulaştığımız tecrübe düzeyi ile gerek modernist paradigmanın getirdiği insan zihninin arayışını daraltıcı kalıpları gerekse yanlış yorumlanmış gelenekçiliğin şeklî tezahürlerini aşmak zorunluluğu ile karşı karşıyayız. Geleneğin tutarlılık ve süreklilik arzeden unsurlarına hayatiyet kazandırarak İslâmî paradigmayı tekrar zaman ve mekân boyutları içinde tarihîleştirmek ve bu çerçevede modernist paradigma ve onun getirdiği evrensel bunalım ile hesaplaşmak, göğüslemek zorunda olduğumuz ciddî bir mesuliyettir. Bir taraftan geleneğin farklılık ve fakat aynı zamanda zenginlik arzeden çeşitli kollarını ilk paradigma sistemleşmesinde olduğu gibi bir merkezî çekim alanına doğru yönlendirerek terminolojik, metodik ve teorik anlamda bir bütün oluşturmak, diğer taraftan bu bütün ile tarihî misalin aksine belli bir jeo-kültürel hat üzerinde değil evrensel bütün alanlarda cereyan eden medeniyet çatışmasını ve dönüşümünü yorumlamak gerekmektedir.

Özetle, İslâmî paradigmanın esasını teşkil eden varlık-bilgi-değer sistemleri arasındaki iç bütünlük ve tutarlılık İslâmî medeniyet birikiminin ve tarihî geleneğin sürekliliğinin ve günümüzdeki geçerliliğinin en temel unsurudur. Bugün yeniden yorumlamak ve üretmek zorunda olduğumuz İslâmî paradigmatik zeminin teorik ve metodolojik temelleri ancak ve ancak bu tarihî birikim ve gele-

neğin süreklilik unsurlarının berrak bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'ânî varlık-bilgi-değer sisteminin antik medeniyet birikimleriyle karşılaşma sürecinde alimlerin gösterdiği gayretler sonucu ortaya konan paradigmatik sistemleşmenin bir benzerini bugün modern Batı medeniyetinin meydan okuması karşısında ortaya koymak zorundayız. Bu misyon sadece İslâm dünyasının ihtiyaçları ile sınırlı bir misyon değildir. İnsanoğlunu yoğun bir varlık krizinin eşiğine getiren modernist paradigmanın krizi karşısında sadece İslâm dünyası değil bütün bir insanlık, alternatif bir açılımın yapıcı ve aydınlatıcı çözümüne ihtiyaç hissetmektedir.

Batı medeniyeti ile alış veriş ve hesaplaşmada zengin bir tecrübe birikimine sahip olan ve bu çerçevedeki zaafları ve dinamizmi bizzat yaşamış olan toplumumuz İslâm dünyasındaki bu ilmî paradigma bunalımını aşacak ciddî bir açılımın öncülüğünü yapabilir. Türkiye'deki aydın çevreyi kısır, baskıcı ve yüzeysel siyasî reçetelerden, dar entellektüelizm kalıplarından çıkaracak ve yeni bir ilmî geleneğin evrensel anlamda öncülüğünü yapacak konuma yükseltecek olan da böyle bir misyonu üstlenme cehdi olacaktır.

KAYNAKLAR

ABDUH, M. *Risalah al-Tawhîd/The Theology of Unity,* çev. I. Musa'ad ve K. Cragg, G. Ailen and Unwin Ltd., London, 1966.

ABDULBÂKÎ, M. F. *El-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm,* El-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1984.

AFNAN, S., *Avicenna His Life and Works*, CAllen & Unwin Ltd., London, 1958.

AHWANY, Al-, *"Al-Kindî"*, neşr. M. M. Sharîf, *A History of Muslim Philosophy,* 1/421-434, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.

AHWANY, Al-, *"Ibn Rushd",* M. M. Sharîf, *A History of Muslim Philosophy,* 1/540-564, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.

ASH'ARÎ, Al-,. *al-Ibâna 'an Usûl al-Diyânah*, çev. Walter Klein, New Haven, 1940.

ASH'ARÎ, Al-, *"Kitâb al-Luma'a fi al-Radd 'alâ Ahl al-Zaigh wa Al Bida",* Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "Highlights of the Polemic Against Deviators and Innovators" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 1-83; İngilizce: 1-115; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953.

ASH'ARÎ, Al-, *"Kitâb Maqâlât al-Islamiyyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn", Die Dogmatischen Lehren der Anhanger des Islam* unvanıyla çev. H. Ritter, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1980.

ASH'ARÎ, Al-, *"Risâlet Istihsan al-Khawd fi 'Um al-Kalâm"*, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "A Vindication of the Science of Kalam" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 87- 97; İngilizce: 119-133; Imperimerie Catholique, Beyrut, 1953.



BAGHDÂDÎ Al-, *el-Fark beyne'l-firak, Müslim Schisms and Sects*, başlığıyla çev. A. S. Halkin, Palestine Publishing Co., Tel Aviv, 1935.

BAĞDADÎ el-, *Kitâbu usûli'd-dîn,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1981.

BUHÂRÎ, el-, *Sahîhu'l-Buhârî I-VIII,*. Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

CÂMÎ, N. A., *Lawâih*, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London, 1914.

CRAIG, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* The Macmillan Press Ltd., London, 1980.

DAVUTOĞLU, A., *"Giriş", İslâm Düşüncesi Tarihi,* neşr. M. M. Şerif, s. 9-14, İnsan Yay., İstanbul, 1990.

DAVUTOĞLU, A. *Alternative Paradigms,* University Press of America, New York, 1994.

EBÛ HANÎFE, *"Fıkhu'l-ebsat", İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri,* neşr. M. Öz, Arapça: 35-55; Türkçe: 41- 65, Kalem Yayınları, İstanbul, 1981.

ELIADE, M., *A History of Religious Ideas,* neşr. A. Hiltebeitel ve D. A. Cappadona, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

FAHRİ, M., *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.

FÂRÂBÎ Al-. *Al-Fusûl al-Madanî, Aphorisms of the Statesman* unvanıyla çev. ve neşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

FÂRÂBÎ Al- *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye,* neşr. F. M. Neccar, Matba'ati'l-Kâtûlikiyye,, Beyrut, 1964.

FÂRÂBÎ Al- *"Kitâbu tahsili's-se'âde", Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde "The Attainment of Happiness" unvanıyla çev. M. Mahdi, 13-53, Cornell University Press, New York, 1969.

FÂRÂBÎ Al- *Kitâbu tahsîli's-se'âde,* neşr. C. Yasin, Dâru'l-Endulus, Beyrut, 1983.

FÂRÂBÎ Al- *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıle,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1985.

FARUQİ, I. R. *Tawhîd,* Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982.

FAZLURRAHMÂN, *"Ibn Sînâ", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf: 480-506, Otto Harrosowitz, Wiesbaden, 1963.

FRANK, R. M., *"The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", Journal of American Oriental Society,* 1968, 88, s. 295-309.

GALTUNG, J., " *On the Dialectic hetmeen Crisis and Crisis Perception",* S. Musto & C. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads,* s. 3-29, Praeger, New York, 1985.

GATJE, H., "*Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Gazzali", Arabica,* 1974/ 21, s. 151-182.

GAZZALÎ, Al-, *Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah, Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte* başlığıyla çev. I. Goldziher, E.J.Brill, Leiden, 1916.

GAZZALÎ, Al-, *Mishkât al-Anwâr, The Niche for Lights* unvanıyla çev. W. H. T. Gairdner, Royal Asiatic Society, London, 1924.

GAZZALÎ, Al-, *Tahafot al-Falâsifat,* neşr. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1927.

GAZZALÎ, Al-, *Ayyuha al-Walad, O Youth* unvanıyla çev. G. H. Scherer, The American Press, Beyrut, 1933.

GAZZALÎ, Al-, *Al-Maqsad al-Asnâ fî Sharh Ma'ânî Asma' Allah al Husna,* Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1971.

GAZZALÎ, Al-, *İtikatta İktisat,* (el-Iktisâd fi'l-i'tikâd), çev. O. Z. Soyyiğit, Sönmez Yay., İstanbul, 1971.

GAZZALÎ, Al-, *Kistâsu'l-mustakîm,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1983.

GAZZALÎ, Al-, *"Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka", Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî,* III/113-148, Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986.

GAZZALÎ, Al-, *"Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd", Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî,* 11/123-129, Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986.

GAZZALÎ, Al-, *Mi'yâru'l-'ilm,* Dâru'l-Endülüs, Beyrut, (t.y.).

GAZZALÎ, el-, *el-Munkizu mine'd-dalâl,* çev. Yahya Pakiş, Ümran Yay., İstanbul, 1988.

GHAZZÂLÎ, Al-, *The Alchemy of Happiness,* (Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910.

GOLDZIHER, I., *Vorlesungen über den Islam,* Carl Winter's Universitatsbuchhandlung, Heidelberg, 1910.

GRANT R. M., " *Hellenistic Elements in I Corinthians"*, *Early Christian Origins,* neşr. A. Wikgren, Chicago, 1961.

GRANT, E., "Ways to Interpret the Terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy", *History of Religions,* 1987/25, s. 335-358.

GREEN, V. H. H., *Renaissance and Reformation,* 2. neşrinden 3. tıpkıbasım,. Edward Arnold Publishers Ltd., London, 1967.

GRUNEBAUM, v. G. E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation,* The Universiry of Chicago Press, Chicago, 1946.

GRUNEBAUM, v. G. E., *"Pluralism in the Islamic World", Islamic Studies,* 1962, s. 37-59.

GRUNEBAUM, v. G. E., *Modern Islam: The Search for Cultural Identity,* University of California Press, Los Angeles, 1962.

GRUNEBAUM, v. G. E., *"The Sources of Islamic Civilization", Der Islam*, 1970/46, s. 1-55.

GÜMÜŞHÂNEVÎ, *"Câmi'u'l-mutun", Akaid Risaleleri*, neşr. A. Nar, Selam, İstanbul, 1984, s. 297-312.

HAMÎDUDDÎN, M., *"Early Sufis: Doctrine", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/310-335, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

HAMMOND, R., *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947.

HATÎB, M., *Esmâullâhi'l-husnâ ve sıfâtihi'l-'ulyâ*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, P. F. Collier and Son, New York, 1902.

Holy Bible, According to the authorized or King James' version, A. J. Holman Company, Philadelphia, 1957.

HORTEN, M., *"Religion und Philosophie im Islam", Der Islam*, 1913/4,s. 1-4.

HORTEN, M., *"The System of Islamic Philosophy in General",* çev. J. Hager, *Islamic Studies*, 1973/12, s. 1-36.

HOURANI, G., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Gibb Memorial Trust, London, 1976.

HOURANI, G., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

HYE, M. A., "*Ash'arism", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/220-244. Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.

IBN 'ASÂKİR, *"Tabyîn Kadhib al-Muftari fi mâ Nusiba ilâ al-Imâm Abû al-Hasan al-Ash'ari",* özet ve çeviri, *The Theology of al-Ashari* içinde neşr. R. J. McCarthy, 145-205. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953.

IBN KHALDÛN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal, Routledge & Kegan Paul ve Secker &Warburg, London, 1967.

IBN RUSHD, *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'ah: Great Commentary on Aristotle's Metaphysics I-IV*, neşr. Bouyges, 1938-51.

IBN RUSHD, *Commentary on Plato's Republic*, çev. ve neşr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

IBN RUSHD, *Tahâfut al-Tahâfut, The Incoherence of the Incoherence* başlığıyla çev. S. Van Den Bergh, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

IBN SÎNÂ, *Dânish Nâma-i 'Alâî (İlâhiyyât), The Metaphysics of Avicenna* unvanıyla çev. P. Morewedge, Columbia University Press, New York, 1973.

IBN TUFEYL, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan,* çev. S. Ockley, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1905.

IQBÂL, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London, 1934.

ISFEHÂNÎ, R. el-, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân,* Kahire, 1921.

IZUTSU, T. *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University Press, Montreal, 1966.

IZUTSU, T., *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. S. Ateş (*God and man in the Qur'an: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung*), Kevser Yay., Ankara, (t.y.).

İBN HANBEL, *Müsned I-VI*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.

İBN KESÎR, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm I-IV*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.

İBN MANZUR, *Lisânu'l-'arab,* Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, (t.y.).

İBN RÜŞD, *Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a,* neşr. Osman Emin, Kahire, 1958.

İBN RÜŞD, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şerî'ati min'it- tisâl,* neşr. Elbir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1973.

İBN TEYMİYYE, *Risâletu'l-ekmeliyye,* Matbû'atu'l-Medenî, Kahire, 1983.

İBN TEYMİYYE, *Kitâbu'l-esmâ' ve's-sıfât*, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1988.

İBNU'L-KELBÎ, *Kitâbu'l-esnâm,* neşr. Ahmed Zeki Paşa, Ankara, 1969.

ÎCÎ, El-, *"El-Akâidu'l-'adûdiyye"*, *Akaid Risaleleri,* neşr. Ali Nar, Türkçe: 187-193; Arapça: 437-440, Selam Yay., İstanbul, 1984.

İZMİRLİ I. H., *Yeni İlm-i Kelâm,* Latin harfli neşr. S. Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.

JÂHIZ Al-, *The Life and Works of al-Jâhiz,* çev. ve neşr. C. Pellat, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

JUWAINÎ, Al-, *"Şifâu'l-ğalîl fi mâ veka'a fi't-tevrât ve'l-incîl mine't-tebdîl", Textes Apologetiques De Guwaini* içinde, 38-83, neşr. M. Allard, Dar al- Machreq Editeurs (Imperimerie Catholique), Beyrouth, 1968.

KALABADHI Al-, *"Kitâbu't-te'âruf li mezhebi ehli't-tesavvuf", The Doctrine of the Sufis* unvanıyla çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, London, 1935.

KHÂZİNÎ, Al-, *"Kitâbu mîzâni'l-hikme", Journal of American Oriental Society,* 1860/6, s. 1-128 içinde *"Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance",* çev. C. N. Khanikoff.

KINALIZÂDE, A., *Ahlâk-ı 'Alâî I-II,* Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (t.y.).

KİNDÎ, al-, *el-Felsefetu'l-ûlâ, Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishâq al-kindî's Treatise "On First Philosophy",* şerhederek çev. Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany, 1974.

KİNDÎ, el-, *"El-fâ'ilu'l-hakku'l-evvelu't-tâmm ve'l-fâ'ilu'n-nâkisu'llezî huve bi'l-mecâz"*, *Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride, 180-185, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.

KİNDÎ, el-, *"El-felsefetu'l-ûlâ", Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride, 91-162, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.

KİNDÎ, el-, *"Risale fi vahdâniyyetillâh ve tenahi cirm al-âlem"*, *Resâilu'l-kindî,* neşr. M. A. Ebû Ride: 199- 207, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.

Kur'an-ı Kerim

KUŞEYRÎ, A., *Şerhu esmâi'llâhi'l-husnâ,* Dâru Ezel, Beyrut, 1986.

KUTB, S. *Milestones,* Aarif, Bombay, 1978.

KUTB, S., *Fî Zılâli'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Gölgesinde I-XVI,* çev. M. E. Saraç, I. H. Şengüler ve B. Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul, (t.y.).

LAKKANİ, el-, *"Cevheru't-tevhîd", Akaid Risaleleri,* neşr. A. Nar, Arapça: 441-5; Türkçe: 230-9, Selam Yay., İstanbul, 1984.



LERNER, R., ve M. Mahdî, *Medieval Political Philosophy,* The Free Press, New York, 1963.

MACDONALD, D. B., *"The Life of al-Ghazali, with special reference to his religious experiences and opinions", Journal of American Oriental Society,* 1899/20, s. 71-132.

MACDONALD, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Charles Scribner's Sons, New York, 1903.

MACDONALD, D. B., *The Religious Attitude and Life in Islam,* The University of Chicago Press, Chicago, 1909.

MADKOUR, I., *"Al-Farabi", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharif, 1/450-469, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

MAHDÎ, M., *"Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought", God and Man in Contemporary Islamic Thought,* neşr C. Malik, 99-11, American University Press, Beirut, 1972.

MASUMÎ, M. S. H., *"Ibn Bajjah", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf, 1/506-526, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

MÂTURÎDÎ, el-, *Kitâbut-tevhîd*, çev. H. Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.

MEVDÛDÎ, E., *"Abu Hanifah and Abu Yusuf", A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf, 1/674-704, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

MEVDÛDÎ, E., *Kur'an'a Göre Dört Terim,* çev. İ. Kaya and O. Cilacı, Düşünce Yay., İstanbul, 1979.

MUHASİBİ, Al-, *"Kitâbu'l-'ilm", "Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi"* başlığıyla şerhederek çev. L. Librande, *Arabica,* 1974/30, s. 125-146.

MÜSLİM, el-, *Sahîhu'l-muslim I-III,* Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

NASAFİ, A., *"Kitâbu bahri'l-kelâm fi 'ilmi't-tevhîd"*, *A Reader on Islam*, neşr. ve çev. A. Jeffery, 375-457, Mouton & Co, Gravenhage, 1962.

NASR, S. H., *Three Muslim Sages,* Harvard University Press, Cambridge, 1964a.

NASR, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1964b.

NASR, S. H., *"Sufism and the Integration of Man", God and Man* in *Contemporary Islamic Thought,* neşr. C. Malik, 144-151, Centennial Publications Beirut, 1972.

O'LEARY D. L., *How Greek Science Passed to the Arabs,* Routledge and Kegan Paul, London, 1948.

PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam,* New York University Press, New York, 1968.

RÂZÎ, F., *"Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh", el-Fikru'l-ahlâki'l-'arabî,* neşr M. Fahrî, 175-200, El-Ehliyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1978.

RÂZÎ, F., *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sıfât,* Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1984.

ROSENTHAL, E. I. J., *"The Place of Politicsin the Philosophy of Ibn Rushd", Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 1953/15, s. 246-279.

ROSENTHAL, E. I. J., *"The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice", Der Islam,* 1973/30, s. 1-29.

ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Brill, Leiden, 1970.

RUBIN, U., *"Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII, Der Islam,* 1984/61, s. 197-217.

SÂBÛNÎ es-, N., *el-Bidâye fî usûli'd-dîn, Mâturîdiyye Akaidi* başlığıyla çev. ve neşr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1980.

SANTILLANA, D. De, *"Law and Society", The Legacy of Islam,* neşr. T. Arnold and A. Guillaume, 1931 tarihli 1. neşrin 8. tıpkıbasımı, Oxford University Press London, 1965, s. 284-311.

SCHACT, J., *An Introduction to Islamic Law,* Clarendon Press, Oxford, 1964.

SCHIMMEL, A., *"Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen", Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart,* neşr. A. Mercier, 9-31, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976.

SCHUON, F., *Understanding Islam,* çev. D. M. Matheson, George Allen and Unwin Ltd., London, 1963.

SEELYE, K. C., *Moslem Schisms and Sects, Introduction and translation of al-Farq Bayn al-Firaq of Baghdadi,* Columbia University Press, New York, 1920.

SENÛSÎ es-, "Akâidu's-suğrâ"', *Akaid Risaleleri,* neşr. A. Nar, 198- 203, Selam Yay., İstanbul, 1984.

SHAHRASTÂNÎ, Al-, *Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi 'Ilm al-Kalâm,* çev. A. Guillaume, Oxford University Press, London, 1934.

SHAMSÎ, F. A., *"Al-Kindi's Risala fi Wahdaniya Allah wa Tanahi Jirm al-'Alam",* in *Islamic Studies,* 1978/17, s. 185-201.

SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy,* Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1963-66.

SHEHADÎ, F., *Ghazali's Unknowable God,* E. J. Brill, Leiden, 1964.

ŞÂFİ'Î, *Al-Risalah, Islamic Jurisprudence,* çev. M. Khadduri, J. Hopkins Press, Baltimore, 1961.

TAFTAZÂNÎ, S., *Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950.

TAHÂVÎ, et-, *Usûlu'l-'akîdeti'l-islâmiyye,* Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.

TİRMİZÎ, et-, *Sunenu't-tirmizî I-V,* Çağrı Yay., İstanbul, 1981,

TOLL, C., *"Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe", Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart,* neşr. A. Mercier, 31-59, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976.

TOYNBEE, A. J., A *Study of History,* University Press, New York, 1939.

TRITTON, A. S. *Muslim Theology,* The Royal Asiatic Society, London, 1947.

TRITTON, A. S., *"Reason and Revelation", Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb,* neşr. G. Makdisî, 617-630, Brill, Leiden, 1965.

TÛSÎ, N., *Akhlâq-i Nâsirî,* çev. G. M. Wickens, G. Allen & Unvin Ltd., London, 1964.



VALİUDDÎN, M., "*Mu'tazilism*", *A History of Muslim Philosophy,* neşr. M. M. Sharîf, 199-220, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.

VALİUDDİN, M., *"The Problem of the One and the Many: The Sufi Approach", Islam and Modern Age,* 1974/7, s. 11-23.

VEHBİ, M., *Hulâsatu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* I-XV, Üçdal Yay., İstanbul, 1966.

WALDNMAN, M. R., *"The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an", Journal of American Oriental Society,* 1968/88, s. 442- 455.

WALZER, R., *"New Studies im al-Kindi", Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research*, 1957/10, s. 203- 232.

WALZER, R., *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy,* Bruno Cassirer, Oxford, 1962.

WATT, W. M., "*Conditions of Membership of the Islamic Community", Studia Islamica,* 1964/21, s. 5-12.

WATT, W. M., *Islamic Political Thought,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1968.

WATT, W. M., *Islam and the Integration of Society,* Routledge & Kegan Paul, London, 1970.

WATT, W. M., *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.

WATT, W. M., *"The Our'an and Belief in a 'High God", Der Islam,* 1979/56, s. 205-211.

WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development,* Cambridge University Press, Cambridge, 1932.

WILLIAMS, J. A., *Themes of Islamic Civilization,* University of California Press, Los Angeles, 1971.

YAZIR, H.. *Hak Dini Kur'an Dili I-IX,* Eser Yay., İstanbul, 1971.

YILDIRIM, S., *Kur'an'da Uluhiyyet,* Kayıhan Yay., İstanbul, 1987.

ZERKEŞÎ, *Ma'nâ lâ ilahe illallâh,* Dâru'l-Beşîri'l-Islâmiyye Beyrut, 1986.



Fundamentals of Islamic Tradition of Thought, Its Formation Process and Reinterpretation

Prof. Dr. Ahmet Davutoglu

ABSTRACT

When the beginning and the end of this century are compared, it is absolutely certain that both western civilisation and Islam world have undergone serious transformation. Reaching the peak of colonisation period at the beginning of the century, Western civilisation achieved to impose its values and institutions as global institutions to other societies. The superiority of the thinking style which was stipulated by the modernist paradigm and that of the social institutions both in terms of contents and pragmatic values was accepted as an unquestionable truth. However, by the end of the century, the philosophic grounds which this paradigm based on had gone through a process of collapse. On the other hand, the richness of Islamic civilisation which had been declared by the scholar who had came out of Islamic societies



took part as an alternative worldview not only in the agenda of Muslim world but also that of the whole world at the end of the century.

After putting forward Islam as an alternative worldview, the most important question at the stage of interpreting the thinking tradition in the Islamic civilisation what whether the Islamic history of though could create *unique paradigm* or not because today there are some illusions about this issue. The most important reason behind this issue is that the systematic studies on the Islamic though started by the orientalists at the end of 19th century when the Western history of though had been placed at the centre of the human history of though. What is notable in these studies is that the unique characteristic which has been structured by Islamic tradition of thought because of its particular reasons is denied and there is an effort to include it into to the Western tradition of thought. Therefore, Islamic civilisation needs to be re-interpreted. The focal point of this activity of reinterpretation of Islamic civilisation is Islamic civilisation's unique feature which makes it different from the civilisations which precede it. The civilisations which have established their unique scientific paradigm have three important characteristic features. First, the awareness of itself which defines the individual prototype of this civilisation and which differentiates from the prototypes of the preceding civilisations; second is emergence of different scientific leadership prototype which shapes the informational dimension of the civilisation in question; and the third is that civilisation's having a systemisation activity for restructuring the information it has inherited. From this perspective, the thought tradition of Islamic civilisation has these three important differences which make it unique:

1. Islamic faith has made individuals aware of themselves thanks to the exclusive self consideration it has brought.
2. The unique prototype of Islam which has come into being with this self awareness has paved the way for the construction of a scientific tradition which makes orientation and structures the information generation.
3. The unique self awareness and scientific leadership prototype have not only started the process of re-designing the knowledge which have come into being to date but also have made it the creation of new disciplines possible.

Therefore, Islam's settling the account with the civilisation during the time Islamic faith was distributed in the pre-Islamic civilisation centres and the analysis of the consequential intellectual accumulation is very important in terms of the fact that it indicates that Islam has a paradigm-establishing feature. In terms of the inner integrity of *existence-*

knowledge-value platform, it is possible to analyse basic elements of this historic paradigm under three main headings: Oneness and Hierarchy in the World of Creation, Epistemological Oneness of Truth and Formation of Knowledge Sources, Value-dependent Life and Understanding of Law.

Word of Oneness and principle of exonerate which has an absolute integrity with it constitute the basis of Islamic faith's consideration of existence and its cosmological understanding. Principles of oneness (Tewhid) constitute the bridge of understanding from theory to practice, from belief to life and from ideal to the reality. Therefore, believing the oneness of Allah, which is defined by Quran, and the clearness and limpidity of the understanding of hierarchy of creation which has been lead by this belief underlies the background of Islam's dynamism concerning the socialisation throughout the history. In the meaning unity of Quran, the concept of *iman (belief-creation)* has makes such a sound inner system with the concepts of '*ilm* (knowledge-epistemology) and that of *el-'amelu's-sâlih* (ethics-axiology) that the creation-knowledge-value structuring which makes the basis of paradigm of the basis of Islam develops on this ground.

The second most important element in the monolith system of Islamic existence-knowledge is the epistemological approach which basis on the compliance between the sources of information. Three features of the Islamic epistemology can be summarised as follows: 1- relationship of absolute dependency between the knowledge and existence theories (ontology-dependent epistemology), 2- differentiation of resources between the information platforms and 3- coherence and internal consistency of information resources. Actually, all of these features are overlapping rings of the worldview network.

In the Islamic history of though, it is not possible to separate the definition, resource and classification of "knowledge" from the consideration of creation. The creation hierarchy which is required by the absolute monotheist conception has determined the absolute disintegration at the knowledge platform and the knowledge hierarchy has become the basic feature of the Islamic Understanding. The revelation from Allah *(el-'ilm minellâh)* is not comprehended at the same level with the relative feature of the existence of human beings, in other words with the knowledge of human beings who have the risk of making mistake at any point.

Islamic worldview and life style have a complete system. Therefore, *îmân* (belief- comprehension of creation) which is the basic conception of Quranic value system constitute an indivisible whose with the key concepts of *'amelu's-sâlih* (good deeds -morality) and *'ilm* (knowledge).



Quranic value system is the most prior resource of law. While the validity of legal applications refers to this value system, the compliance of social mechanism and institutionalisation with this framework is considered the minimum conditions for legitimacy. The purpose of life is to achieve these values. The more implemented, the more valuable law and institutional mechanisms which are the extension of law are. In this respect, perfection of human being is possible through the bliss of acting in accordance with the principles of Quranic morals, for which he is obliged to guarantee implementation.

Especially, the internal integrity and consistency between the creation-knowledge-value systems which constitute the basis of Islamic paradigm are the most basic elements of the Islamic civilisation accumulation and continuity of the historical tradition as well as its validity of today. The theoretical and methodological basis of Islamic paradigm, which we have to reinterpret and generate today, can be possible only through the clearly understanding of the continuity elements of this historical accumulation and tradition. Against the challenge of the modern Western civilisation, we have to have a paradigm similar to that which was created as a result of the efforts made by the scholars at the process during which the Quranic value-knowledge- value system faced the antique civilisation accumulations. This mission is not limited with the needs of Islamic world. Not only has the Islamic world by the whole humanity needed the constructive and illuminative solution of an alternative initiative against the modernist paradigm crisis which has brought human being to the brink of dense creation crisis.



Основы, Процесс Формирования и Новое Толкование Традиционной Исламской Мысли

Профессор Доктор Давутоглу Ахмет

РЕЗЮМЕ

Если сравнивать начало и конец текущего века, можно заметить, что и западная цивилизация, и исламский мир пережили серьезные преобразования. Западная цивилизация, в начале века достигшая пика колониального периода, сумела навязать свои ценности, свои сообщества и объединения всему миру. Предусмотренный модернистской парадигмой образ мыслей и превосходство социальных учреждений с точки зрения и содержательных, и практических ценностей, приняты за неоспоримую истину. Однако в конце века философские основы, на которые опиралась эта парадигма, переживают серьезный кризис. В ответ на это, идея объединения исламской культуры, проповедуемая еще в начале века даже вышедшими из мусульманского общества новыми просветителями, в конце века создала



необходимость представить эту идею не только исламскому миру, но и всему человечеству в качестве альтернативного мировоззрения.

Представляя ислам как альтернативное мировоззрение, перед нами встает один из самых главных вопросов нового истолкования традиционной мысли в исламской цивилизации – это вопрос о том, существует ли в истории исламской мысли присущая ей характерная парадигма, ведь в настоящее время в этой сфере существует некоторое количество заблуждений. Причиной этих заблуждений является тот факт, что систематическая работа востоковедов, касающаяся исламской мысли, была начата в конце 19 века, то есть в период, когда история западной мысли навязала свой центризм, став главной в истории мысли человеческой. Касательно данной темы на Западе имеется множество работ. Бросается в глаза, что традиционная западная мысль отрицает наличие присущих традиционной исламской мысли особенностей, характеризуя ее как часть своей собственной истории. Поэтому в настоящий момент существует необходимость по-новому истолковывать исламскую цивилизацию. Новое истолкование исламской мысли следует сфокусировать на особых качествах, показывающих отличие исламской цивилизации от предыдущих цивилизаций. Следует заметить, что у цивилизаций, обладающих самостоятельными научными парадигмами, имеются три основных отличия. Первое: такие цивилизации представляют собой индивидуальный прототип и создают присущий ей механизм самопознания, отличный от прототипов предыдущих цивилизаций. Второе: в таких цивилизациях появляется лидирующий научный прототип, образующий отличное от других информационное поле. И третье: такие цивилизации находятся в постоянном движении, создавая новую систематизацию знаний из имеющегося информационного наследия. С этой точки зрения о трех отличиях, присущих традиционной мысли исламской цивилизации можно сказать следующее:

Ислам как религия, при помощи комплексного восприятия сущего, предоставил личности новый способ самопознания и мышления.

Созданный на основе данного способа самопознания и мышления своеобразны прототип исламской цивилизации подготовил фундамент для создания другого прототипа, связанного с построением научных традиций, направляющих и формирующих производство знаний.

Своеобразный метод самопознания и лидирующий научный прототип начали процесс реорганизации сбора знаний, имеющихся до того момента, и в тоже время обеспечили появление новых научных дисциплин.

Далее, религия ислам начала проникать в доисиламские центры цивилизации, и столкнувшись лицом к лицу, они произвели взаиморасчет, а в результате появились накопления знаний, анализ которых имеет важное значение для представления парадигматических и

созидательных особенностей исламской веры. Основные элементы этой исторической парадигмы – сущее-знания-ценность, делают возможным исследовать внутреннее содержание этого единства в трех направлениях: Единство и иерархия мира сущего, Единство теории познания реальности и создание источников знаний, Понятие ценностно-зависимой жизни и права.

Основу восприятия сущего и космологических понятий ислама образует вера в единого Бога, который не имеет недостатков и непостижим человеком. Принцип Бога, не имеющего недостатков, в исламском мировоззрении, проповедующем единовластие, переходит из теории в практику, создавая мост восприятия, соединяющий веру и жизнь, идеалы и реальность. Поэтому на заднем плане динамизма ислама в сфере социализации, показанного на всем историческом пути развития, стоит чистота и прозрачность веры в единого Бога, в его непорочность, определенную Священным Кораном, и осознание внутренней иерархии всего сущего, принесенной этой верой. Стройную и стабильную внутреннюю систему образуют взятые из Корана целостностные понятия веры, знаний (познания) и морали (духовных ценностей). Эта система настолько устойчива, что само понятие сущее-знания-ценность, на котором построена парадигма исламской мысли, тоже развивается благодаря таком фундаменту.

В формировании коранического мировоззрения и создании фундамента парадигматического единства сознания сущего и самопознания в истории исламской мысли особое место занимает аль-Газали. Аль-Газали всю свою жизнь старательно изучал и анализировал все виды познания и их представителей. В результате он не только критично исследовал имеющуюся научную среду, но и создал свою систему. Опять же последующие периоды представляют перед нами три направления: сближение групп и ускорение синтетических поисков, стабилизация и усиление парадигматического фундамента, созданного на коранической онтологической основе, что принесло еще одну своеобразную особенность: распространение толкований и разъяснений. Очень важны дальнейшие споры по данному вопросу, получившие активное развитие после аль-Газали.

Вторым важным элементом исламской объединяющей системы *сущее-знания-ценность* является гносеологический подход, опирающийся на соответствие источников знаний. Три основных особенности исламской гносеологии можно резюмировать следующим образом: 1- Абсолютная взаимосвязь теории познания и сущего (гносеология, зависимая от онтологии), 2- Дифференциация источников различных плоскостей знаний, 3- Внутренняя и внешняя гармония источников знаний. Все эти особенности представляют собой сцепленные кольца в цепи единого мировоззрения.



Определение, источники и классификацию «знаний» в истории исламской мысли невозможно абстрагировать от восприятия сущего. Иерархия сущего, которую требует стиль абсолютного монотеистического восприятия, определяет абсолютное расщепление плоскостей знаний, что делает иерархию знаний основной особенностью мусульманского образа мыслей. Особенности знаний, переданных через посланников Аллаха, естественно воспринимаются не совсем по-другому, чем обычные человеческие знания, которые в любой момент могут оказаться ошибочными.

В исламском мировоззрении и образе жизни существует система единовластия. Целостность системы коранических ценностей составляют такие неразделимые понятия, как вера, добрые дела и знания.

Система коранических ценностей является фундаментом права. Действительность правовых норм полностью определяется данной системой ценностей, которая является безоговорочным условием законности тех или иных социальных механизмов и общественной организации. Жизненные цели образуются из реализации этих ценностей. Право и его продолжение – общественные организационные механизмы – оцениваются критериями, определяющими насколько качественно эти системы реализуют указанные ценности. Исходя из этого, совершенство человека – это произведение, где счастье есть результат осуществления нравственных коранических принципов, гарантированное внедрение в жизнь которых является ответственностью правовой системы.

Резюмируя все вышесказанное, следует заметить, что внутренняя целостность и гармония системы сущее-знания-ценность, образующей фундамент ислакой парадигмы, является основным элементом постоянства культурного наследия ислама и его исторической традиции, которые и в настоящий момент остаются в силе. Понимание теоретических и методологических основ исламского парадигматического фундамента, к созданию и истолкованию которого мы в настоящий момент должны подойти по-новому, возможно только благодаря четкому осознанию элементов постоянства этого исторического наследия и традиций. Мы обязаны противопоставить бросающей нам вызов Западной цивилизации нечто не менее мощное – парадигматическую систему, созданную усилиями ученых в процессе сравнения коранической системы сущее-знание-ценность с наследием античной цивилизации. Эта миссия не ограничивается только нуждами исламского мира. В следствие кризиса модернистской парадигмы, которая привела к кризису само существование человека, назрела необходимость в созидательном, просветительском альтернативном его решении не только в исламском мире, но для всего человечества.



Uluslararası İlişkilere İslâm Perspektifinden Bakış

Prof. Dr. Şaban Çalış
Yükseköğretim Kurulu Başkan Vekili

Yrd. Doç Dr. Erdem Özlük
Selçuk Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü

ÖZET

Bu çalışma, uluslararası ilişkilerde ve bu alanla ilgilenen disiplinde halen hâkim konumunda bulunan dışlayıcı söylem, eylem ve kavramların nasıl bu niteliğe kavuştuğunu ve Postpozitivistlerin tüm girişimlerine rağmen neden hala hegemon ve hatta Anghie'nin tabiriyle, "ırkçı" niteliğini sürdürdüğünü sorgulamaktadır. Disiplinin kimliğini kazandığı XX. yüzyılın ilk çeyreğinden beri sınırlarının gelişmiş olmasına rağmen disiplin hala Batı dünyasını temel referans noktası olarak alan ve bu anlamda aslında kendi kendine referans veren bir disiplin olmaya devam etmektedir. Çalışma bu algının değişmesi için -alternatif bir disiplin inşası olmasa bile- bir bakış olarak Batı dışının ve özelde de İslâmi bir eleştirinin mümkün olup olmadığını da sorgulamaktadır.

Bu sorgu sürecinde öncelikle, uluslararası ilişkilerin miladı olarak kabul edilen ve artık "kurucu bir mit" haline dönüşmüş olan Westphalia Barı-

şı'nın ifade ettiği anlam üzerinde durarak başladık. Çünkü hem ilişkinin bugünü hem de disiplinin temel kavramlarının kaynağının anlaşılması açısından Westphalia Barışı büyük önem arz etmektedir. Ayrıca, tüm sosyal ve siyasal yapıları köklü bir şekilde değiştiren bir proje olarak Aydınlanma'nın uluslararası ilişkilerin yürütülme biçiminden algılanma biçimine kadar hangi düzeylerde etki doğurduğunu da tartıştık. Daha sonra "Batılı" bir disiplinin kendi dışındaki dünyayı nasıl kavramsallaştırdığını, hangi araçları kullandığını yine o dünyanın kavramlarıyla okumaya çalıştık. Son olarak da İslâm'ın çizdiği çerçeveden nasıl bir "İlişkiler" ağına ulaşılabilir sorusu üzerinden "Uluslararası İlişkiler"i tartışmaya çalıştık.

Uluslararası İlişkiler'deki ana akım söylemin esaslarının Aydınlanma dönemine dayandığı gerçeğinden hareketle, bugün disiplinde içselleştirdiğimiz özne-nesne, olgu-değer, ben-öteki, iç-dış gibi dikotomilerin; ilerlemeye duyulan yaygın inancın ve evrensellik iddiasının Aydınlanma'nın mirası olduğu tartışmasız bir şekilde kabul edilmektedir. Disiplinin yaklaşık bir asırlık geçmişe sahip olmasına rağmen Aydınlanma'nın mirası hala etkisini hissettirmektedir. Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki hâkim pozitivist temayül bu etkinin çok açık bir göstergesidir.

1990'ların başından itibaren disipline hem ele aldığı konular hem de coğrafi anlamda sıkıştığı Anglo-Saxon kalıptan kurtararak epistemik anlamda bir çeşitlilik ve zenginlik katmak adına çalışmalar artmaya başlamıştır. Dünyanın farklı coğrafyalarında yürütülen çalışmalarla içerik ve nicelik olarak zenginlik kazanmaya başlayan Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki bu çabalar, disiplinin Anglo-Saxon karakterini değiştirecek boyuta henüz ulaşamamıştır.

Çalışma Uluslararası İlişkiler çalışmalarına en az azından eleştirel düzeyde alternatif olabilecek İslâmi bir görüşün mümkün olup olmadığı sorgulanmakta ve buradan yeni bir "Uluslararası İlişkiler" için çıkış var mıdır sorusuna yanıt aramaktadır. İnsan, insan doğası, devlet, savaş ve işbirliği gibi ana başlıklarda İslâm'ın uluslararası ilişkilere dair temel varsayımları vurgulanmıştır.

Uluslararası İlişkiler çalışmalarında Postpozitivistlerin katkılarıyla yaşanan görece zenginlik ve çeşitlilik İslâm ve/ya İslâmî olana ilişkin meselelere yansımamış "darü'l harp", "cihad" temele alınarak bir okuma yapmak alışkanlığı devam etmiştir. İslâm denilince, kendi kutsalları rasyonaliteyi, nesnelliği ve bilimselliği unutarak tuhaf bir şekle bürünen akademiya ve inteligensia'nın disiplindeki tartışmalarına da egemen olduğunu, ne bilimsel etik, ne de düşünce namusunun bu alana uğramadığını söylemek durumundayız.

Uluslararası İlişkiler disiplinine Konstrüktivist ve post-modernist müdahalelerin eşliğinde giriş yapan bir kavramla ifade etmek gerekirse, İslâm mutlak anlamda insanlar arasında bir ayrım yapmadığı gibi, bizatihi insanları bir diğerinin mutlak ötekisi olarak hiçbir şekilde sınıflandırmaya da tabi tutmaz. Hariçtekilere her zaman açık bir kapı bırakılmıştır. Çatışmanın mutlak kutupları olarak



Kur'an insanların karşısına insanları, kabilelerin karşısına kabileleri, ırkların karşısına ırkları, milletlerin ya da ulusların karşına ulusları ve hatta dinlerin karşısına dinleri yerleştirmez. Tüm insanlar Âdem ve Havva'nın çocukları, eşit varlıklar olarak görülür. İnsan insanın ne kurdudur ne de ötekisi. İnsanın ve insanlığın mutlak ötekisi açıkça Şeytan olarak gösterilir. Şeytanın bilinen tek isyanı ise Allah emrettiği halde Hz. İnsan'a secde etmeyi reddetmesidir. Dünyevi mücadelenin ve yeryüzündeki tüm kötülüklerin ve çatışmaların kaynağı, "şeytan"ın insanın üstünlüğünü kabul etmemesi gerçeğinde yatar. İşte tam da bu yüzden, daha önce de ifade ettiğimiz, insanın insana secde etmesi olayı tam bir saptırma, sapkınlık ve tastamam bir "şeytani" eylem olarak ortaya çıkar.

İslâm bireysellik bazında nasıl firavunları, belamları ve tağutları lanetlemişse; kilise gibi kurumsal, ulus gibi hayali, devlet gibi "örtük" münafıklıkları da asla yüceltmemiştir. Egemen güçlerin, sorumluluğu kamusallaştırıp tüzel kişilik sahtekârlığı ile iktidarı iç ettikleri hiçbir toplumsal ve siyasal formatı ne kutsamış ne de önermiştir. İslâm öylesine bu konuda net bir tavır sergiler ki hiçbir siyasal forma öncelik vermediği gibi; insanı ele geçirmeye, teslim olmaya ve aşağılamaya araç olabilecek iktidarın yeryüzündeki bütün tezahürlerini de açıkça reddetmektedir. Kur'an'da örnekleriyle anlatılan toplumsal ve siyasal formatların temel problematiği "insana" bakışında düğümlenir. Kuran'daki İslâm'ın insanı "insan" olarak yücelten hiçbir toplumsal veya siyasal formla bir problemi yokken; insanı "insan" olarak ihmal eden herhangi bir forma yakın durduğu ya da tasvip ettiğini iddia etme imkânı da yoktur. İslâm dünyasındaki tarihsel örnekler ise olsa olsa tarihsel olabilirler asla Kur'anî değil.

GİRİŞ

Uluslararası İlişkiler, Tarih, Hukuk, Siyaset Bilimi ve Felsefe gibi çalışma alanlarından farklı olarak Linda Bishai'nin tabiriyle "Aydınlanma'nın bir çocuğu"dur.[1] Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından üniversite çatısı altında ve dışında açılan yeni kürsüler, kaleme alınan yeni çalışmalar ve politika yapıcıların söylem ve eylemlerinin katkılarıyla bir çalışma alanı olarak sosyal bilimlerdeki yerini almıştır. Bir süre Siyaset Bilimi'nin "tahakkümü" altında varlığını sürdürmeye çalışan disiplin 1970'li yıllarla birlikte kendi kavramları, çalışma sahası ve paradigmalarıyla özgün bir çalışma alanı hüviyetini elde etmiştir.[2]

1980'lerin sonundan itibaren küreselleşmenin beraberinde getirdiği etkiler, modernitenin bir ürünü olan devletin temsil kabiliyeti başta olmak üzere sorun çözme

[1] Linda S. Bishai, *Forgetting Ourselves: Secession and the (Im)Possibility of Territorial Identity*, Lanham, Lexington Books, 2007, s. 8.

[2] Chris Brown, "Turtles All the Way Down: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 23, No. 2, 1994, s. 241.

kapasitesinin görece gerilemesi ve Aydınlanma'dan beri, anlamın geleneksel belirleyicisi olan devletin, bu dönemden sonra özellikle "kolektif anlam" üzerindeki otoritesini yitirmesi,[3] daha önceden keskin çizgilerle ayrılan iç ve dış politika arasındaki çizginin müphemleşmesi, uluslararası sistemde yaşanan köklü değişim gibi faktörler "modern" kavram ve kurumların bu süreci analiz etmek için yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Bu yeni dönemi tanımlamak için Uluslararası İlişkiler çalışmalarında kullanılmaya başlanan "post uluslararası"[4], "post-Westphalia"[5], "yeni Orta Çağ"[6], "siber feodalizm"[7] gibi yeni tanımlama araçlarının artması, bir ilişki türü olarak uluslararası ilişkilerin geçirdiği dönüşümün açık bir göstergesidir. Pratikte yaşanan bu dönüşüm, Uluslararası İlişkiler çalışmalarında da paradigmatik bir dönüşüme tekabül etmiş ve Eleştirel Teori, Postmodernizm, Feminizm, İnşacılık, Yeşil Politika (*green politics*) ve Postyapısalcılık Postpozitivist yaklaşımlar disiplinde güç kazanmaya başlamıştır.[8]

Postpozitivist yaklaşımlar, takımyıldızını (*constellation*) ya da birçok kişinin tabiriyle bir çeşit yamayı[9] (*patchwork*) andıran ve birbiriyle pek de ilgili görünmeyen paradigmalardan oluşmuş görüntüsüne rağmen paylaştıkları birçok noktadaki katkılarıyla Uluslararası İlişkiler çalışmalarına yeni bakış açıları kazandırmıştır.[10] Bunların ortak özellikleri; disiplinin sınırlarını genişletme, hariçte tutulanların disipline dâhil edilmesi[11] ve disiplinin temel kavram, metin, dil ve söylemini sorgulama girişimleri olarak sıralanabilir.[12] Bir başka anlatımla

---

3 Zaki Laïdi, *World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*, London, Routledge, 1998, s. 4.

4 James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

5 Andrew Linklater, *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, Oxon, Routledge, 2007, s. 104.

6 Jörg Friedrichs, "The Meaning of New Medievalism", *European Journal of International Relations,* Vol. 7, No. 4, 2001, s. 475–478.

7 Timothy W. Luke, "The Discipline of Security Studies and the Codes of Containment: Learning from Kuwait", *Alternatives: Local, Global, Political*, Vol. 16, No. 3, 1991, s. 341.

8 Richard Wyn Jones, "Introduction: Locating Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (ed.), *Critical Theory and World Politics,* London, Lynne Rienner, 2001, s. 10.

9 Yosef Lapid, "The Third Debate: On the Prospects of International Relations Theory in a Post-Positivist Era", *International Studies Quarterly,* Vol. 33, No. 3, 1989, s. 239.

10 Erdem Özlük, *Uluslararası İlişkilerde Devlet: Tanım, Teori ve Devlet İstisnacılığı*, Konya, Çizgi, 2012, s. 38-57.

11 Andrew Linklater, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 21, No. 1, 1992, s. 78.

12 James Der Derian, "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989, s. 4.



Postpozitivizm, epistemolojik olarak Pozitivizmin reddi; metodolojik olarak bilgi üretim formlarının çoğulluğunun savunulması; ontolojik olarak aktörlerin sosyal inşasının vurgulanması ve normatif olarak yaklaşımların değer yüklü olmadığı/tarafsız olduğu iddialarının reddi üzerinden disipline yeni boyutlar kazandırmaya çalışmaktadır.[13] Bununla birlikte artık neredeyse çeyrek asra yakın bir geçmişi olan bu tür girişimlerin uluslararası ilişkilerdeki ne teorik ne de pratik "temelleri" (*foundations*) yeterince aşındıramadığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, uluslararası ilişkilerde ve bu alanla ilgilenen disiplinde halen hâkim konumunda bulunan dışlayıcı söylem, eylem ve kavramların nasıl bu niteliğe kavuştuğunu ve Postpozitivistlerin tüm girişimlerine rağmen neden hala hegemon ve hatta Anghie'nin tabiriyle, "ırkçı"[14] niteliğini sürdürdüğünü sorgulamaktır. Disiplinin sınırlarının gelişmiş olmasına rağmen disiplin hala Batı dünyasını temel referans noktası olarak alan ve bu anlamda aslında kendi kendine referans veren (*self-referential*) bir disiplin olmaya devam etmektedir.[15] Çalışmanın temel amaçlarından biri de bu algının değişmesi için -alternatif bir disiplin inşası olmasa bile- bir bakış olarak Batı dışının ve özelde de İslâmi bir eleştirinin mümkün olup olmadığını sorgulamaktır.

Bu sorgu sürecinde öncelikle, uluslararası ilişkilerin miladı olarak kabul edilen ve artık "kurucu bir mit" haline dönüşmüş olan Westphalia Barışı'nın ifade ettiği anlam üzerinde durarak başladık. Çünkü hem ilişkinin bugünü hem de disiplinin temel kavramlarının kaynağının anlaşılması açısından Westphalia Barışı büyük önem arz etmektedir. Ayrıca, tüm sosyal ve siyasal yapıları köklü bir şekilde değiştiren bir proje olarak Aydınlanma'nın uluslararası ilişkilerin yürütülme biçiminden algılanma biçimine kadar hangi düzeylerde etki doğurduğunu da tartıştık. Daha sonra "Batılı" bir disiplinin kendi dışındaki dünyayı nasıl kavramsallaştırdığını, hangi araçları kullandığını yine o dünyanın kavramlarıyla okumaya çalıştık. Son olarak da İslâm'ın çizdiği çerçeveden nasıl bir "İlişkiler"e ağına ulaşılabilir sorusu üzerinden "Uluslararası İlişkileri" tartışmaya çalıştık.

Westphalia Barışı: Bir Barış'tan Çok Daha Ötesi

"Uluslararası" (*international*) kavramı ilk kez XVIII. yüzyılın sonunda kullanılmış olmasına rağmen bir ilişki türü olarak uluslararası ilişkilerin tarihi antik çağlara kadar götürülmektedir. Uluslararası ilişkilerin tarihi Mezopotamya'ya; Tell el Amarna Mektupları'na ya da Kadeş Barışı'na, Antik Yunan'a; Thucydi-

---

13 Richard Price, Christian Reus-Smit, "Dangerous Liaisons?: Critical International Theory and Constructivism", *European Journal of International Relations*, Vol. 4, No. 3, 1998, s. 261–263.

14 Antony Anghie, "Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth Century International Law", *Harvard International Law Journal*, Vol. 40, No. 1, 1999, s. 59–60.

15 Alina Sajed, "The Post Always Rings Twice? The Algerian War, Poststructuralism and the Postcolonial in IR Theory", *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 1, 2012, s. 156-157.

des'in *Peleponezya Savaşları Tarihi*[16] çalışmasındaki Melian Diyalogu bölümüne (17. bölüm) veya Antik Doğu'ya; Kautilya'nın kaleme aldığı *Arthasastra*[17] adlı çalışmaya ve Konfüçyüs ve onun en büyük öğrencisi Mencius'un çalışmalarına kadar uzanmaktadır.[18] Ancak uluslararası ilişkiler, kurucu öznesi (devlet) modern dönemin bir ürünü olduğu için modern bir ilişki türüdür ve iki milenyumluk bir tarihsel geçmişten ziyade yaklaşık dört asırlık bir tarihe sahiptir. Nitekim "uluslararası" kavramının Latince karşılığı olarak kabul edilen "jus inter-gentes" kavramı ilk kez 1650 yılında kullanılmıştır. Oxford Üniversitesi'nde özel hukuk profesörü olarak görev yapan Richard Zouche, 1650 yılında *Juris et ludicii Fecialia, sive, Iuris Inter Gentes, et Quaestioniam de Eodem Explicatioy*[19] adlı çalışmasında *inter-gentes* kavramını kullanmıştır.[20] Zouche'un kavramı 1650 yılında yani Westphalia Barışı'ndan iki yıl sonra kullanmış olması da dikkate değer bir noktadır.

Uluslararası kavramını İngilizce'de ilk kez kullanan kişi ise Jeremy Bentham'dır. Bentham, ulusal hukuk ve uluslararası hukuk arasında bir ayrım yaparak "uluslararası" kavramını 1780'lerin başında kaleme aldığı ve ancak 1789 yılında yayımlayabildiği *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı çalışmasında kullanmıştır.[21] Bentham'ın çalışmasının da Fransız İhtilali'ne denk düşmesi ayrıca önemlidir.[22] Ancak uluslararası ilişkilerin tarihi yazılırken Bentham'ın kavramı 1789'da kullanmış olmasıyla Fransız İhtilali'nin aynı döneme denk düşmesi tesadüften başka bir şeyle açıklanmamalıdır. İhtilal ve uluslararası ilişkiler tarihi arasındaki bağ kurmak adına kavramın 1789'un ürünü olduğunu söyleyerek yapılan tespitler ve tespit üzerinden uluslararası ilişkile-

---

16 Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, trans. Richard Crawley, New York, Barnes and Noble Classics, 2006.

17 Roger Boesche, "Kautilya's Arthasastra on War and Diplomacy in Ancient India", *Journal of Military History*, Vol. 67, No. 1, 2003, s. 9-38.

18 Wang Yunping, "Are Early Confucians Consequentialists?", *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2005, s. 20. Philip Ho Hwang, "What is Mencius' Theory of Human Nature?", *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 2, 1979, s. 202.

19 Kitabın tam metni için bakınız:

http://archive.org/stream/iurisetjudiciife12zouc/iurisetjudiciife12zouc_djvu.txt (04.09.2012)

20 Gordon Campbell, "Uluslararası İlişkiler: Britanyalı Bakış Açısı", Ayhan Kaya, Günay G. Özdoğan (ed.), *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003, s. 26.

21 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Kitchener, Batoche Books, 2000, s. 236. Bentham'ın çalışmalarının uluslararası ilişkiler bağlamında ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiği çalışma için bakınız: Gunhi Hoogensen, *International Relations, Security and Jeremy Bentham*, New York, Routledge, 2005.

22 Necati Polat, "Three Contemporaries: The International, Bentham, and De Sade", *Social Text*, Vol. 18, No. 4, 2000, s. 1.



rin miladını 1789 olarak göstermek çok doğru bir çıkış noktası olmayacaktır. Zira Fred Halliday de kavramın ilk kez 1780 yılında kullanıldığını ileri sürmektedir.[23] Paralel olarak Stephen Conway de 1782 yılında Bentham'ın, Lord Ashburton'a yazdığı mektupta, henüz kitap yayımlanmadan, uluslararası hukuk kavramını kullandığını dile getirmektedir.[24]

Her ne kadar uluslararası kavramı XVIII. yüzyılın sonunda kullanılmış olsa da Westphalia Barışı'nın (1648) uluslararası ilişkilerin milat noktası olduğu konusunda hem ders kitaplarında hem de akademik çevrede yapılan tartışmalarda neredeyse bir konsensüs oluşmuş durumdadır. Otuz Yıl Savaşları (1618–1648) sonunda imzalanan Münster ve Osnabrück Antlaşmaları'nın birleşiminden oluşan Westphalia Barışı sadece uluslararası ilişkilerin değil aynı zamanda modern devletin, modern uluslararası sistemin, modern egemenliğin ve uluslararası hukukun milaı olarak kabul edilmektedir. Hatta Stephen J. Lee'ye göre imzalanmasını takip eden 150 yıl boyunca Westphalia Barışı, uluslararası ilişkilere yön vermiştir.[25]

Bir din savaşı olarak başlayan ve fakat zaman içinde salt bir din savaşı olmaktan ziyade başka boyutlar kazanan ve Habsburgların Avrupa'yı kontrol etme girişimiyle patlak veren savaş 30 yıl boyunca -savaşın asıl merkezi Kutsal Roma İmparatorluğu toprakları olsa da İsveç, Fransa, Papalık, İspanya, Hollanda, Belçika, Lüksemburg, Polonya, Danimarka ve bazı Alman Prensliklerinin de yer aldığı- bir çeşit Avrupa savaşına dönüşmüştür.[26] Savaş, Richard Bonney'in ifadesiyle, modern Avrupa tarihindeki en yıkıcı savaşlardan biridir.[27] Yaklaşık 8 milyon kişinin hayatını doğrudan etkileyen ve Avrupa'nın siyasal ve dini haritasını köklü bir şekilde değiştiren Otuz Yıl Savaşları, 1555 Augsburg Barışı'nın yeterince çözemediği sorunların yarattığı birikimle kaçınılmaz olarak 1618 yılında patlak vermiştir.[28]

---

23 Fred Halliday, "The Pertinence of International Relations", *Political Studies*, Vol. 38, No. 3, 1990, s. 503.

24 Stephen Conway, "Bentham versus Pitt: Jeremy Bentham and British Foreign Policy 1789", *The Historical Journal*, Vol. 30, No. 4, 1987, s. 793. Kavramın tarihsel serüveni için ayrıca bakınız: Erdem Özlük, "Uluslararası İlişkiler Disiplininin Soy Kütüğü", *Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Vol. 9, No. 17, 2009.

25 Stephen J. Lee, *Aspects of European History, 1494-1789*, London, Routledge, 2005, s. 91.

26 Tryntje Helfferich, *The Thirty Years War: A Documentary History*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2009, s. ix.

27 Richard Bonney, *Essential Histories: The Thirty Years' War 1618–1648,* Oxon, Osprey Publishing, 2002, s. 7. Ayrıca bakınız: Geoffrey Parker, *The Thirty Years' War*, London, Routledge, 1997. Stephen J. Lee, *The Thirty Years War*, London, Routledge, 2001.

28 Peter H. Wilson, *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, New York, Harvard University Press, 2009, s. 4.

1648 yılının Mayıs ve Ekim aylarında iki ayrı antlaşmayla taraflar otuz yıllık savaşa son vermişlerdir. Ancak 1648'de imzalanan bu antlaşmalar, kendisinden önceki ve hatta sonraki birçok antlaşmadan farklı olarak bölgesel ve uzun erimli küresel sonuçları olacak bir sürecin de başlangıcını temsil etmiştir. Westphalia Barışı'nı siyasi tarih ve uluslararası ilişkiler açısından özel kılan bir takım unsurlar bulunmaktadır.

Öncelikle bu Barış, dönemindeki benzer görüşmelere oranla oldukça geniş katılımlı bir müzakere sürecidir. Bu anlamda konferans diplomasisinin en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. 16 Avrupalı devlet, 66 prenslik ve 27 adet diğer temsilci olmak üzere toplamda 109 delege barış görüşmelerine katılmıştır.[29]

İkincisi, Martin Luther önderliğinde Avrupa'da XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren siyasal bir güç halini alan Protestanlar ile başta Katolikler olmak üzere diğer mezhepler arasında yaşanan ve bir asrı aşkın bir geçmişi olan din savaşlarına Westphalia Barışı nihai noktayı koymuştur.[30] 1555 Augsburg Barışı'nın aksak yanlarını gidererek, bir daha bu çapta bir din/mezhep savaşının yaşanmasının önüne geçilmiştir.

Üçüncüsü, Oral Sander'in ifadesiyle, bu antlaşmalar daha önceki uluslararası toplantılardan farklı olarak, savaş ve iktidar sorunlarının tartışıldığı, Papa'nın ve temsilcilerinin yer almadığı/imzalamadığı daha seküler bir müzakere sürecidir.[31] Nitekim Papa X. Innocent, barış görüşmelerinin hemen ardından yayınladığı bir bildiriyle, Westphalia Barışı'nı "*Zelo Domus Dei*"[32] olarak tanımlamıştır. Avrupa'daki siyasal birimlerin kendilerini tanımlama biçimleri Barış'tan sonra köklü bir değişim geçirmeye başlamış ve *Christendom* (Hristiyan ülkesi) ya da "*Respublica Christina*" gibi yaygın olarak kullanılan tanımlamalar ve siyasal formasyonların önemli bir sütunu olan din, yerini başka dinamiklere bırakmaya başlamıştır.[33] Burada bir noktayı vurgulamakta yarar var. Westphalia'dan sonra tesis edilen yeni uluslararası sistemin düzenleyici ilkeleri arasında, Orta Çağ ya da Feodal dönemden farklı olarak dinin önemi azalsa da, bu durumun dinin tamamen dışarıda bırakıldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim Barak Mendelsohn'a göre din Barış'tan yaklaşık iki yüzyıl sonra da yeni doğmakta

---

29 Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, New Jersey, Princeton University Press, 2001, s. 82.

30 Matthew S. Weinert, *Democratic Sovereignty: Authority, Legitimacy, and State in a Globalizing Age*, Oxon, UCL Press, 2007, s. 21-24.

31 Oral Sander, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, Ankara, İmge, 2010, s. 210.

32 "Kafirlerin yayınladığı bir belge" olarak tercüme edebiliriz.

33 Daniel Philpott, *A.g.e.*, s. 77. Charles W. Kegley, Gregory A. Raymond, *Exorcising the Ghost of Westphalia: Building World Order in the New Millennium*, New Jersey, Prentice Hall, 2002, s. 130-136.

olan devlet merkezli uluslararası yapının bileşenlerinden biri olmaya devam etmiştir.[34]

Dördüncü ve son olarak Westphalia Barışı hem barışa giden süreç ve barışın kendisi hem de beraberinde getirdiği sonuçlarla bugünün uluslararası ilişkilerine ait birçok kavram, olgu ve algının inşasına hizmet etmiştir. Başta devlet olmak üzere, egemenlik, sınır, modern diplomasi, territoryalite, uluslararası hukuk gibi birçok unsur kaynağını Westphalia'dan alan gelişmelerle anlam kazanmaya başlamıştır. Westphalia Barışı, aradan yaklaşık dört asır geçmiş olmasına rağmen bugünün uluslararası ilişkiler algımızı ve tanımlarımızı doğrudan etkileyen birçok noktayı bünyesinde barındırmaktadır. Bu algı Uluslararası İlişkiler çalışmalarında o kadar güçlüdür ki aslında Westphalia ile doğrudan ilgisi olmayan birçok olgu ve kavram bizim "Westphalia Sepeti" adını verdiğimiz şeyin içine sığdırılmıştır. Nitekim Laura Cruz, biraz ironik bir dille, tarihçilerin daha sonra hiçbir spesifik metine ya da antlaşmaya bu kadar anlam yüklenmemesi gerektiği konusunda zımni bir sözleşme imzaladıklarını iddia etmektedir.[35] Öte yandan Andreas Osiander de Westphalia'yı bir mit olarak değerlendirerek, Uluslararası İlişkiler teorisinde büyük bir yer işgal eden ve egemenlik, uluslararası hukuk, devletler sistemi gibi birçok şeyin doğuşu ve kökenin Westphalia ile ilişkilendirilmesini eleştirmektedir.[36] Westphalia Barışı feodal dönemden modern döneme geçiş sürecinde siyasi tarih ve uluslararası ilişkiler alanındaki çalışma yapan kişilerin ihtiyaç duydukları bir anlatıdır.

Bir anlatıdır, çünkü -bizatihi modernitenin kendisinin bir getirisi olarak- ilerleme inancımızı pekiştiren tarihsel evrim sürecinin bir sütunu vazifesini görmektedir. Bir anlatıdır, çünkü tam da bir anlatıdan beklenildiği şekilde kendisinden sonraki süreçte daha düzenli, daha seküler, daha eşit bir dünya söyle-

---

[34] Barak Mendelsohn, "God vs. Westphalia: Radical Islamist Movements and the Battle for Organising the World", *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 3, 2012, s. 598.

[35] Laura Cruz, "Policy Point-Counterpoint: Is Westphalia History?", *International Social Science Review,* Vol. 80, No. 3&4, 2005, s. 152.

[36] Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, Vol. 55, No. 2, 2001, s. 261–268. Osiander, disiplindeki yaygın bu mitin kaynağının Leo Gross'un 1948 tarihli çalışmasının olduğunu iddia etmektedir. Leo Gross'a göre Westphalia, "eski dünyadan yeni dünyaya geçişi sağlayan çok önemli bir adımdır ve bu Barış, Birleşmiş Milletler Şartı'nın imzalanması kadar önemli bir gelişmedir". Eski Rejim'den (*ancien régime*) kopuşu simgeleyen egemen devletlerin eşitliği ve devletlerin birbirlerinin iç işlerine karışmama ilkesi bu antlaşmadan sonra yerleşmiştir. Leo Gross, "The Peace of Westphalia, 1648–1948", *American Journal of International Law,* Vol. 42, No. 1, 1948, s. 27. Benzer tespitler için bakınız: Stéphane Beaulac, "The Westphalian Legal Orthodoxy: Myth or Reality?", *Journal of the History of International Law*, Vol. 2, No. 2, 2000, s. 149-151. Teschke ise bu mite "1648 miti adını vermektedir. Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, London, Verso, 2003, s. 3.

mine hizmet etmektedir.[37] Örneğin David Onnekink'in oldukça yerinde tespitiyle, bu anlatıda devlet, Westphalia'dan sonra, dini gerekçe ve motivasyonlarla değil, askeri, ekonomik ve siyasal güç için savaşan daha "rasyonel" bir siyasal varlık olarak resmedilmektedir.[38] Westphalian sepetin içindeki devlet Caporaso ve Jupillie'ye göre de artık tek bir monark ile özdeşleştiren kişisellikten sıyrılarak, daha rasyonel ve kurumsal bir nitelik kazanmaya başlamıştır.[39] Turan Kayaoğlu ise çerçeveyi biraz daha genişleterek Westphalian anlatının sadece rasyonel bir devlet algısına yol açmadığını, Batılı devletlerin uluslararası toplumdaki değer, norm ve kurumları üreten/inşa eden devletler topluluğu olarak, Batı dışı toplumlarınsa bu değer, norm ve kurumlardan yoksun bir dünya olarak tanımlanmasına hizmet ettiğine vurgu yapmaktadır.[40]

Parçalanma, bölünme ve heteronomi ile özdeş ve bu haliyle de düzensiz (*disorder*) bir görüntüye sahip Feodal dönemden modern döneme geçişte bir basamak olarak kullanılan Westphalia, daha "düzenli" bir dönemin başlangıcı ya da başka bir ifadeyle Orta Çağ'ın sonu olarak resmedilmektedir. Devletler arasında egemen eşitlik, iç işlerine karışmama, toprak bütünlüğüne saygı gösterme gibi ilkelerin doğduğu yer olarak gösterilen Westphalia Barışı aslında uluslararası ilişkilerdeki "farklılık" sorununu pekiştirmiştir.[41] Çünkü Westphalia sadece egemenlik, devlet, sınır gibi modern kurumları inşa etmemiş aynı zamanda bu olguları sabit (*fixed*) bir norm olarak da tanımlamıştır.

---

37 Raia Prokhovnik, *Sovereignties: Contemporary Theory and Practice,* Hampshire, Palgrave Macmillan, 2007, s. 61. Benjamin de Carvalho, et al., "The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919", *Millennium: Journal of International Studies*, Online, Mart 2011, s. 11. Michael Keating, "Sovereignty and Plurinational Democracy: Problems in Political Science", Neil Walker (ed.), *Sovereignty in Transition*, Oxford, Hart Publishing, 2003, s. 194. David Held, "The Changing Structure of International Law: Sovereignty Transformed?", David Held, Anthony G. McGrew (ed.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge, Polity Press, 2003, s. 163. Benjamin Straumann, "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution", *Constellations*, Vol. 15, No. 2, 2008, s. 184. Andrew C. Thompson, "After Westphalia: Remodelling a Religious Foreign Policy", David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648–1713*, Surrey, Ashgate, 2009, s. 52.

38 David Onnekink, "The Dark Alliance between Religion and War", David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648–1713*, Surrey, Ashgate, 2009, s. 2.

39 James A. Caporaso, Joseph Jupille, "Sovereignty and Territoriality in the European Union: Transforming the UK Institutional Order", Christopher K. Ansell, Giuseppe Di Palma (ed.), *Restructuring Territoriality Europe and the United States Compared*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 68.

40 Turan Kayaoğlu, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review,* Vol. 12, No. 2, 2010, s. 194-195.

41 David L. Blaney, Naeem Inayatullah, "The Westphalian Deferral", *International Studies Review,* Vol. 2, No. 2, 2000, s. 32.



Bugün egemenlik, devlet ya da sınır konusundaki tartışmaların Avrupa tarihinden soyutlanarak yapılması mümkün değildir. Avrupa icatları olarak devlet, egemenlik ve sınır buradan dünyanın diğer bölgelerine başta emperyalizm ve kolonyalizm olmak üzere çeşitli araçlarla ihraç edilmiştir. Radhika Mongia'nın ifadesiyle Avrupa, sadece kendisi için değil, evrensel ölçekte, egemenliğin ne olduğuna, kimin ve neyin egemen olarak tanımlanabileceğine karar vermiştir.[42] Avrupa'nın standartlarını belirlediği ve çerçevesini çizdiği egemenlik ya da devlet modeline sahip olmayan toplumlar, uluslararası toplumdan dışlanmıştır.[43] Kaynağını Westphalia'dan alan ve artık bir norm haline gelmiş olan devlet, egemenlik ve sınır gibi olgular sadece Batı dünyasını kapsayacak nitelikte tasarlanmıştır. Nitekim Philpott, Westphalia'nın bir norm haline getirdiği egemen devlet algısının sadece Avrupa ile sınırlı tutulduğunu ve örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun dâhil edilmediğini, dışlandığını not etmiştir.[44]

Westphalia'nın köklerini oluşturduğu bu dışlanma süreci, "norm üreticisi ve ihraççısı" bir merkez olarak Batı dünyasının etnosentrik eğilimlerin de kaynağını oluşturmaktadır. Orta Çağ'dan modern döneme geçiş sürecini tetikleyen en önemli bileşenlerden biri olarak kabul edilen Westphalia'nın[45] icatlarıyla dolmaya başlayan Westphalia sepetindeki devlet, egemenlik, sınır gibi şeyler Aydınlanma ile birlikte bir kurum olarak değil bir algı ve olgu olarak da gerçek anlamlarını kazanmıştır. Aydınlanma, Westphalia Barışı ve Fransız İhtilali gibi pratik gelişmelerin şekillendirmeye başladığı siyasal ve toplumsal formasyonu anlamlı kılan gerekli araçları meşrulaştıran başka bir anlatı olarak uluslararası ilişkiler algı ve tanımlarımızı pekiştirmiştir.

Aydınlanma ve Uluslararası İlişkiler: Pozitivist Miras

Jim George, Uluslararası İlişkiler'deki ana akım söylemin esaslarının Aydınlanma dönemine dayandığını belirterek, bugün disiplinde içselleştirdiğimiz özne-nesne, olgu-değer, ben-öteki, iç-dış gibi dikotomilerin; ilerlemeye duyulan yaygın inancın ve evrensellik iddiasının Aydınlanma'nın mirası olduğunu dile getirmektedir.[46] Disiplinin yaklaşık bir asırlık geçmişe sahip olmasına rağmen

---

42 Radhika V. Mongia, "Historicizing State Sovereignty: Inequality and the Form of Equivalence", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2, 2007, s. 395-396.

43 Antony Anghie, "Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth Century International Law", *Harvard International Law Journal*, Vol. 40, No. 1, 1999, s. 59–60.

44 Daniel Philpott, "On the Cusp of Sovereignty: Lessons from the Sixteenth Century", Luis E. Lugo (ed.), *Sovereignty at the Crossroads?: Morality and International Politics in the Post-Cold War Era*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1996, s. 40-42.

45 John Gerard Ruggie, "Review: Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", *World Politics*, Vol. 35, No. 2, 1983, s. 273.

46 Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, New York, Lynne Rienner, 1994. Kitaba ilişkin özlü ve fakat içeriği yoğun bir değerlendirme için bakınız: Hayward R. Alker, "After the Enlightenment: An Accessible, Critical,

George'un işaret ettiği anlamda Aydınlanma'nın mirası hala etkisini hissettirmektedir. Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki hâkim pozitivist temayül bu etkinin çok açık bir göstergesidir. Burada şu soru oldukça anlamlıdır: Disiplinin ya da ana akım söylemin Aydınlanma'dan besleniyor olması kötü müdür? Bu miras hangi açılardan disiplini etkilemektedir? Çalışmanın bu bölümü bu iki temel soruya yanıt vermeye çalışmaktadır.

Bir proje (tamamlanmış ya da Habermas'ın ifadesiyle henüz tamamlanmamış), bir süreç ya da bir dönem olarak Aydınlanma'nın sosyal bilimler ve Uluslararası İlişkiler özelinde en önemli mirası pozitivizmdir. Bireysel akıl, doğanın kontrolü, rasyonalite gibi ilkelerle daha geniş ve uzun dönemi kapsayan modernite projesinin temel sütunlarından biri olan pozitivizm,[47] Auguste Comte'un ifadesiyle, "teolojik dönem", "metafizik dönemden" sonra içinde bulunduğumuz "pozitif dönem", bilimsel çalışmayı genelleştirmek ve sanat ve sosyal hayatı daha sistemize hale getirmek amacını taşımaktadır.[48] Modernitenin düsturlarından biri olan ilerleme inancına duyulan yüksek sadakat ve dünyayı anlama sürecinde ahlaki ve normatif unsurları göz ardı eden bir bilimsel yöntem arayışı,[49] sadece bir bilimsel yöntem olmaktan çok epistemolojik ve ontolojik içerimleri de olan pozitivizm ile sonuçlanmıştır. Nitekim pozitivizm, bilimsel bilgiyi tanımlayan yasaları içeren bir epistemolojiye, gözlemlenebilir şeylerin varlığına olan inancıyla ontolojiye ve sosyal bilimin tanımladığı gerçekten bağımsız bir bilimsel faaliyet olduğuna dair kesin inancıyla bir metodolojiye refere etmektedir.[50] Pozitivizmin bu boyutlarına, iyiyi/doğruyu/hakikati belirleyen ve bunları kötüden/yanlıştan/batıldan ayıran normatif yönünü de ekleyebiliriz.

Sosyal bilimler genelinde köklü bir mirasa sahip pozitivizm, Uluslararası İlişkiler disiplininde de temel olarak dört temel ilkeyle anlam kazanmıştır. Bunlar; ampirik doğrulama ya da yanlışlama ilkesiyle gerçeği arayış gayesi; olgu ve değer arasında yapılan ayrımla değerlerden bağımsız olarak "bilimsel" bilgi algısı; hem doğa hem de sos-

---

Postfoundationalist Reading of International Relations", *Mershon International Studies Review*, Vol. 40, No. 1, 1996, s. 150-152.

47 Martin Albrow, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity,* Stanford, Stanford University Press, 1997, s. 25–26.

48 Auguste Comte, *A General View of Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, s. 8.

49 Annette Freyberg-Inan, *What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgment of Human Nature*, New York, State University of New York Press, 2004, s. 35.

50 Dylan Riley, "The Paradox of Positivism", *Social Science History,* Vol. 31, No. 1, 2007, s. 115. Colin Wight, "Inside the Epistemological Cave All Bets are Off", *Journal of International Relations and Development,* Vol. 10, No. 1, 2007, s. 44. Michael Nicholson, "The Continued Significance of Positivism?", Steve Smith, et al. (ed.), *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 128–145.



yal bilimlerde geçerli olacak metodolojik ve epistemolojik ilkelerin tasarlanması; doğal dünyada var olduğuna inanılan düzenliliklerin sosyal dünyada da olduğu kabulünden hareketle mekanik bir sosyal yapı algısı inşa etme gayreti olarak sıralanabilir.[51] Kısacası pozitivizm hem sosyal teoride hem de Uluslararası İlişkiler'de temel inceleme birimi olan sosyal varlıkları örneğin insanı, makine gibi gören ve evrensel çağrışımları olan mekanik bakış açısıdır.[52]

Objektif bir bilim geliştirme arzusu, hem ahlaki hem de hakikat/doğru algısı açısından evrensellik iddiaları, rasyonalite, özgürleşme ve ilerleme gibi temel düsturları olan Aydınlanma,[53] ulusal çıkar, hikmet-i hükümet, güvenlik, güç dengesi, devlet egemenliğinin kutsanması gibi pratik sonuçları olan unsurların Uluslararası İlişkiler çalışmalarında önemli bir yer işgal etmesine yol açmıştır.[54] J. G. Ruggie de, Aydınlanma'nın sosyal refahı yükseltmek, ahlaki ilerlemeyi ve insanlığının mutluluğunu tesis etmek için demistifikasyon ve sekülarizasyon arzusuna, doğanın ve "doğal" güçlerin rasyonel temelli bir şekilde açıklanması ve bunların kontrolünü içerdiğine işaret etmektedir. Ona göre, Realizm'in amentüsü konumundaki güç dengesi ve İdealizm'in temel analiz parametresi olan kurumsalcılık köklerini Aydınlanma'dan almaktadır.[55] Aydınlanma sadece güç dengesi ya da modern devlet gibi kurumların değil, Richard Ashley'in tabi-

---

51 Mark Neufeld, *The Restructuring of International Relations Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 33. Mark Neufeld, "Who is Afraid of Meta-Theory?", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 23, No. 2, 1994, s. 392. Mark Neufeld, "What's Critical About Critical International Relations Theory?", Richard Wyn Jones (ed.), *Critical Theory and World Politics,* London, Lynne Rienner, 2001, s. 130. Colin Wight, *Agents, Structures, and International Relations: Politics as Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. 21. Steve Smith, "Positivism and Beyond", Ken Booth, et al. (ed.), *International Theory: Positivism and Beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 16–17. Ernest B. Hass, Peter M. Hass, "How We Learned to Escape Physics Envy and to Love Pluralism and Complexity", Michael Brecher, Frank P. Harvey (ed.), *Millennial Reflections on International Studies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, s. 236.

52 Paul G. Hiebert, *The Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Pennsylvania, Trinity Press, 1999, s. 6.

53 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, s. 12.

54 Fred Halliday, "The Potentials of Enlightenment", *Review of International Studies*, Vol. 25, No. 5, 1999, s. 106-107. Miles Kahler, "Rationality in International Relations", *International Organization*, Vol. 52, No. 4, 1998, s. 919.

55 John Gerard Ruggie, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", International Organization, Vol. 47, No. 1, 1993, s. 146.

riyle, "dilin kaynağı, tarihin yapıcısı ve dünyanın anlamının kaynağı olan gösterilen 'öznenin' (*man*) doğuş sürecinde de" oldukça önemli bir rol oynamıştır.[56]

Tanrı ve inanç yerine modern özne ve akılı merkezine alan ve insanı yönlendiren dogmalardan kurtulmak anlamında bir özgürlük projesi olarak sunulan Aydınlanma'nın[57] kendisi bir dogma haline bürünmüştür.[58] Horkheimer ve Adorno'ya göre Aydınlanma, araçsal rasyonaliteyle insanı özgürleştirmekten ziyade kontrol etmiş ve hatta sömürmüştür.[59] İrrasyonelden rasyonele, barbarlıktan aydınlanmaya, az gelişmişlikten gelişmişliğe geçişi simgeleyen ve bu anlamda dünyayı anlama biçimimizi birçok açıdan etkilemiş bir anlatı olarak Aydınlanma[60] iki dünya savaşı, soykırım, *gulag*lar gibi trajedilerle yine beslendiği, kaynaklandığı düşünsel ortamdan gelen ilk tepkilerle büyük bir sorgu sürecine tabi tutulmuştur.[61]

Bu bölümün başında sorduğumuz soruya tekrar dönecek olursak, disiplinin ya da ana akım söylemin hala Aydınlanma'dan besleniyor olması, disiplinin sınırlarını (hem ontolojik ve epistemolojik hem de mental anlamdaki tüm sınırlarını) daraltmaktadır. Nitekim Ashley ve Walker'ın da altını çizdiği üzere, bugün Uluslararası İlişkiler çalışmaları, kaynağını modernitenin krizlerinden alan nedenler yüzünden bir kriz içindedir. Bu kriz ise sosyal düzen içinde zamanı, mekânı ve kimlikleri sınırlandırma çabası sonucunda patlak vermiştir.[62]

Paralel olarak James Der Derian da disiplinin otonomisini kazandığı dönemden beri içinde bulunduğu ve fakat ihmal edilen "krizin" Aydınlanma ve moderniteden kaynaklandığını ve moderniteyle özdeşleştirilen otonom özne, egemen devlet, *grand* teori, kadın/erkek, özne/nesne, biz/öteki, iç/dış ayrımları-

---

56 Richard K. Ashley, "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989, s. 264–265.

57 Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", Hans Reiss (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 54–60.

58 David Campbell, "Poststructuralism", Tim Dunne, et al. (ed.), *International Relations Theories: Discipline and Diversity,* Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 208.

59 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* California, Stanford University Press, 2002, s. 1-3.

60 R. B. J. Walker, "The Prince and "the Pauper": Tradition, Modernity, and Practice in the Theory of International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989, s. 27.

61 Richard Devetak, "The Project of Modernity and International Relations Theory", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 24, No. 1, 1995, s. 29-35.

62 Richard K. Ashley, R. B. J. Walker, "Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies", *International Studies Quarterly*, Vol. 34, No. 3, 1990, s. 375–376.

nın tartışılması gerektiğini vurgulamıştır.[63] Başka bir çalışmasında da Der Derian disiplinde bazı temel kavramlar, metinler, dil ve modern özne, Avrupa'ya özgü ahlak kodları, Batı tarzı yaşamın üstünlüğü gibi söylemlerin uluslararası ilişkilerde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ve hatta bu söylem ve eylemlerin bize doğalmış gibi sunulduğunu belirtmiştir.[64]

Pratikte sahip oldukları materyal kapasiteleri ya da diğer güç parametreleriyle uluslararası sistemde "imtiyazlı" bir konumda bulunan güç merkezleri ve o merkezden çıkan söylem ve dilin ya meşrulaştırılması ya da daha anlaşılır kılınması için çaba gösteren Uluslararası İlişkiler disiplini,[65] "dogma" halini almış yaklaşımlarıyla uluslararası ilişkilere dair temel soruları sormuş ve kendi paradigmaları çerçevesinde de yanıtlamıştır. Bu yüzden de başka soru sorma şansımız, alternatif cevaplar arama ihtimalimiz kalmamıştır.[66] Hâkim pozitivist eğilim ya da oryantalist bakış açısı disiplinde alternatif ses ve yaklaşımların kısır kalmasını sağlamıştır. Kendi kendine referans veren (*self-referential*) bir Batı disiplini gibi algılanan Uluslararası İlişkiler'in[67] bu niteliğini, Postpozitivistlerin de katkılarına rağmen kısa sürede değiştirmek mümkün görünmemektedir.[68]

1990'ların başından itibaren disipline hem ele aldığı konular hem de coğrafi anlamda sıkıştığı Anglo-Saxon kalıptan kurtararak epistemik anlamda bir çeşitlilik ve zenginlik katmak adına çalışmalar artmaya başlamıştır. Dünyanın farklı coğrafyalarında yürütülen çalışmalarla içerik ve nicelik olarak zenginlik kazanmaya başlayan Uluslararası İlişkiler çalışmalarındaki bu çabalar, disiplinin Anglo-Saxon karakterini değiştirecek boyuta henüz ulaşamamıştır. Gramşiyen anlamda hegemon bir statü kazanan disiplinde Anglo-Saxon merkez dışındaki coğrafyalar birikim sorunu başta olmak üzere dil, kaynak ve yerel koşullardan kaynaklanan çeşitli sorunlar nedeniyle Anglo-Saxon merkezin yarattığı birikimi "yakalama" çabası içinde olmuştur.[69] Çalışmanın takip eden bölümünde, Ulus-

---

63 James Der Derian, "Introducing Philosophical Traditions in International Relations", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 17, No. 2, 1988, s. 189–191.

64 James Der Derian, "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989, s. 4.

65 Michael J. Shapiro, "Textualizing Global Politics", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989, s. 13–18.

66 Donald J. Puchala, "Woe to the Orphans of the Scientific Revolution", *Journal of International Affairs,* Vol. 44, No. 1, 1990, s. 72.

67 Sajed, *op. cit.*, s. 16.

68 Arlene Tickner, "Seeing IR Differently: Notes from the Third World", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 32, No. 2, 2003, s. 296.

69 Amitav Acharya, Barry Buzan, "Why is there no non-Western International Relations Theory?", Amitav Acharya, Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory:*

lararası İlişkiler çalışmalarına en azından eleştirel düzeyde alternatif olabilecek İslâmi bir görüşün mümkün olup olmadığı sorgulanmakta ve buradan yeni bir "Uluslararası İlişkiler" için çıkış var mıdır sorusuna yanıt aranmaktadır.

İslâm ve Uluslararası İlişkiler

Literatürde İslâm ve Uluslararası İlişkiler (Uİ) veya Teorileri (UİT) (IRT-International Relations Theory) denildiği zaman ne hikmetse hemen akla "darü'l harp", "cihad" ve "zimmiler" gibi konular gelmektedir. Batılı IR öğrencilerinin de hikâyelerini duyarak yetiştirildiği harem konusunun da tabiî ki modası hiç geçmemiştir. İlk büyük tartışmadan post-pozitivist tartışmaların en yoğun olarak yapıldığı günümüzde bile durumda bir değişiklik yoktur. Hatta daha ilginç olanı IRT'ye bilhassa son dönemlerde yapılan Konstrüktivist müdahalelere rağmen bu durumun en ufak bir değişime tabi olmamasıdır. Kültür, din ve bütün bunların ötesinde materyalist-post materyalist tartışmalara ve alternatif IRT arayışlarına rağmen durum budur. Her ne kadar tuhaf olsa da aslında bunda anlaşılmayacak bir durum da yoktur. Çünkü Oryantalist bir bakış açısının maalesef en kaba bir biçimde egemen olduğu, yine Edward Said'in tabirini kullanmak gerekirse İslâm'ın örtüldüğü (Covering Islam) ve İslâmofobia ile de daha çirkin bir şekilde lanse edilmeye çalışıldığı bir dönemde yaşıyoruz. İslâm denilince, kendi kutsalları rasyonaliteyi, nesnelliği ve bilimselliği unutarak tuhaf bir şekle bürünen akademiya ve inteligensia'nın IRT tartışmalarına da egemen olduğunu, ne bilimsel etik, ne de düşünce namusunun bu alana uğramadığını söylemek durumundayız. Burada sadece Batılılardan söz etmiyoruz; Hindistan cevizi görünümlü Batılı olamayan doğulu İslâm-bilimcilerinin de aynı fakirliği sergilediği görülmektedir.

Konuyu sürdürmeden önce bu bağlamda İslâm-dışı konuların merkeze alındığı tartışmalarda, mesela tüm türleriyle birlikte İdealizm, Realizm, İngiliz Okulu, Kopenhag Okulu, ya da Postmodenistlerin IRT görüşleri tartışılırken, ilk olarak onların Batılı tarihlerinin ve kimliklerinin ayrılmaz unsurları olan "crusade" (haçlı seferleri), engizisyon, cadı avları veya daha yakın geçmişten holokost ve Yahudilerin soykırımı konusunda ne düşündükleri ile ilgili bir girişle, mutlaka her IRT tartışmasını irtibatlandırdıklarını görmek mümkün değildir. Elbette ki cihad önemli bir konudur, zimmilerin durumu önemli bir konudur, kadınların konumu önemli bir konudur ama IRT bağlamındaki tartışmalara nasıl zorunlu bir şekilde "crusade" ile, cadı avı ile, holokost ile başlamak ve bitirmek mümkün ve doğru değilse aynı şey İslâm için de söz konusu olmalıdır. İkincisi başka pek çok konuda olduğu gibi bir din olarak İslâm'ın karşılaştırılması gere-

Perspectives on and Beyond Asia, Oxon, Routledge, 2010, s. 16–22. Ayrıca bakınız: Ersel Aydinli, Julie Mathews, "Are the Core and Periphery Irreconcilable? The Curious World of Publishing in Contemporary International Relations", *International Studies Perspectives*, Vol. 1, No. 3, 2000, s. 300-301.



ken "aktör" ya da "özne" herhalde Hıristiyanlık, Yahudilik ve Budizm gibi dinler olmalı. Ancak ne yazık ki bu konuda yazılan onca şeye, yapılan onca tartışma ve uyarıya rağmen İslâm ve Batı gibi tuhaflıklar IRT literatüründe de varlığını sürdürmeye devam ediyor. En kaba tabiriyle elmalarla armutların pervasızca kıyaslandığı bir konudan söz ediyoruz.

Burada yapacağımız şey bunların ötesinde İslâm'ın kendi içinde barındırdığı çoğulculuğu ihmal etmeden, İslâmi ekollerin (okulların), mezheplerin veya tarikatların detaylarda ortaya çıkan tartışmalarındaki çeşitliliği bir varsayım olarak zihnimizde tutarak Batılı IRT'den faklı bir İslâmi IRT'nin var olma imkânlarını, giriş mahiyetinde ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken de, bu makalenin boyutlarını dikkate alarak, Batılı IRT'nin temel tartışma noktalarından bir kaçını ele almakla yetinmek zorundayız.

Ontolojiden Epistemolojiye: Temel İslâmi Varsayımlar

Öncelikle, mesela idealizm-realizm tartışmasının ilk maddesi sayılan, insanın doğası konusundan işe başlamamız gerekebilir. İnsan İslâm'a göre "yaratılmışların en şereflisi" olarak yaratılmıştır. Onu sefil kılan doğası değil; bilinçli olarak, taammüden yapıp ettiği, süfli işlem ve eylemleridir. Hz. Adem aslında Hz. İnsan demektir. Hıristiyanlık'taki gibi kimsenin başkalarının günahları için kendini feda etmesine gerek yoktur. Babalar oğullarının oğullar babalarının yapıp ettiklerinden mesul değildir. Kadın erkek tüm insanlar sadece varlığı, ruhu ve bedeniyle aziz birer varlıktırlar. Başka bedenleri yok etmek bir kenara insanın kendi bedenini bile izale etme ruhsatı yoktur. İntihar sırf bu yüzden İslâm'da yasak addedilir. Dahası Kur'ani öğreti açısından bakıldığında sadece peygamberler, azizler veya seçilmiş birileri değil tüm insanlar Tanrısal bir öz taşırlar. Allah insana kendisinden bir "nefha" üflemiştir. İnsan varlığın ve tüm âlemlerin bir özü, bir özetidir. İnsana ilişkin İslâmi düşünceyi en billur şekliyle ve büyük bir vukufiyetle anlatan Şeyh Galip şöyle der:

ey dil ey dil niye bu rütbede pür gamsın sen
gerçi virane isen genc-i mutalsamsın sen
secde- ferma-yi melek zat-ı mükerremsin sen
bildiğin gibi değil cümleden akvamsın sen
ruhsun nefha-i cibril ile tev'emsin sen
sırr-ı hak'sın mesel-i isi-i meryemsin sen
hoşça bak zatına kim zübde-i alemsin sen
merdüm-i dide-i ekvan olan ademsin sen[70]

[70] *Ey gönül, ey gönül, neden bu kadar gamla dolusun? Yıkık döküksün ama tılsımlı bir definesin.* (Eskiden, parayı hazineyi, defineyi dikkati çekmek için harap yerlere gömerler; bulunmaması için de üfürükçülere tılsım yaptırırlar ve bu sebeple buna dokunmak isteyene büyük bir yılanın görüneceğine inanırlardı. Bu yüzden edebiyatımızda define, harap yer ve yılan ge-

Kur'an'ın metinsel yorumundan hareketle İslâmi düşüncenin de geleneksel IRT'nin insanın rasyonel bir varlık olmasına ilişkin ön kabulüne şeklen bir itirazın olmadığı söylenebilir. İslâm özellikle "akıl" bahsinde bütün argümanların başına -ki buna iman etmek de dâhildir- akletmeyi, gözlemi, beyinsizlik yapmamayı, nazar etmeyi ve muhasebeyi insanın önüne koyar. Bir anlamda, insanın rasyonel bir varlık olması hakikatinden hareket eder; ama işte o kadar. Ne pozitivistler gibi akla tapınmayı, ne de post-modernistler gibi irrasyonaliteyi kutsar. Bu konuda Müslüman düşünürler arasındaki muazzam farkları da not ederek İslâmi öğretiyi özetleyecek olursak en doğru ifadenin insan davranışlarını etkileyen faktörler konusunda çoğulcu ve çok yönlü bir yaklaşıma sahip olduğudur. Müslüman bilim adamlarının eşyanın tabiatı, olay ve olguların hakikatine ilişkin herhangi bir "bilgi" ve "yorumdan" sonra "en iyisini Allah bilir" diyerek her zaman bir açık kapı bırakmaları, konuya başka açılardan bakmanın da mümkün olabileceğini kabullenmeleri, bu bağlamda mutlaka not edilmelidir. Burada gerçeğe ilişkin "bilimsel" olanlar da dâhil tüm çabaların "makbul" olabileceğine ilişkin çok geniş bir alanın varlığı ortaya konulurken, öte yandan da "yorumun" özgünlüğüne, özgüllüğüne ve özelliğine imkân da sağlanmaktadır. Bu bağlamda İslâm'ın da bütünüyle post-pozitivist "her şey uyar" anlayışında olduğunu söylemek ise çok da doğru olmaz; tam aksine akıl da dâhil her şeyin bir hududundan söz etmek gerekir.

İnsan kendisine verilen ruha, gönderilen peygamberlere, "kelama, kitaba,

---

nellikle beraber kullanılırdı. Keza burada hadis-i kutsi olarak kabul edilen "Ben kırık gönüllerin yanındayım" anlamındaki söze de işaret vardır.)

Meleklerin secde etmeleri emredilen kadri-yüceltilmiş bir zatsın varlıksın; bildiğin gibi değil, her varlıktan daha üstün (olgun), daha ilerisin. (Allah Adem Peygamberi yarattıktan sonra, meleklere ona secde etmelerini emretmiş; onlar da secde etmişlerdir. Bu secde de Adem, mihrap durumundadır. Zira secde yalnız Allah'a mahsustur. İnsan, varlığın, yaradılışın gayesi olması bakımından her varlıktan önce sayılır. Adem'e secde bundan dolayı emredilmiştir. Adem'e secde Kuran'ın birçok suresinde geçmektedir.)

Ruhsun, Cebrail'in üfürmesiyle ikizsin; Tanrı'nın sırrısın. Meryem'in oğlu İsa gibisin. (Peygamberlere vahiy getirmekle vazifeli olan Cebrail, Tanrı'nın emriyle Meryem'e üfürmüş ve o da Hz. İsa'yı doğurmuştur. Yani İsa, babasız doğmuştur. Kur'an'ın Ali İmran suresi'nin 59. ayetinde, İsa'nın topraktan yaratılmış olan Adem'e benzediği bildirilmiştir ki beyitte bu ayete de işaret olunmaktadır.)

Kendine bir hoşça bak; sen alemin özüsün, varlıkların gözbebeği olan insansın. (Eski inanışa göre, canlılar bitkiler ve cansız şeyler, toprak, su hava ve ateş denen dört unsur ile dokuz gökten meydana gelmiştir. İnsan bütün kâinattan süzülüp geldiğine göre âlemin özü adeta gözbebeğidir. Şairin "Sen alemin özüsün, gözbebeğisin" demesi bundandır. Anlamı: "Kendine iyi bak ki, âlemin özü sensin. Sen varlığın gözbebeği olan âdemsin". Şiirin tamamı ve açıklamalar için bakınız:

http://www.edebiyazilar.com/index.php?option=com_content&view=article&id=459:hoca-bak-zatna-kim-zuebde-i-alemsin-sen&catid=225:eyh-galip-&Itemid=63

hikmete" ve "öğretilen"lere tabidir. Kur'ani anlamda insan akıllı, mantıklı, hesabını bilmesi gereken bir varlıktır. O, "kalıbıyla kişi, benliğiyle zat, ruhuyla cevher, aklıyla ilâh, tekliğiyle bütün, çokluğuyla fâni, ruhuyla bâkî, halden hale geçişiyle ölü, kemâl yönünden diri, ihtiyaç bakımından noksan, istek bakımından tam, varlığın özü, kendisinde her şeyden bir şey bulunan ve her şeyle ilgisi bulunan varlık"tır. İnsan elbette çıkarlarının da farkındadır ama illaki başkalarının rağmına çıkar peşinde koşan tamamen süfli bir yaratık olarak lanse edilemez. "İns" kelimesinden türediği iddia edilen bu kelimenin ünsiyet (yaklaşma, yakınlaşma, tanış olma) sahibi bir varlığa işaret etmesi, Râgıb el-İsfahânî'nin tabiri ile, "inanın hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesi" özelliğinden kaynaklanmaktadır. İnsan yeryüzünde "Allah"ın halifesi" ve fakat toplumsal bir varlık olarak yaratılmıştır; esas vazifesi Allah adına, yeryüzünde iyiliği, adaleti ve barışı temin etmektir. Bu vazifesi doğrultusunda da herhangi bir ayrım gözetmeksizin hemcinsleriyle işbirliği yapması beklenir.

İslâm barış demektir. Kendi ismi için "barış" anlamına gelen bir kelimeyi (*slm*) seçen bir dinin evvel emirde temel sorununu "cihad-savaş" olarak belirlemek gerçekliğin ters-yüz edilmesinden başka bir şey değildir. Kaldı ki cihad literal anlamda savaş olmadığı gibi; kutsal savaş (holy war) hiç değildir. Hz. Peygamberin tarifi ile zorunlu savaş, yani muharebe ya da mukatele, olsa olsa "küçük bir savaş" olabilir; büyük olanı "gerçek-kâmil bir insan olma gayretinden" ibarettir. Bu, İslâm'ın savaşa hiçbir şekilde onay vermediği şeklinde de anlaşılamaz elbette. Çünkü Kur'an açıkça savaşmaktan (muharebe) ve öldür(üş)mekten (mukatele) bahseder. İnsanların hayatına kastedildiğinde, saldırıya uğrandığında, birileri insanları yurtlarından etmek istediğinde; muharebe de, mukatele de, mücahede de zorunlu olur. Kur'an'a göre şartlar savaşı zorunlu kılabilir ve fakat savaş ancak meşru yollarla mümkün olabilir. İslâm'da savaş nosyonunu büyük ölçüde Hıristiyan düşünürler tarafından sistematize edilen ve son dönemlerde de IRT'nin tekrar gündemine giren "adil savaş" yaklaşımıyla kıyaslayabiliriz belki. Ama esaslı bir farkla; sınırları kesin çizgilerle belirlenen mutlak bir adalet anlayışı tüm süreçte dikkate alınmalıdır. Çocuk, kadın, yaşlı, muharip olmayanlar ve din adamlarını öldürmeyeceksin. Okul, ibadethane, hastane gibi kamu hizmeti veren yerlere saldırmayacaksın. Topyekûn savaş mantığıyla hareket etmeyeceksin. Hayvanlara, ürünlere ve tabiata zarar vermeyeceksin. Haber etmeden, barış teklif etmeden saldırmayacaksın. Kinle, garazla, kişisel hırs, çıkar ve hesaplarla hareket etmeyeceksin. Sadece Allah için ölecek ve öldüreceksin. Muharipleri öldürürken bile "insani" davranacak, esirlere işkence etmeyeceksin. Gerçekten de hem muharebe hem de mukatele anlamında iki savaş türü de pek çok şarta bağlıyken savaşırken bile cihad etmeyi dikkatlerden uzak tutmayacaksın.

Anne-baba, soy-sop, aile, kabile, ümmet veya herhangi bir toplumsallığın insan olmak nedeniyle bir hakikat olarak varlığı, olması gerektiği veya kaçınılmazlığı kabul edilirken, bireysellik de dâhil olmak üzere insani olanın her zaman

önde tutulması İslâmi düşünceye çok da yabancı bir olgu değildir. Önemli olan ilkeselliktir. Zamanın gereği, içine doğunulan veya içinde bulunulan şartlar bireyi bir toplumsal yapının üyesi yapabilir. Ancak bu, Kitab'ın açık hükümlerine aykırı itaat, sadakat ve tabilik ilişkisinin kurulmasını zorunlu hale getiremez. İtaat ve sadakat "yapılara" veya "yapısallığa" değil; tekrar olacak ama bir kez daha not edelim, ilkeleredir. Seküler aklın kavrayabileceği gibi söylemek gerekirse, İslâm'da tüm eylem ve işlemler, "dini" olan rutinler ve ritüeller dahi bu bağlamda değerlendirilmektedir. Tüm itaatlerin, sadakatlerin ve tabiiyetlerin son tahlilde Bir ve Biricik olan Tanrıya yöneltilmesi; ladini merkezlerin iddia ettiği gibi sadece Tanrı'nın yüceltilmesi sorunsalıyla ilgili bir konu değildir. Sorun burada tamamen ontolojik bir sorundur; var oluşla, varlıkla, özel olarak da insanın varlığı ve yaratılması sorunu ile bağlantılı bir konudur. Uluslararası İlişkiler disiplinin de içine doğduğu ve içinde yer aldığı modern Batı düşüncesindeki İnsan-Tanrı ya da insan-tabiat karşıtlığı tamamen "şeytani" iğvadan ve "nefsani" yanılsamadan ibaret sahte bir dikotomidir. Kitab'ın tarif, tanım, tavsif ve tesmiye ettiği "Ahad" olan Yüce Tanrı'nın ezel ve ebed, batın ve zahir, "hayy'ül kayyum" ve "külli şey'in kadir" olmasının arkasında var olan temel düşünce ve temel sorun insanın maddi ve manevi tüm bağlardan özgür kılınmasıdır. Bütün güç O'na aittir, mutlak kudret ve hâkimiyet sahibi O'dur. Krallıkların, imparatorlukların ve devletlerin sahip olduğunu iddia ettikleri güç bir vehimden, insanın kandırılmasından ibarettir. Mülk, iktidar ve hâkimiyet Allah'ındır. İnsanın veya toplumların, Allah dışında mutlak anlamda birilerine veya bir şeye bağlanmasının, yardım veya merhamet dilemesinin, müteşekkir olmasının veya kulluk yapmasının kesin bir ifade ile yasaklanmasındaki hikmet de bu olmalıdır. Muhiddin İbn-i Arabi "kölelik özgürlüktür derken" bu meseleyi özetler. Bu bağlamda, çelişkili görünen bir ritüel, diyelim ki secde, önemli bir örnek olarak burada zikredilebilir. İnsan olmanın eylem ve söylemde zirve sembolü ve en kritik eşiği secde etmektir. Kur'an'da bize anlatıldığına göre insan sadece Allah önünde secde eden bir varlıktır; başka varlıklardan kendisine secde edilmesinin istendiği tek varlık ise insandır. Burada hassas bir denge noktası var; insanın insana secde etmesi de yasaktır. Çünkü insanın insana secde etmesi olsa olsa "şeytani" bir eylemin tezahüründen başka bir şey olmayacaktır.

Özgürlüğün, özellikle de inanç, tercih ve ifade özgürlüğünün sınırsızlığı, bizatihi İslâm'ın kendini ortaya koyuş biçiminde somutlaşır. Tanrı yoktan var ettiği, yarattığı, büyüttüğü, yedirdiği, içirdiği ve doyurduğu; izni olmazsa nefes dahi alamayacağı bir varlığa, yani insana, Tanrı olarak kendini inkâr edebileceği, kendine dahi isyan edebileceği bir "mühlet" tanımaktadır. Üstelik özgürlüğünü kayıtsız bir biçimde yaşayabilmesi için de her insana belli bir ömür ve rızık garantisi vermektedir. İnsanlık tarihinde böylesi bir özgürlük ne bir şef, ne bir kral, ne bir imparator, ne de herhangi bir devlet tarafından insana tanınmış değildir. İslâm'ın inşa etmeyi öngördüğü, Kur'an'da vaat edilen ve Hz. Peygamberin bizzat ortaya koyduğu örnek dışında, bilinen siyasal toplum formatlarının hiçbirinin; aileden ulusa ve hatta "ümmete" kadar herhangi bir cemaat veya



cemiyetin bireye bu kadar geniş bir özgürlük alanı bıraktığını söylemek mümkün değildir.

İslâm'da da tarih çatışma ile ilerler. İslâm tüm hayata ilişkin bir tez ortaya koymakta, yegâne çıkış yolu olarak kendisini işaret etmekte, bu çağrıya kulak asmayanlara da meydan okumaktadır. Ancak bu meydan okumanın doğurduğu çatışma özünde insanlar, topluluklar veya toplumlar arası bir zorunlu karşıtlığın sonucu olarak ortaya çıkmaz. İnsanlar arasındaki çatışma insan ile şeytan, hak ile batıl, doğru ile yanlış, iyi ile kötü arasında var olan çatışmanın bir türevi olarak karşımıza çıkar. İnsanlar, gruplar, toplumlar, topluluklar ve hatta dinler mutlak olarak bizatihi çatışmanın zorunlu tarafları değildir. Yeryüzünde var olan ve olacak insanlar arasındaki kâfir ve müslüman, dost ve düşman ya da biz ve onlar gibi tüm ayrımlar cevheri değil arızi, sürekli değil geçici, mutlak değil izafi bir ayrımdan ibarettir. Müslümanlar kendi aralarında veya kâfirlerle mutlak bir karşıtlık, insanilik zemininde mutlak bir düşmanlık içinde olamazlar. Hülasa Uluslararası İlişkiler disiplinine Konstrüktivist ve post-modernist müdahalelerin eşliğinde giriş yapan bir kavramla ifade etmek gerekirse, İslâm mutlak anlamda insanlar arasında bir ayrım yapmadığı gibi, bizatihi insanları bir diğerinin mutlak ötekisi olarak hiçbir şekilde sınıflandırmaya da tabi tutmaz. Hariçtekilere her zaman açık bir kapı bırakılmıştır. Çatışmanın mutlak kutupları olarak Kur'an insanların karşısına insanları, kabilelerin karşısına kabileleri, ırkların karşısına ırkları, milletlerin ya da ulusların karşına ulusları ve hatta dinlerin karşısına dinleri yerleştirmez. Tüm insanlar Adem ve Havva'nın çocukları, eşit varlıklar olarak görülür. İnsan insanın ne kurdudur ne de ötekisi. İnsanın ve insanlığın mutlak ötekisi açıkça Şeytan olarak gösterilir. Şeytanın bilinen tek isyanı ise Allah emrettiği halde Hz. İnsan'a secde etmeyi reddetmesidir. Dünyevi mücadelenin ve yeryüzündeki tüm kötülüklerin ve çatışmaların kaynağı, "şeytan"ın insanın üstünlüğünü kabul etmemesi gerçeğinde yatar. İşte tam da bu yüzden, daha önce de ifade ettiğimiz, insanın insana secde etmesi olayı tam bir saptırma, sapkınlık ve tastamam bir "şeytani" eylem olarak ortaya çıkar.

Elbette yeryüzünde mutlak özne insandır. Kimliğini, kişiliğini ve hayatını temel konularda özgür bir şekilde tercihte bulunarak sadece kendisi inşa eder. Hiç kimseye bağlanmak, hiçbir otoriteye eğilmek, hiçbir varlığa kulluk yapmak mecburiyeti yoktur. Yeryüzü başta olmak üzere tüm âlemler onun için yaratılmıştır. Serbestçe gezme, dolaşma, akletme, fikretme ve rızkını arama özgürlüğüne sahiptir. İnsani varlığını ve bütünlüğünü koruması, kendisini gerçekleştirmesi, kâmil bir insan olabilmesi için doğuştan devredilmez, vazgeçilmez, bölünmez, parçalanmaz hak ve özgürlüklere sahiptir. "Haddini" aşmadığı, şiddet kullanmadığı, "kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkalarına yapmadığı" ve etik davrandığı sürece tercihlerine saygı duyulması gerekir. İnsanın başka insanlarla bir arada bulunması ise bir sözleşmenin ürünüdür. Biat diye bilinen kurum aslında toplumsalı inşa eden ama sonuna kadar da bireyselliğin korunduğu siyasal katılım sürecinin kurumsallaşmış bir ifadesidir. Söz-görev-

sorumluluk üçgeninde kamusallık ve tüzellik kandırmacası yoktur. Tam öyle olmasa da aslında biat, bir dereceye kadar, doğrudan demokrasiye benzetilebilir. Doğrudan demokrasinin üstelik bireyi tüm varlığı ile özne olarak koruyan ve kollayan en somut ve en pratik şekli de denebilir. Doğrudandır çünkü biat bizzat yapılır; özneyi yok etmez çünkü biat eden de edilen de her tür eylem ve işlemlerinden bizzat sorumludurlar. İslâm bireysellik bazında nasıl firavunları, belamları ve tağutları lanetlemişse; kilise gibi kurumsal, ulus gibi hayali, devlet gibi "örtük" münafıklıkları da asla yüceltmemiştir. Egemen güçlerin, sorumluluğu kamusallaştırıp tüzel kişilik sahtekârlığı ile iktidarı iç ettikleri hiçbir toplumsal ve siyasal formatı ne kutsamış ne de önermiştir. İslâm öylesine bu konuda net bir tavır sergiler ki hiçbir siyasal forma öncelik vermediği gibi; insanı ele geçirmeye, teslim olmaya ve aşağılamaya araç olabilecek iktidarın yeryüzündeki bütün tezahürlerini de açıkça reddetmektedir. Kur'an'da örnekleriyle anlatılan toplumsal ve siyasal formatların temel problematiği "insana" bakışında düğümlenir. Kuran'daki İslâm'ın insanı "insan" olarak yücelten hiçbir toplumsal veya siyasal formla bir problemi yokken; insanı "insan" olarak ihmal eden herhangi bir forma yakın durduğu ya da tasvip ettiğini iddia etme imkânı da yoktur. İslâm dünyasındaki tarihsel örnekler ise olsa olsa tarihsel olabilirler asla Kur'anî değil.

KAYNAKLAR

ACHARYA Amitav, Barry Buzan, "Why is there no non-Western International Relations Theory?", Amitav Acharya, Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and Beyond Asia,* Oxon, Routledge, 2010.

ALBROW Martin, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity,* Stanford, Stanford University Press, 1997.

ALKER Hayward R., "After the Enlightenment: An Accessible, Critical, Postfoundationalist Reading of International Relations", *Mershon International Studies Review*, Vol. 40, No. 1, 1996.

ANGHIE Antony, "Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth Century International Law", *Harvard International Law Journal*, Vol. 40, No. 1, 1999.

ASHLEY Richard K., "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989.

ASHLEY Richard K., R. B. J. Walker, "Conclusion: Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies", *International Studies Quarterly*, Vol. 34, No. 3, 1990.

AYDINLI Ersel, Julie Mathews, "Are the Core and Periphery Irreconcilable? The Curious World of Publishing in Contemporary International Relations", *International Studies Perspectives*, Vol. 1, No. 3, 2000.

BEAULAC Stéphane, "The Westphalian Legal Orthodoxy: Myth or Reality?", *Journal of the History of International Law*, Vol. 2, No. 2, 2000.

BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Kitchener, Batoche Books, 2000.

BISHAI Linda S., *Forgetting Ourselves: Secession and the (Im)Possibility of Territorial Identity*, Lanham, Lexington Books, 2007.

BLANEY David L., Naeem Inayatullah, "The Westphalian Deferral", *International Studies Review,* Vol. 2, No. 2, 2000.

BOESCHE Roger, "Kautilya's Arthasastra on War and Diplomacy in Ancient India", *Journal of Military History*, Vol. 67, No. 1, 2003.

BONNEY Richard, *Essential Histories: The Thirty Years' War 1618–1648,* Oxon, Osprey Publishing, 2002.

BROWN Chris, "Turtles All the Way Down: Anti-Foundationalism, Critical Theory and International Relations", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 23, No. 2, 1994.

CAMPBELL David, "Poststructuralism", Tim Dunne, et al. (ed.), *International Relations Theories: Discipline and Diversity,* Oxford, Oxford University Press, 2007.

CAMPBELL Gordon, "Uluslararası İlişkiler: Britanyalı Bakış Açısı", Ayhan Kaya, Günay G. Özdoğan (ed.), *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003.

CAPORASO James A., Joseph Jupille, "Sovereignty and Territoriality in the European Union: Transforming the UK Institutional Order", Christopher K. Ansell, Giuseppe Di Palma (ed.), *Restructuring Territoriality Europe and the United States Compared*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

CARVALHO Benjamin de, et al., "The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919", *Millennium: Journal of International Studies*, Online, Mart 2011.

COMTE Auguste, *A General View of Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

CONWAY Stephen, "Bentham versus Pitt: Jeremy Bentham and British Foreign Policy 1789", *The Historical Journal*, Vol. 30, No. 4, 1987.

CRUZ Laura, "Policy Point-Counterpoint: Is Westphalia History?", *International Social Science Review,* Vol. 80, No. 3&4, 2005.

DERIAN James Der, "Introducing Philosophical Traditions in International Relations", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 17, No. 2, 1988.

DERIAN James Der, "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989.

DERIAN James Der, "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989.

DEVETAK Richard, "The Project of Modernity and International Relations Theory", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 24, No. 1, 1995.

FREYBERG-INAN Annette, *What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgment of Human Nature*, New York, State University of New York Press, 2004.

FRIEDRICHS Jörg, "The Meaning of New Medievalism", *European Journal of International Relations,* Vol. 7, No. 4, 2001.

GEORGE Jim, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, New York, Lynne Rienner, 1994.

GROSS Leo, "The Peace of Westphalia, 1648–1948", *American Journal of International Law,* Vol. 42, No. 1, 1948.

HALLIDAY Fred, "The Pertinence of International Relations", *Political Studies*, Vol. 38, No. 3, 1990.

HALLIDAY Fred, "The Potentials of Enlightenment", *Review of International Studies*, Vol. 25, No. 5, 1999.

HARVEY David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

HASS Ernest B., Peter M. Hass, "How We Learned to Escape Physics Envy and to Love Pluralism and Complexity", Michael Brecher, Frank P. Harvey (ed.), *Millennial Reflections on International Studies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.

HELD David, "The Changing Structure of International Law: Sovereignty Transformed?", David Held, Anthony G. McGrew (ed.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Cambridge, Polity Press, 2003.

HELFFERICH Tryntje, *The Thirty Years War: A Documentary History*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2009.

HIEBERT Paul G., *The Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Pennsylvania, Trinity Press, 1999.

HOOGENSEN Gunhi, *International Relations, Security and Jeremy Bentham,* New York, Routledge, 2005.

HORKHEIMER Max, Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* California, Stanford University Press, 2002.

HWANG Philip Ho, "What is Mencius' Theory of Human Nature?", *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 2, 1979.

JONES Richard Wyn, "Introduction: Locating Critical International Relations Theory", Richard Wyn Jones (ed.), *Critical Theory and World Politics,* London, Lynne Rienner, 2001.

KAHLER Miles, "Rationality in International Relations", *International Organization*, Vol. 52, No. 4, 1998.

KANT Immanuel, "What is Enlightenment?", Hans Reiss (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

KAYAOĞLU Turan, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review,* Vol. 12, No. 2, 2010.

KEATING Michael, "Sovereignty and Plurinational Democracy: Problems in Political Science", Neil Walker (ed.), *Sovereignty in Transition*, Oxford, Hart Publishing, 2003.

KEGLEY Charles W., Gregory A. Raymond, *Exorcising the Ghost of Westphalia: Building World Order in the New Millennium*, New Jersey, Prentice Hall, 2002.

LAÏDI Zaki, *World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*, London, Routledge, 1998.

LAPID Yosef, "The Third Debate: On the Prospects of International Relations Theory in a Post-Positivist Era", *International Studies Quarterly,* Vol. 33, No. 3, 1989.

LEE Stephen J., *Aspects of European History, 1494-1789*, London, Routledge, 2005.

LINKLATER Andrew, "The Question of the Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 21, No. 1, 1992.

LINKLATER Andrew, *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, Oxon, Routledge, 2007.

LUKE Timothy W., "The Discipline of Security Studies and the Codes of Containment: Learning from Kuwait", *Alternatives: Local, Global, Political*, Vol. 16, No. 3, 1991.

MENDELSOHN Barak, "God vs. Westphalia: Radical Islamist Movements and the Battle for Organising the World", *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 3, 2012.

MONGIA Radhika V., "Historicizing State Sovereignty: Inequality and the Form of Equivalence", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2, 2007.

NEUFELD Mark, "What's Critical About Critical International Relations Theory?", Richard Wyn Jones (ed.), *Critical Theory and World Politics,* London, Lynne Rienner, 2001.

NEUFELD Mark, "Who is Afraid of Meta-Theory?", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 23, No. 2, 1994.

NEUFELD Mark, *The Restructuring of International Relations Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

NICHOLSON Michael, "The Continued Significance of Positivism?", Steve Smith, et al. (ed.), *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ONNEKINK David, "The Dark Alliance between Religion and War", David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648–1713*, Surrey, Ashgate, 2009.

OSIANDER Andreas, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, Vol. 55, No. 2, 2001.

ÖZLÜK Erdem, "Uluslararası İlişkiler Disiplininin Soy Kütüğü", *Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Vol. 9, No. 17, 2009.

ÖZLÜK Erdem, *Uluslararası İlişkilerde Devlet: Tanım, Teori ve Devlet İstisnacılığı*, Konya, Çizgi, 2012.

PARKER Geoffrey, *The Thirty Years' War*, London, Routledge, 1997. Stephen J. Lee, *The Thirty Years War*, London, Routledge, 2001.

PHILPOTT Daniel, "On the Cusp of Sovereignty: Lessons from the Sixteenth Century", Luis E. Lugo (ed.), *Sovereignty at the Crossroads?: Morality and International Politics in the Post-Cold War Era*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1996.

PHILPOTT Daniel, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, New Jersey, Princeton University Press, 2001.

POLAT Necati, "Three Contemporaries: The International, Bentham, and De Sade", *Social Text*, Vol. 18, No. 4, 2000.

PRICE Richard, Christian Reus-Smit, "Dangerous Liaisons?: Critical International Theory and Constructivism", *European Journal of International Relations*, Vol. 4, No. 3, 1998.

PROKHOVNIK Raia, *Sovereignties: Contemporary Theory and Practice,* Hampshire, Palgrave Macmillan, 2007.

PUCHALA Donald J., "Woe to the Orphans of the Scientific Revolution", *Journal of International Affairs,* Vol. 44, No. 1, 1990.

RILEY Dylan, "The Paradox of Positivism", *Social Science History,* Vol. 31, No. 1, 2007.

ROSENAU James N., *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

RUGGIE John Gerard, "Review: Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", *World Politics*, Vol. 35, No. 2, 1983.

RUGGIE John Gerard, "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations", International Organization, Vol. 47, No. 1, 1993.

SAJED Alina, "The Post Always Rings Twice? The Algerian War, Poststructuralism and the Postcolonial in IR Theory", *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 1, 2012.

SANDER Oral, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, Ankara, İmge, 2010.

SHAPIRO Michael J., "Textualizing Global Politics", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989.

SMITH Steve, "Positivism and Beyond", Ken Booth, et al. (ed.), *International Theory: Positivism and Beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

STRAUMANN Benjamin, "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution", *Constellations*, Vol. 15, No. 2, 2008.

TESCHKE Benno, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, London, Verso, 2003.

THOMPSON Andrew C., "After Westphalia: Remodelling a Religious Foreign Policy", David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648–1713*, Surrey, Ashgate, 2009.

THUCYDIDES, *The History of the Peloponnesian War*, trans. Richard Crawley, New York, Barnes and Noble Classics, 2006.

TICKNER Arlene, "Seeing IR Differently: Notes from the Third World", *Millennium: Journal of International Studies,* Vol. 32, No. 2, 2003.

WALKER R. B. J., "The Prince and "the Pauper": Tradition, Modernity, and Practice in the Theory of International Relations", James Der Derian, Michael J. Shapiro (ed.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics,* New York, Lexington Books, 1989.

WEINERT Matthew S., *Democratic Sovereignty: Authority, Legitimacy, and State in a Globalizing Age*, Oxon, UCL Press, 2007.

WIGHT Colin, "Inside the Epistemological Cave All Bets are Off", *Journal of International Relations and Development,* Vol. 10, No. 1, 2007.

WIGHT Colin, *Agents, Structures, and International Relations: Politics as Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

WILSON Peter H., *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, New York, Harvard University Press, 2009.

YUNPING Wang, "Are Early Confucians Consequentialists?", *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2005.

http://archive.org/

http://www.edebiyazilar.com



An Outlook on International Relations from Islamic Perspective

Prof. Dr. Saban Calis
Assist. Prof. Dr. Erdem Ozluk

ABSTRACT

This study questions the prevalent position of exclusionist paradigm and the transformation of the notions and practices in International Relations (IR). Despite the efforts of the post-positivists critics, the discipline is still characterized by hegemon and even racist feature of the exclusionist paradigm. IR, as Sajed argued, is mainly perceived as a self-referential Western discipline, and Anglo-Saxon discipline designates its founding texts, its relevant actors, and its main concerns within the jealously guarded boundaries of its own structure. Western-dominated and the self-referential structure of the discipline continues since the establishment of IR discipline after the first quarter of 20th century. This study aimed at shifting the Western focused IR theory by questioning whether generating a non-western particularly Islamic criticisms to the discipline are possible or not.



The Peace of Westphalia which is widely accepted as both a founding myth and milestone in IR is a starting point to understand why IR is still perceived as a Western discipline. The Peace of Westphalia has a great importance to depict both the origins of the basic concepts of IR and general view of the IR studies. Furthermore we try to shed light on the effects of the Enlightenment as a project that has fundamentally changed all the social and political structures. The legacies of the Enlightenment have shaped international relations in many terms. For example assumptions of the mainstream IR theories are based on enlightenment thinking. It is widely accepted that any given set of dichotomies such as subject/object, man/woman, fact/value, domestic/foreign and belief in progress and universalist claims are the legacies of the enlightenment. Although IR discipline has a centennial history, the IR is affected by the legacies of the enlightenment. The dominant positivist tendency in IR studies is a very clear sign of this effect.

From the beginning of 1990's IR studies has tended to flourish in order to escape from the Anglo-Saxon pattern which have highly dominated the IR studies from the very beginning of the early years of the discipline. However it is not possible to argue that all the endeavors that aim to enrich the content and quantity of the IR studies have succeeded in changing the character of the Anglo-Saxon discipline.

This study aims to examine the probability of an alternative Islamic perspective on IR studies and to respond whether there is a new route for IR from Islamic thinking. Therefore basic assumptions of Islam on human, human nature, state, war and cooperation in international relations are emphasized.

Although there has been a relatively richness in IR theory with the contributions of the Post-positivism, it is not easy to argue that Islam or Islamic issues have been sufficiently dealt with in IR studies. Islam which is derived from the word "slm" meaning peace be on you is a religion of peace. Nevertheless it is still common usage to address Islam with the Dar Al-Harb and Jihad. Islam is generally perceived as being irrational, unscientific by the Western intellectuals or scholars while comparing or justifying their own beliefs. Thus we acknowledge that there is a lack of ethical sensitivity and failure to exercise proper judgment in IR studies considering Islam.

To put it clearly with the lexicon of constructivism and post-modernism in IR, the message of Islam is for the entire humankind and, Allah is the God of the entire world and the Prophet Muhammad is a messenger for the whole of human being. Islam unites the entire human race under one banner without any kind of discrimination. All people are descendants of

Adam and Eve and they are all equal in any respect. According to Islam man is not a wolf to man (homo homini lupus). Man and mankind's absolute other is clearly Satan in Islamic thinking. Satan refused to prostrate Adam and defied Allah's command to prostrate. The origins of the earthly struggle and all evil on earth and conflict are based on the truth that Satan refused to man's ascendancy over Satan.

Islam curses Pharaohs, and does not give precedence to any political or institutional forms such as imagined communities like nation or state. Islam also rejects any political or social tools of power which are designed to seize or surrender the humankind.



Взгляд на Международные Отношения в Перспективе Ислама

Профессор Доктор Чалыш Шабан
И.о. Доц. Док. Озлук Эрдем

РЕЗЮМЕ

Данная работа направлена на выяснение причин, в следствие которых в международных отношениях и сопутствующих дисциплинах до сих пор существуют выражения, действия и понятия о разделении, которое не смотря на все усилия позитивистов в настоящий момент является гегемоном современной политики и более того, под влиянием Anghie, приобрело окраску расизма. Не смотря на то, что в первой четверти XX века, когда дисциплина получила определенную суть и границы приобрели завершенность, эта дисциплина для Запада до сих пор является фундаментальной и продолжает свое продвижение. В работе поставлен вопрос о том, возможно ли дать критический обзор «вне западного» мировоззрения и в частности ислама, способных создать новую

дисциплину, даже если отсутствует альтернатива имеющейся дисциплине.

В процессе следствия по данному вопросу мы начали с рассмотрения Вестфальского мира, ставшего генезисом международных отоношений, точнее, превратившегося в «миф об их создании». С точки зрения современного положения международных отношений и понимания того, каким образом появились современный понятия в дисциплине, Вестфальский мир имеет особое значение. Кроме того, частной темой споров стал вопрос о том, какова степень влияния Просвещения, как проекта, внесшего коренные изменения во все социальные и политические структуры, на международные отношения, начиная от их осуществления и заканчивая их восприятием. Далее, мы попытались определить, как «западная» дисциплина понимает мир за своими пределами и какие использует для этого механизмы. И, наконец, мы постарались рассмотреть международные отношения с позиции ислама и как они могли бы развиваться в рамках, очерченных этой религией и мировоззрением.

Исходя из того, что основная суть международных отношений получило начало в эпоху Просвещения, такие диктономии, как объект-субъект, событие-ценность, я-другие, внутренний-внешний, получившие содержание в современной дисциплине, безоговорочно принимают наиболее распространенную веру и мировую идею, которые необходимо продолжать и поддерживать, как наследие эпохи Просвещения. Несмотря на то, что дисциплина имеет вековую историю, до сих пор чувствуется влияние наследия Просвещения. Доказательством этому служит сильное влияние позитивизма на функционирование международных отношений.

С начала 1990-х годов количество сфер, охватываемых дисциплиной, расширилось, кроме того начались разнообразные работы в эпистемиологической области, сумевшей избавиться от англо-саксонского шаблона, некогда господствующего в географическом плане. Работа в области международных отношений, проводимая в различных регионах мира, стала более богатой и обширной, однако эти усилия еще не достигли уровня, способного полностью изменить англо-саксонский характер.

Настоящая работа проводит исследование вопроса, способно ли исламское мировоззрение стать альтернативой в функционировании международных отношениях, хотя бы в качестве нового, критического взгляда на них, нового выхода из имеющейся ситуации. Ислам вносит в международные отношения такие основные принципы, как человек, человеческая природа, государство, война и сотрудничество.



Относительное разнообразие, переживаемое международными отношениями благодаря позитивистам, тем не менее продолжает приписывать исламу «милитаризм», «джихад», формируя соответствующее к нему отношение. Можно сказать, что как только речь заходит об исламе, тут же забываются рационализм, объективная оценка и научный подход, а академии и интеллигенция, попросту игнорируя научную этику и совесть, начинают вести себя по меньшей мере странно.

Если говорить о противостоянии конструктивистов и пост-модернистов в дисциплине международных отношений, то никто из них не может одержать вверх, причем кроме этого они, в отличие от ислама, разделяют людей, давая им классификацию, полностью игнорируя принципы равенства. Ислам всегда оставляет возможность для исключения. Коран, ставший основной точкой столкновения сил, никогда не противопоставляет человека человеку, род роду, народ народу, нацию нации и даже религию религии. Все люди есть потомки Адама и Евы, а потому они равны между собой. И человек человеку – не волк и не кто-либо другой. Если существует такое разделение – то это только происки шайтана. Шайтан восстал против Аллаха, отказавшись поклониться человеку. И в основе всех столкновений в мире, всего зла на самом деле лежит только нежелание шайтана принять человека выше себя. А потому как мы говорили выше, поклонение человека человеку есть заблуждение, порожденное шайтаном.

Ислам в свое время противостоял поклонению фараонам и другим правителям, объявлявшим себя богами либо детьми богов, противостоял преклонению перед организациями в виде церкви, иллюзиям в виде нации, закрытым структурам в виде государства. Ислам не освящал общественных и политических форматов, построенных господствующими силами, обманом и силой овладевших властью. Ислам в этой области не дает приоритета ни одной политической форме, открыто отвергая любую власть, способную стать средством захвата, передачи и унижения человека. В Коране основная проблематика общественных и политических форматов завязана на «человеке». В Коране отсутствует проблема с общественной либо политической формой, где человек превозносится как «человек», а потому и отсутствует и форма, где человеком пренебрегают как «человеком». В истории исламского мира могут быть примеры, противоречащие этому, но это – история, а не Коран.



İslâm Bilim Tarihinde Duraklamanın Başlangıcı ve Yaratıcılığın Son Bulmasının Nedenleri*

Prof. Dr. Fuat Sezgin

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt am Main

ÖZET

İslam'ın yayılması sürecinde diğer kültürlerden miras alınan bilgiler, tecrübeler, teoriler ve aletler yeni kültür dairesinde sadece kullanılmaya veya geliştirilmeye devam edilmedi; ayrıca buluşlar ve yeni bilgi alanlarının yaratılmasıyla çok büyük bir şekilde genişletildi ve önemli bir yüksekliğe eriştirildi. Bu zaman zarfında geçmiş veya komşu kültürlerin bilim mirasları kararlı, yoğun, devlet tarafından desteklenen ve din tarafından da teşvik edilen bir şekilde alınmış, yaratıcı ortam zenginleşmeye başlamıştı. Ancak 16. yüzyılın ortasında bu yaratıcılık gevşemeye başladı

* Bu yazı, Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt 1, çev. Abdurrahman Aliy, Eckhard Neubauer'in katkılarıyla, Yay. Haz. Hayri Kaplan, Abdurrahman Aliy, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Türkiye Bilimler Akademisi, 2007, s. 168-179'da yayımlanmıştır.

ve 16. yüzyıldan 17. yüzyıla geçiş döneminde, az sayıdaki istisnalar bir yana, duraklamaya dönüşme kendini gösterdi.

Arap-İslâm kültüründe bilimlerin hızlı, geniş ve köklü gelişimi üzerinde birçok faktör rol oynamıştır ve bu faktörler sadece kısa bir zaman dilimi için değil, aksine yüzlerce yıl etkili olarak kalmışlardır. Sık sık, genelde dinin, özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir davranıştır. Bu tür düşüncelerde, Arap-İslâm bilimlerinin bilinen gelişiminin yüzlerce yıl boyunca sürekli ilerlediği ve yaratıcılığın 16. Yüzyıla kadar gevşemediği göz ardı edilmektedir. Bunun tam aksine, Aristoteles yüzlerce yıl "ilk üstad" (*el-muʿallim el-evvel*) olarak isimlendirilirken ve Arşimed, Galen, Apollonios gibi büyük Yunan bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (*el-fāḍıl* gibi) teoloji yönünden hiç bir reaksiyon gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Ancak bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi Yunan üstatlarını eleştirmekten alıkoyduğu anlamına gelmemektedir. Belirli bir eleştiri etiği içinde eleştiri her hâlükârda olmuştur. Mesela üç Mūsā kardeş (Benū Mūsā, 3./9. yüzyılın ilk yarısı) Pergeli Apollonios'un konik kesitlere ilişkin kitabının bazı bölümlerini tashih etmişler, kanıtlar, önermeler ve teoremlerle donatmışlardır. Yaklaşık 150 yıl sonra büyük matematikçi ve astronom Ebū Naṣr b. ʿIrāḳ, Benū Mūsā'nın bazı durumlarda hata yaptıklarına işaret ederek Apollonios'u savunmuştur. İkinci örnek İbn el-Heysem'in Ptoleme kritiğidir. Bu eleştirisinde İbn el-Heysem, Ptoleme'yi yanlışlığı belli olan gezegenler sistemi modelini kurtarmak için bile bile hata yapmayı göze almakla suçlamaktadır: Üçüncü örnek olarak matematikçi İbn Ṣalāḥ'ın tutumu dile getirilmelidir. O, Arap öncülerinin Yunan bilginlere yönelttikleri eleştirileri sistematik bir şekilde izlemiş, haklı olup olmadıklarını tekrar kontrol etmiş ve çoğu kere Yunan bilginleri, kendi öncülerinin eleştirileri karşısında savunmuştur.

Ancak dünya politikasında ve bilimlerde Müslümanların öncülük rolü bakımından en yıkıcı sonuç, 11. yüzyılın ikinci yarısında Portekiz'in ve Toledo dâhil İspanya'nın çok önemli bir bölümünün kaybedilmesiydi. Müslümanların İslâm dünyasının batısındaki politik varlıkları Granada'nın 897/1492 yılında düşmesine kadar gittikçe azalıyordu. Bu en son kayıptan sonra, İber Yarımadası, Müslümanların yüzyıllar boyunca, içlerinde büyük başarılar gerçekleştirdiği bilim merkezleriyle birlikte artık İslâm dünyasına değil, Batı dünyasına ait bulunacaktı. Bununla ilgili bir gerçeğe dikkat çekmek gerekir ki, Arap-İslâm dünyasına uzun süren aidiyeti sonrasında İspanya ve Portekiz'in hem politik hem de bilimsel bakımdan dünya sahnesinde ele aldıkları önderliği, Arap İslâm dünyasında da bir güç kaymasının gerçekleştiği aynı 17. yüzyılın başlangıcında Batı ve Orta Avrupa ülkelerine devretmek zorunda kalmış olmalarıdır.



Avrupalıların sahip oldukları avantaj, kitap basım tekniğinin 15. yüzyılda gelişimiyle daha da büyümüştür. Teknik çizimleri baskı mamulü olarak çoğaltılabilme imkânına sahip olmalarıyla, sonunda makine üretimi ve endüstriyel gelişim uygun koşullara kavuşmuştur. Leonardo da Vinci, Georgius Agricola, Agostino Ramelli vb. kimselerin, Arap kaynaklarla bağlantıları besbelli olan fantezi dolu çizimlerini düşünecek olursak, bu çizimler kitap baskısı sayesinde çok geniş bir yayılma alanı bulabilirken, İslâm dünyasında teknik kitapların el yazmalarındaki resimlerin yerleri çoğu sefer uygun kişiler tarafından yerine getirilmesi amacıyla boş bırakılmıştır. Muhtemelen, kitap basım tekniği daha erken dönemde alınmış olsaydı, İslâm dünyasında yaratıcılığın şiddetle azalmasının bir süre önüne geçilebilirdi.

Her hâlükârda, bu fenomene büyük kültürlerin ve medeniyetlerin kaderleri açısından bakmalıyız. Bu medeniyetler, zamanı geldiğinde bulundukları konumu, yükselişlerini kendilerinin hazırladığı ardılı olan medeniyete vermek zorundadır. Ayrıca, tarihçinin bu olguyu aydınlatma denemesinde, sebepleri ilintilerle karıştırma durumuna düşmüş olması pek nadir bir şey değildir. Bizim sebepleri aydınlatma denememizin sonucu açısından, savaşların ve yeni deniz yolları "keşfi"nin birlikte etkisinin yol açtığı İslâm dünyasındaki ekonomik ve politik zayıflık, bilimlerde duraklamanın ana sebebi olarak görünüyor. Bilimlerin, yaklaşık 800 yıl boyunca kalkınma halinde olduğu İslâm dünyasında gücünü kaybetmiş olmaları ve yaklaşık 500 yıl önce ulaşma yolu buldukları Avrupa'da etkilerine devam edebilmeleri ve burada iklimsel ve ekonomik koşulların yaratıcılığın süreğen şekilde devam ettirilebilmesinde daha elverişli olduğu görüşü gerçeğe çok da ters değildir. Yarıçapı sürekli genişleyen bu en yeni kültür dairesinde, öncülerden alınan bilimsel miras büyük bir hızla gelişmeye devam ediyor. Bu durum karşısında bilim tarihçisinin görevi özellikle zordur; bir yandan geçmişin öneminin hatırlanmasını ayakta tutmak, diğer yandan da gerçeğe karşı adil olamayan yaygın tarihî gelişim tablosunu revizyona tabi tutmak ve düzeltmek.

GİRİŞ

İslâm kültür dünyası, 7. yüzyılın başlarında dünya tarihi sahnesine birden bire çıktı, geçmiş veya komşu kültürlerin bilim miraslarının kararlı, yoğun, devlet tarafından desteklenen ve din tarafından rahatsız edilmemiş olması şöyle dursun, aksine teşvik edilmiş resepsiyonu temelinde çok hızlı bir şekilde kendi yaratıcılık eşiğine ulaştı. Diğer kültürlerden miras alınan bilgiler, tecrübeler, teoriler ve aletler yeni kültür dairesinde sadece kullanılmaya veya geliştirilmeye devam edilmedi; ayrıca buluşlar ve yeni bilgi alanlarının yaratılmasıyla çok büyük bir şekilde genişletildi ve önemli bir yüksekliğe eriştirildi. Ancak şu tarihi gerçek de elbette dikkate alınmalıdır: 16. yüzyılın ortasında yaratıcılık gevşemeye başladı

ve 16. yüzyıldan 17. yüzyıla geçiş döneminde, az sayıdaki istisnalar bir yana, duraklamaya dönüşme kendini gösterdi. Bilimler alanında bir gelişim kanunu ile ilgili net bir anlayış, kaynakları gizlemek bir yana, âdeta aşırı hassasiyetle tam olarak alıntılama alışkanlığı, adil bir eleştiri etiği, deneyin bilimsel çalışmalarda sistematik olarak kullanılan bir yardımcı araç olarak kullanılması, bilimsel terminolojiler yaratma ve olanı genişletme çabası, teori ile pratik arasında denge prensibine riayet ve İslâm döneminde doğan rasathaneler yardımıyla uzun yıllar süren astronomik gözlem – bütün bunlar, Arap-İslâm kültür dünyasındaki bilginliğin karakteristik özellikleriydi. Üniversitelerin kurulmasıyla bu karakteristik özellikler ve prensipler kendileri için besleyici en asil yerleri buldu.

Önceki ikinci bölümde, Arap-İslâm bilimlerinin, Yunanca kitapların Arapça tercüme ve çalışmalarının İspanya dışı Avrupa'daki resepsiyon ve özümsenme akımının ana hatları gösterildi. Bu süreç bizim bildiğimiz kadarıyla 10. yüzyılın ikinci yarısında başladı ve yaklaşık 500 yıl sürdü. Avrupa'nın yaratıcı evresinin başlangıcı 16. yüzyılın başlarında görünüyor ve burada bilimler tarihindeki önderlik rolü de yaklaşık bir yüzyıl sonra gerçekleşti.

Okuma yoluyla veya Arap-İslâm kültür çevresinin başarılı işlerine dair kulaktan dolma bilgi sahibi ilgili birisinin, bir arabiste veya bilim tarihçisine, bu kültürün duraklama sebepleri hakkında soru sormasına sık sık rastlanır. Soru çeşitli şekillerde ifedesini bulur ve şu şekilde de dile getirilebilir: Eğer Müslümanlar bilim tarihinde o denli ileri gitmiş idilerse, niçin bugün bu derece geri kalmış bulunuyorlar? Bu soruyu yanıtlamak için 1956 yılında Bordeaux'da[1] bir sempozyum ve yine aynı yıl Frankfurt'ta[2] konuya ilişkin, yine ağırlıklı olarak bu konuyu merkeze alan bir seminer düzenlendi. Bizi burada ilgilendiren fenomen, her iki toplantıda da çok sayıda arabist ve bir bilim tarihçisi tarafından «déclin culturel», «décadence», «ankylose», «Kulturverfall» ve «Kulturzerfall» [kültürel çöküş, çözülüş] kavramları altında işlendi. Kendi çalışma alanlarında «dekadans»ın [gerilemenin] veya «çöküş»ün sebebini bulmaya çalışan, çok dikkatli ve temkinli bir tutumla bunları açıklamayı amaçlayan farklı disiplin temsilcilerinin orijinal fikirlerle dolu katkılarıyla burada karşılaşıyoruz. Ancak bu kadar çok ve birbirinden bu kadar farklı açıklamaların yapılmış olması, bir okuyucuyu, özellikle konunun yabancısı olan bir okuyucuyu çok derin bir şaşkınlığa düşürebilir. Yaklaşık 50 yıl önce bu konunun tartışılma koşullarının bugüne göre çok daha az elverişli olduğunu düşünmeliyiz. Arap-İslâm bilimlerinin öneminin ve tesirinin ayrıntılı çalışmalarla yaklaşık olarak yeterli seviyede açıklanamamış olması bir yana, yukarıdaki toplantılara katılan bilginler, bugün bizim sahip olduğu-

[1] *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 Juin 1956), organisé par R.Brunschvig et G.E. von Grunebaum, Paris 1957.

[2] *Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge,* ed. G.E. von Grunebaum und Willy Hartner, Franfurt 1960.



muz bazı geniş çaplı araştırmalar ve el kitaplarından mahrumdular. Konunun bu ele alınışının dar çerçevesinde yukarıda bahsi geçen katkılarda dile getirilen açıklamalar ve açıklama denemeleri tartışılmayacak, sadece, katılımcılar arasındaki tek bilim tarihçisi olan Willy Hartner[3] tarafından yapılan bir mülahaza ele alınacaktır. "İlerleme ve gerilemenin dönemli aşamalarını" ana hatlarıyla tasvir ettikten sonra Hartner şöyle demektedir: «George Sarton sık sık "Arap kültürü mucizesi"nden bahsetmiş ve bu ifadeyle, bu kültürün ilerleme sebeplerini göstermedeki zorluğa veya hatta imkânsızlığa işaret etmiştir. Gerçekten ben de bu soruya aydınlatıcı hiçbir yanıt verememekteyim». Hartner'in bu anlaşılabilir ihtiyatına karşın ben, Arap-İslâm bilimlerinin tarihiyle uğraşım sırasında öğrendiğim faktörleri burada sıralamak cüretkarlığını göstermekten kaçınmıyorum:

1) İslâm'ın erken döneminde Araplar manevî uyanış havasına ve zaferlerden doğan güvenlerine paralel olarak güçlü bir bilgi susamışlığıyla doluydular; böylelikle öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler.

2) Bu şuuru yansıtan yeni din, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etti.

3) Emevi, Abbasi hanedanları ve diğer devlet adamları bilimleri birçok yönden desteklediler.

4) Diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına karşı, memleketlerinin fethedilmesi sonrasında Müslümanlar tarafından iyi davranıldı, değer verildi ve onların yeni topluma katılmasını sağladılar.

5) Daha birinci yüzyıldan itibaren İslâm toplumunda, Avrupa'nın Ortaçağ'da ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler sadece kitaplardan değil, bunun yanı sıra doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla bilgiler edindiler. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırıyor, böylece güvenilir bir bilginin garantisi oluyordu.

6) Doğa bilimleri ve felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, teolojik değil, dünyevi bir anlayışla yapıldı ve sürdürüldü. Bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde Arap-İslâm kültür dairesinin çoğu bilim adamının baş adları meslek nitelemeleridir, terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi.

7) Daha 1./7. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8. Yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine (*uṣṭuvāne*) [sütun] sahiptiler. Bu eğitim öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler yüksek bir akademik stile tanıklık etmektedirler. Bu büyük camiler, 5./11. yüzyılda

[3] *Quand et comment s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?, Classicisme* et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam içerisinde, *A.g.e.*, 319-337, özellikle s. 328.

devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüştüler.

8) Arap yazısının karakteri, Arapçanın kolay ve hızlı yazılmasına imkân tanıyordu ve böylelikle kitaplar çok geniş bir yayılma alanı bulabildi.

9) Hızlı ve köklü bir şekilde gelişen filoloji, bilginlere eserlerinin redaksiyonu ve yabancı dillerle olan ilişkileri için sağlam bir temel sağladı.

10) Yabancı terminolojilerin alınması ve benimsenmesi, tam tanımlama ve bilimsel kesinlik için bakış açısını keskinleştirdi, kendine özgü Arapça terminolojinin ve bilimsel dillerin oluşturulmasına götürdü.

11) Yazılı aktarım, önce Hicretin ilk yüzyılından beri ilerletilen geleneksel papirus endüstrisi ile daha sonra ise Çin'den alınan ve İslâm dünyasında yazı malzemesi olarak geniş bir yaygınlık kazanan kâğıdın üretimi için imalâthaneler kurulmasıyla da ciddî biçimde desteklendi.[4]

12) 4./10. yüzyılda daha iyi ve daha uzun süre kalıcı mürekkebin, bir tür karışım olan isden mamul demir palamutu mürekkebinin (karışımda bulunan ögeler: demir sülfatı, meşe palamutu ekstresi, gummi arabicum/arap zamkı ve su) geliştirilmesi siyah koyu bir yazıyı mümkün kıldı, böylece yazıların zaman içerisinde solmadan veya kahverengileşmeden daha uzun süreli kalıcılığı sağlandı[5].

Tam hakkıyla iddia edebiliriz ki Arap-İslâm kültüründe bilimlerin hızlı, geniş ve köklü gelişimi üzerinde bütün bu faktörler hep birlikte rol oynamıştır ve bu faktörler sadece kısa bir zaman dilimi için değil, aksine yüzlerce yıl etkili olarak kalmışlardır. Sık sık, genelde dinin, özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir davranıştır. Bu tür düşüncelerde, Arap-İslâm bilimlerinin bilinen gelişiminin yüzlerce yıl boyunca sürekli ilerlediği ve yaratıcılığın 16. Yüzyıla kadar gevşemediğini göz ardı edilmektedir. Bunun tam aksine, Aristoteles yüzlerce yıl "ilk üstad" (*el-muʿallim el-evvel*) olarak isimlendirilirken ve Arşimed, Galen, Apollonios gibi büyük Yunan bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (*el-fāḍıl* gibi) teoloji yönünden hiç bir reaksiyon gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Elbette bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi Yunan üstadlarını eleştirmekten alıkoyduğu anlamında alınmamalıdır. Eleştiri her halükarda ol-

[4] Bu görüşe karşı, son yıllarda asıl alanı arabistik olmayan, Arap-İslâm kültür çevresine belirli bir küçümsemeyle yaklaşan bazı kimselerde bir eğilim görünmektedir: Buna göre, Araplar kâğıdı İtalya'dan ithal etmek zorundaymışlar. Bu görüşün arkasında, Arapların bilimler tarihindeki yaratıcılıklarına ve Avrupa'daki bilimsel ilerlemeye etkilerinin olduğuna inanmamak yatmaktadır.

[5] Bu bilgiyi sayın Dr. Armin Schopen'e borçluyum. Onun, Arap mürekkebine dair yürüttüğü uzun yıllar süren araştırması bitmek üzere bulunuyor.



muştur, fakat belirli bir eleştiri etiği içinde. Eleştiri adaletsiz, ölçüsüz veya keyfi olamazdı. Burada şu üç örnek durumu daha belirginleştirir:

İlk örnek üç Mūsā kardeşle (Benū Mūsā, 3./9. yüzyılın ilk yarısı) ilgilidir. Bunlar Pergeli Apollonios'un konik kesitlere ilişkin kitabının bazı bölümlerini tashih etmişler, kanıtlar, önermeler ve teoremlerle donatmışlardır. Yaklaşık 150 yıl sonra büyük matematikçi ve astronom Ebū Naṣr b. ʿIrāḳ, Benū Mūsā'nın bazı durumlarda hata yaptıklarına işaret ederek Apollonios'u savunmuştur[6].

İkinci örnek İbn el-Heysem'in Ptoleme kritiğidir. Bu eleştirisinde İbn el-Heysem, Ptoleme'yi yanlışlığı belli olan gezegenler sistemi modelini kurtarmak için bile bile hata yapmayı göze almakla suçlamaktadır: «İleri sürdüğümüz bu yerler, bizim *Almagest*'te rastladığımız, onun açıktan açığa çelişkiye düştüğü noktalardır. Bunların bir kısmı mazur görülebilir, ama bir kısmı da var ki özür kabul edemez cinstendir. Bir kısmı her beşerin başına gelebilecek yanılmalardandır, mazur görülebilirler, ama bundan başka öyle yerler vardır ki, oralarda Ptoleme bile bile hata yapıyor, mesela beş gezegen için sunduğu modellerde olduğu gibi bunlar mazur görülemezler»[7].

Üçüncü örnek olarak matematikçi İbn Ṣalāḥ'ın tutumu dile getirilmelidir. O, Arap öncülerinin Yunan bilginlere yönelttikleri eleştirileri sistematik bir şekilde izlemiş, haklı olup olmadıklarını tekrar kontrol etmiş ve çoğu kere Yunan bilginleri, kendi öncülerinin eleştirileri karşısında savunmuştur.

Elbette, Arap yazınını iyi bilen bir okuyucunun Ebū Ḥāmid el-Ġazzālī (ö. 505/1111)'nin Yunan ve el-Fārābī, İbn Sīnā da dahil olmak üzere Arap filozofların bazı görüşlerini çürütmeye yönelik *Tehāfut el-Felāsife* isimli eserini hatırlaması düşünülebilir. Bu çürütmelerde, köklü bir felsefe eğitimi sonrasında ortodoks bir teologda doğan şüphe ifadesini bulmaktadır. Her ne kadar el-Ġazzālī bu konuda çok aşırı bir tepki göstermişse de kendini sövgülerden uzak tutmuştur, ayrıca bu her şeyden önce bireysel bir reaksiyondu, kurumsal değil. Paris Üniversitesi'nin yaptığına benzer İbn Rüşd'e karşı resmi bir savaş açma ve mahkûm etme veya[8] Papa III. Innozenz'in 1209 yılındaki Aristoteles'i yasaklaması[9] gibi tutumlar İslâm dünyasında düşünülemezdi.

Hıristiyan ve Yahudi bilginlerin Emeviler ve erken Abbasiler döneminde mazhar oldukları özgürlüğün, kadirşinaslığın ve bilimsel gelişime katkılarının, sonraki yüzyıllarda da bozulmadan devam etmiş olduğuna işaret etmemiz belki de faydasız değildir. Buna ilaveten onlar, Cordoba'da hüküm süren Muvahhidiler döneminde kısa bir süre devam eden hoşgörüsüzlük bir kenara bırakılacak

---

6 Bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 6, s. 137.

7 İbn el-Heysem, *eş-Şukūk ʿalā Baṭlamiyūs*, Kahire 1971; bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 6, s. 86.

8 Schipperges, H.: *Die Assimilation der arabischen Medizin*, *A.g.e.*, s. 136.

9 *A.g.e.*, s. 66, 136, 160.

olursa, devlet kademelerinde önemli görevler üstlenmişler, İran'dan Endülüs'e rahat hareket edebilmişler ve mesleklerini istedikleri yerde icra edebilmişlerdir. (Avrupalıların Saladin dedikleri) Sultan el-Melik en-Nāṣır Ṣalāḥaddīn'in ve oğlu el-Melik el-Efḍal'in özel doktoru, meşhur Yahudi hekim ve filozof İbn Meymūn (Maimonides, ö. 601/1204) idi[10]. 6./12. yüzyılın ortalarından aktarılan bir rivayete göre[11], o dönemde Bağdat'ta Hibetallāh adında üç büyük hekim bulunmaktaydı: Hıristiyan Hibetallāh b. Ṣāʿid İbn et-Tilmiz, Yahudi Ebū el-Berekāt Hibetallāh b. Malkā ve Müslüman Hibetallāh b. el- Hüseyn el-İṣfehānī. Bunlar arasında, el- ʿAḍudī hastanesinin direktörü ve Hıristiyan cemaatin başkanı olan Hıristiyan Hibetallāh, Halife el-Mustaḍīʾ (dönemi: 566-575/1170-1180) tarafından baştabipliğe getirilmiş ve Bağdat civarındaki hekimlerin mesleki yeterlilik sınavlarını yapmakla görevlendirilmişti[12]. Arap-İslâm kültürü için, Müslüman bir tıp tarihçisi olan İbn Ebī Uṣaybiʿa gibi, Hıristiyan bir tarihçi olan İbn el-ʿİbrī'nin de, 7./13. yüzyılda farklı dinlere mensup bu üç hekim hakkında ayrım yapmaksızın büyük bir kabul ve hürmetle yazmış olmaları, alışılmadık bir durum değildir. İslâm dünyasında hâkim olan tolerans atmosferinin kültür tarihi bakımından önemi, 1241 yılında Avrupa'da bir Hıristiyan'ın Yahudi bir hekim tarafından tedavi edildiğinde, aforoz edilebilmiş olması göz önünde bulundurulursa daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar[13].

Yukarıdaki açıklamalar ve örnekler, İslâm'ın, gerilemenin veya Arap-İslâm kültüründe yaratıcı bilimsel faaliyetlerin duraksamasının ve sona ermesinin ana sebebi olamayacağı yönündeki kanaatimi destekleme gayesini güdüyor. Kanaatimce, gelişme süreci bir kere kendi dinamiğini geliştirmiş ve uygun koşullar altında yolunu bulmuş ise din, bir kültür dairesinde bilimlerin ilerlemesini ciddi anlamda çok zor tehdit edebilir.

Her şeyden önce, Arap-İslâm bilimlerinin tercümeler sayesinde ve 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel, teknik aletler ve araçlar yoluyla Arap İspanya üzerinden Avrupa'ya ulaşmaya başlamıştır. Yaklaşık bir yüzyıl sonra Avrupa'ya Sicilya ve Güney İtalya üzerinden geçen ikinci bir yol açılmıştır. Avrupalılar'ın 11. yüzyılın sonundan kısa bir süre önce İslâm dünyası ile savaşmaya karar vermeleri çok büyük bir önem taşıyor. Haçlı seferleri adı altında bilinen sekiz savaş, 1095 yılından 1291 yılına kadar sürmüştür. Bazen zafer bazen de yenilgi ile sonuçlanan bu savaşlarda Avrupalılar gerçek anlamda hep kazanan ve kârlı çıkan gruptu. Savaşlar İslâm dünyasını sadece ekonomik açıdan zayıflatmakla kalmıyor, aynı zamanda bilimsel ilerlemenin akışını da zedeliyordu ve Filistin'de bazı bölgelerin işgaliyle -ki bu, İslâm dünyasının merkezine kama

---

10 Bkz. İbn Ebī Uṣaybiʿa: *ʿUyūn al-Anbāʾ*, Cilt 2, s. 117.

11 İbn el-ʿİbrī: *Taʾrīḫ Muḫtaṣar ed-Duvel, A.g.e.*, s. 363-364.

12 Bkz. Meyerhof, Max: *Ibn al-Tilmīdh, Encyclopaedia of Islam*, New Edition Bd. 3, Leiden ve Londra 1979, s. 956-957.

13 Bkz. Schipperges, H.: *Die Assimilation der arabischen Medizin*, *A.g.e.*, s. 128.



saplamak gibi bir şeydi- ulaşılan yeni başarıların ve kitapların yayılma işini zorlaştırıyordu. Bugünkü bilgi seviyemize dayanarak diyebiliriz ki o dönemde Müslümanlar hem teknikte hem de bilimlerde işgalcilerden çok çok ileri bir seviyede bulunuyorlardı. İşgalciler burada karşılaştıkları seviyede, eşdeğer herhangi yeni bir şey verebilecek durumda değillerdi. Müslümanlar özellikle, savunma gayesinde kanatlanmış olarak, silah geliştirmede önemli başarılar sağlamış görünüyorlar; meselâ çarklı büyük tatar oku, dengeli mancınık, ateşli el silahları, el bombaları ve ayrıca çelik yay kullanılması vb. gibi. Yalnız uzun vadeli bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, silah tekniğindeki bu gelişmeler, mucitlerinden çok Haçlılar'ın memleketlerinde onların daha çok işine yarıyor ve onlardan faydalanılıyordu. Savaş tekniğindeki bütün bu yenilikler yaklaşık 50 yıllık bir zaman diliminde Avrupa'da yeniden ortaya çıkıyordu. Bu silahlara ve onların kullanım ve imal bilgilerine Avrupa'da ilk önce Haçlılar yoluyla ulaşıldığından hiçbir kuşkuya yer olmasagerek. İslâm dünyası merkezinin bir bölgesinin savaş ve işgal altında acı çektiği sıralarda, 613/1216 yılında doğu bölgeleri Moğollar tarafından işgal edilmeye başlandı. İran'a yaklaşık yedi yıl boyunca süren Moğol saldırıları sırasında -ki bu, 628/1231 yılında ülkenin çok büyük bir bölümünün istilasıyla son bulmuştu– yerel birçok kültür ve bilim merkezi tahrip edilmişti. İslâm dünyasının merkez bölgeleri 656/1258 yılında Bağdat'ın Cengiz Han'ın oğlu Hülagu tarafından alınmasında ve Suriye'nin diğer bölgelerinin fethiyle başka tahripler yaşamıştı. Konstantinopel'in fethiyle (857/1453) Osmanlılar İslâm dünyasının büyük bir bölümünde önderliği ele geçirdiler. Bütün genişleme girişimlerinde Osmanlılar, devletleri içerisinde eğitim ve bilime özen göstermeyi ihmal etmediler ve burada 16. yüzyılın bitimine kadar bilimsel yaratıcılık eksik olmadı. Bununla beraber Osmanlılar, Portekizler ve İspanyollar'ın başarılarıyla ortaya çıkan yeni durum karşısında nihai bakımdan rahatsız edilecek ve kaybedecek tarafı teşkil ediyordu. Dünya politikasında ve bilimlerde Müslümanların öncülük rolü bakımından en yıkıcı sonuç, 11. yüzyılın ikinci yarısında Portekiz'in ve Toledo dahil İspanya'nın çok önemli bir bölümünün kaybedilmesiydi. Müslümanların İslâm dünyasının batısındaki politik varlıkları Granada'nın 897/1492 yılında düşmesine kadar gittikçe azalıyordu. Bu en son kayıptan sonra, İber Yarımadası, Müslümanların yüzyıllar boyunca, içlerinde büyük başarılar gerçekleştirdiği bilim merkezleriyle birlikte artık İslâm dünyasına değil, Batı dünyasına ait bulunacaktı. Bununla ilgili bir gerçeğe dikkat çekmek gerekir ki, Arap-İslâm dünyasına uzun süren aidiyeti sonrasında İspanya ve Portekiz'in hem politik hem de bilimsel bakımdan dünya sahnesinde ele aldıkları önderliği, Arap İslâm dünyasında da bir güç kaymasının gerçekleştiği aynı 17. yüzyılın başlangıcında batı ve orta Avrupa ülkelerine devretmek zorunda kalmış olmalarıdır. İspanyollar tarafından, yüzlerce yıl boyunca Müslümanlardan alınan denizcilik, astronomi ve teknik bilgileri sayesinde gerçekleştirilebilmiş olan Amerika'nın keşfinin dünya çapındaki politik ve ekonomik sonuçları da düşünülmelidir. İspanyollar'ın 15. Yüzyılın sonlarına doğru beşinci kıtayı keşfedebilme durumuna gelmelerini Arap-İslâm bilimlerinin Avrupa'daki süreğenliliği

bağlamında anlamalıyız. Böylelikle bu süreğenlik oluşan yeni koşullar altında ilk meyvelerini vermeye başladı. Yeryüzünün yuvarlak formuna ve büyüklüğüne ilişkin açık bir tasavvurla Araplar daha 1050 yılından önce, Portekiz'de egemenlik ellerinde iken, çok iyi bildikleri Asya'ya Avrupa'nın batı kıyısından hareketle Büyük Okyanus üzerinden geçerek ulaşmak için cesurca seferlere kalkışmışlardı. Bu girişimler o kadar çok tekrarlanmış olmalıdır ki, Lisbon limanındaki bir cadde *Darb el-Mağrūrīn* (Yanlış yola gidenler sokağı veya maceracılar sokağı) olarak isimlendirilmişti[14]. Herhangi bir kimsenin daha hiçbir ya da yeterli bir pusulanın henüz deniz seferlerinin hizmetine girmemiş bulunduğu bu erken dönemde hedefine ulaşıp ulaşmadığını bilmiyoruz. Arap öncülerinden politik olarak bağımsızlaşan İspanyollar ise kendilerini bunu yapabilecek durumda hissettiler. Gerçi el-Bīrūnī'nin (ö. 440/1048) okyanusun meskûn yeryüzü kütlesini kuşattığına ve bu kütleyi çok uzakta bulunan bir kıta veya meskûn adadan ayırdığına yönelik düşüncesini bilmiyorlardı[15]; fakat Christoph Kolumbus, Arap nautik bilimcilerin Hint Okyanusu'nda geliştirdikleri pusulalara sahip bulunuyordu[16]. Bundan başka, Christoph Kolumbus'a güç veren ve Hindistan'a Güney Afrika rotası üzerinden değil de batı üzerinden ulaşabilme kararını kolaylaştıran iki unsur daha bulunmaktadır. Birincisi, Arapların bir derece için 56⅔ millik yeryüzü ölçümü değerini bilmiş olmasıydı. Fakat buradaki hatası Arap mili ile İtalyan milinin aynı ve her ikisinin de 1525 km.den ibaret olduğunu zannetmesidir. Sonucunda yeryüzünün çevresinin büyüklüğünü gerçekten bir çeyrek daha küçük tasavvur ediyordu[17]. İkinci cesaretlendirici unsur, onun yeryüzünü armut şeklinde tasavvur etmesidir, bunun sonucu olarak da batıdan Hindistan'a giden yol çok kısalıyordu. Bu yanlış tasavvura 19. yüzyılın ilk yarısında meşhur doğa bilimleri araştırıcısı Alexander von Humboldt işaret etmiştir. Amerika'nın keşfi, coğrafya ve denizcilik bilimi açısından çığır açıcı olan ve Joseph-Toussaint Reinaud'un[18] 150 yıl önce dile getirdiği gibi, Müslümanların İber Yarımada'sındaki uzun süren varlıkları olmadan, onların geliştirdikleri denizcilik ve coğrafi bilgiler olmaksızın düşünülemeyecek bir başarıydı.

1492 yılında Araplar Granada ile birlikte sadece İber Yarımadası'ndaki 800 yıllık hâkimiyetlerinin son kalesini kaybetmemiş, bu kayıp aynı zamanda Arap-İslâm dünya gücünün nihai anlamda sonunun başlangıcını duyuran bir çan sesidir. Gerçi Osmanlılar politik olarak egemenliklerini Akdeniz bölgesinin geniş alanlarına, Balkanlar'a, Ukrayna ve Kafkasya ile birlikte Karadeniz bölge-

---

14 Bkz. el-İdrīsī: *Nüzhet el-Müştāḳ*, *A.g.e.*, Cilt 1, s. 548.

15 Bkz. el-Bīrūnī: *Taḥḳīḳ mā li-l-Hind*, ed. E. Sachau, Londra 1887, s. 155-156, İngilizce çerviri E. Sachau, *Alberuni's India*, London 1910, Cilt 1, s. 196; Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 10, s. 253.

16 Bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 10, s. 253.

17 Bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 10, s. 280.

18 *Géographie d'Aboulféda. Traduite de l'arabe en français*. Tome I: *Introduction générale à la géographie des Orientaux*, Paris 1848, s. 444-445; Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 11, s. 161.



sine ve Arap Yarımadası'na kadar Arap ülkelerine ve Kuzey Afrika'ya genişletebilme durumunda idiler. Safeviler de 16. Yüzyılda İran'da saygıdeğer bir politik gücü temsil ediyorlardı. Ve 1526 yılında Hindistan'da kurulan Moğol-İslâm İmparatorluğu çok daha önemli bir politik ve ekonomik güce sahipti. Bu üç büyük İslâm Devleti'nde bilimler de hâlâ yüksek bir seviye göstermekteydiler. Fakat Amerika'nın keşfi ve Portekizler'in Hint Okyanusu'nda belirmeleri yüzünden, İslâm dünyasının yeryüzünün eski meskûn bölgesindeki merkezi coğrafik konumunu yitirmesiyle, mevcut güç ilişkileri daha uzun süre devam edemezdi.

Bu tarihi dönüşümün sebeplerini tam olarak anlayabilmek için, yine 15. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen Portekizler'in Afrika'yı dolanarak Hint Okyanusu'na yaptıkları seferlerin önemini de göz önüne almalıyız. Bütün Avrupalılar arasında, özellikle ülkeleri hemen hemen 400 yıl Arap egemenliği altında bulunan Portekizler'in tam da bu rota üzerinde öncü konumu ele geçirmeleri bu bağlamda çok önemlidir. Eğer bu takdire değer ve başarılı deniz seferleri girişimleri Hindistan'a giden deniz yolunun ve Ümit Burnu'nun *descobrimento* anlamında saf bir Portekiz "keşfi" olarak değerlendirilir ve nitelendirilirse bu bilgi yetersizliğine ve tarihi gerçeğin görmemezlikten gelindiğine tanıklık eder. Herodot bile, Firavun Necho (yaklaşık 596-594 i.ö.)'nun emriyle Finikeliler'in Afrika'yı gemi ile dolaştıklarını rivayet etmektedir[19]. İslâm döneminde sadece Afrika'nın güneyden deniz yoluyla dolaşılması değil, aynı zamanda güney Fas ile Çin arasında da bir ticaret yolunun var olduğu da çok iyi bilinen gerçekliktir[20]. Portekizleri, Afrika'yı dolaşabilmeye ve Hint Okyanusu'nda hakimane bir şekilde seyrüsefer yapmaya muktedir kılan yeni bir denizcilik biliminin kurucusu olarak görmek bilim tarihi bakımından gerçekliğe aykırıdır. Bugün biz, İber Yarımadası'nın batı kıyılarıyla Afrika'nın kuzey batı kıyıları arasındaki Arap egemenliği esnasında, Muvahhidiler'in egemenliğine kadar (1130-1269) devam etmiş düzenli, tam ve canlı bir denizciliğin bulunduğunu gerçekten çok iyi bilmekteyiz[21]. Bu denizcilik bilimi geleneğinde, daha önce kullanılmış deniz rotalarının bilgisiyle ve Arapça haritalara dayanarak Portekizliler ilk Avrupalılar olarak Hindistan'a deniz yoluyla ulaşmışlar ve orada ele geçen Arap deniz kılavuzları, yerinde yapılmış mevcut parça ve genel bakış sağlayan ve mesafe bilgileri de içeren haritalar ve orada gelişiminde çok yüksek bir seviyeye ulaşmış denizcilik bilimi sayesinde yaklaşık bir yüzyıl için liderlik pozisyonunu üstlenmişlerdi.

Gerçi Portekizler ilkin yaklaşık 100 yıl, bütün bilim dallarında Arap-İslâm kültür dünyası karşısında daha geri bir seviyede bulunuyorlardı, fakat kesintisiz devam eden, siyasi, iktisadi ve dini sebeplerle başlamış, aynı zamanda askeri

---

19 Bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 11, s. 349.

20 *A.g.e.*, Cilt 11, s. 384, 389 vd.

21 Bkz. Picard, Christophe: *L'océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris 1997; Bkz. Sezgin, F.: *A.g.e.*, Cilt 11, s. 11-12.

olarak iyi hazırlanmış seferleri onlara çeşitli zaferler kazandırmıştı. Onların yarım yüzyıl süren istilaları esnasında, her zaman zafer elde etmiş olmasalar da, zayıf Arap ve daha sonra onlara yardıma gelen Osmanlı donanmalarını bozguna uğratmışlar, Kızıl Deniz'in, Güney Arabistan'ın, Basra Körfezi'nin, Hindistan'ın ve Malezya Takımadaları'nın kıyı bölgelerini yakıp yıkmışlar veya ele geçirmişler ve de ulaşabildikleri doğa zenginliklerini Portekiz'e getirmişlerdi. 16. yüzyılın ortalarından itibaren Portekizler, yüzlerce yıl İslâm dünyasının sanki bir iç denizi olan Hint Okyanusu'nda egemen konuma gelmişlerdi. Hem Portekizliler'in hem de diğer Avrupalılar'ın bu bölgedeki egemenliğiyle ve Amerika'nın keşfiyle dünyanın politik, ekonomik ve stratejik manzarası Arap-İslâm kültür çevresi aleyhine değişmiş, böylece ortaya çıkan yeni ekonomik ve askeri güç İspanya ve Portekiz'le sınırlı kalmayarak, diğer Avrupa ülkelerine de yaramış ve zamanla ağırlık merkezleri Avrupa içerisinde konumlanmış oluyordu.

İspanyollar ve Portekizliler yoluyla dünya sahnesinde etkili olan devrimler hakkındaki bu açıklamalarla, Arap-İslâm kültür çevresindeki yaratıcılığın duraksama sebeplerine ilişkin düşüncemi bazı somut örneklerle göstermeyi hedefliyorum. Böylece kendimizi, uygarlık tarihinde sık sık tekerrür eden bir tarihi bulguyla karşı karşıya buluyoruz: Kendi döneminde bilimde önder olan bir kültür dünyası yerini, bizzat teşvik ettiği ve eline kendisini vuracak silahları verdiği ardılına vermek zorunda kalmıştır.

Bu tarihi süreci biraz daha somutlaştıracak önemli ve öğretici bir örneği kâğıdın tarihinde görmekteyim: Müslümanlar, kâğıdı diğer kültür çevrelerinden almışlar ve devamlı surette geliştirmişler, Avrupalılara aktarmışlar ve daha sonra onlardan ithal etmek durumuna düşmüşlerdi. Şimdiye kadar yapılan araştırmalar[22] bu gelişimi kapsamlı bir şekilde ortaya koyabilmiştir. İlk olarak, Alfred von Kremer'in 1877 tarihli[23] *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* isimli çalışmasında eski olmasına rağmen ustaca ifade edilmiş, ana hatlarında hâlâ aşılamamış tasvirini aynen almak istiyorum.

İslâm topluluğunun ilk evresinde, diyor, « yazı, posteki, parşömen veya Güney Arabistan'da yapılan, parlaklığı veya inceliği ile ünlü olan deriler üzerine yazılıyordu[24].

---

22 Genel bir bakış için bkz. *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfängen bis 1986 nebst Literatur über die arabischen Länder der Gegenwart*, ed. Fuat Sezgin, Gesine Degener, Carl Ehrig-Eggert, Norbert Löchter, Eckhard Neubauer, Cilt 1-21, Frankfurt 1990 1995, özellikle Cilt 1, s. 287-294, Cilt 6, s. 387-389, ayrıca bkz. şu eserin bibliografyası, Bloom, Jonathan M.: *Paper before print. The history and impact of paper in the Islamic world*, New Haven ve Londra 2001, s. 249-261.

23 Cilt 2, Wien 1877, s. 304 vd.

24 İbn Nedīm: *Fihrist*, *A.g.e.*, s. 40.



Çok kısa bir süre sonra papirus kullanmaya başlanıldı. Zira Araplar, Mısır'ın fethinde, orada daha eski çağdan kalma ve yazma malzemesi olarak kullanılacak papirus bitkisinin işlenmesine özgü çok gelişmiş bir endüstri ile karşılaştılar. Bu endüstri Arap fethi ile sadece bir yüksek kalkınmaya kavuştu, çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, İslâm devleti ve idaresi zenaat ve imalat vergisi tanımıyordu. Bu endüstrinin esas yeri Dimyat bölgesinin sahilinde ve Nil deltasında bulunan Būra kasabasıydı[25]. Burada, tahminen Menzale Gölü yakınında bol bol yetişen papirus bitkisi işleniyor ve satışa çıkarılıyordu. Araplar bu bitkinin eski adını "Fāfir" şeklinde muhafaza ederek, ondan imal edilen ürünü yeni Yunanca'da (İslâm'dan önce) kullanılan "Cárta" anlamında "Ḳirṭās" diye adlandırıyorlardı[26]».

«Bizans bürokrasisinin fazla yazışma sevdasına düşürdüğü Doğu ve hatta Batı Roma İmparatorluğu [Mısır'ın Müslümanlar tarafından alınmasından sonra] üzerine yazı yazılacak malzeme olarak tek kaynağa, Arapların Mısır'daki fabrikalarına muhtaç bulunuyordu, böylece Mısır'da yüksek bir papirus ihracatı oluşmuştu ve satışın ödemesi peşin parayla gerçekleşiyordu[27]. Bununla beraber öyle görünüyor ki, Mısır'da oldukça erken, başka maddelerle yeni bir kâğıt hamuru çeşidi elde etme işi bulunmuştu. Böyle bir tahminde bulunmadan, bu hayli eski bir yazarın bize ilettiği, Abbasi halifesi Muʿtaṣım'ın yeni hükümet merkezi Semerra'ya, devletin her tarafından zanaatçıları ve Mısır'ın kâğıt fabrikasından da (usta) işçi getirdiği hususundaki haberi[28] başka şekilde izah edilemez; zira orada papirus bitkisi hiç yetişmiyordu. Kâğıt sadece başka maddelerden, pamuktan ve ketenden elde edilebiliyordu. Bununla birlikte ketenden kâğıt elde etmeyi Araplar daha geç öğrendiler. Bu sebepten şunu kabulden başka bir çare kalmıyor: Araplar aracılığıyla yayılan pamuk ekimi ile, Mısır'ın kâğıt fabrikalarında papirusu pamukla karıştırmak adeti ortaya çıktı, bununla zamanla sırf pamuktan kâğıt kazanma işi keşfolundu».

«Yalnız 3. yüzyılın başından 4. yüzyılın ortalarına kadar geçen zaman zarfında bu alanda büyük bir değişme kendisini gösterdi. Sadece çok pahalı olan Çin kâğıdı ithali ile yetinilmedi, bilakis Arap Yarımadası'nın kuzeyinde (Tihāme'de) bir yerli kâğıt imali işi başladı[29]». «Bir işgüzar Çinli evvela Abbasi Devleti'nin en uzak kuzey doğu vilayetine ketenden kâğıt imali tekniğini sokmuştu. Daha hicretin 4. yüzyılının ikinci yarısındaki bir kitapta (İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'i) ketenden yapılan birçok kâğıt çeşidinin sayıldığını görüyoruz. Semerkand'da bu

---

25 Bkz. el-Yaʿḳūbī: *Kitāb el-Buldān*, Leiden 1892, s. 338; Fransızca çevirisi Gaston Wiet, *Yaʿkūbī. Les pays*, Kahire 1037, s. 57, 195.

26 Bkz. İbn el-Bayṭar: *el-Cāmiʿ li-Müfredāt el-Edviye ve-l- Aġẕiya*, Kahire 1291, Cilt 1, s. 86-87 (*berdī* maddesi), Cilt 3, s. 155 (*fāfir* maddesi), Cilt 4, s. 17 (*ḳirṭās* maddesi).

27 Bkz. el-Belāḏūrī: *Futūḥ el-Büldān*, Leiden 1866, s. 240.

28 Bkz. el-Yaʿḳūbī: *Kitāb el-Buldān*, *A.g.e.*, s. 264; Gaston Wiet, *Yaʿkūbī. Les pays*, *A.g.e.*, s. 57.

29 İbn Nedîm: *Fihrist*, s. 40, von Kremer şu sözünü ekliyor: «Burada anlaşıldığı gibi, sadece pamuk kâğıdı söz konusu olabilirdi».

yeni endüstri en yüksek ürünlerini verecek hale geldi ve bu şehir birden bire ticaret yolu ile bir zenginlik ve gelişim kazandı, bu arada kâğıt ihracatında çok üstün bir konuma ulaştı. Milli bir edebiyatın çok hızlı gelişmesi ile bilimsel araştırmaya karşı görülen gayretli ilgi gittikçe yükselen bir kâğıt harcaması ile bu branşta ürün ve ticaret baş döndürücü bir gelişme gerçekleşti. Kâğıt fabrikaları her yerde ortaya çıktı; şuna da işaret edilmelidir ki, Doğu'nun keten kâğıdı ile Batı'nın pamuk kâğıdı arasında ortaya çıkan rekabette kazanan taraf sonuncusu oldu. Çünkü bunun maddesi çok ucuz elde edilebiliyordu, böylece öbürünün rekabeti imkansız oluyordu».

«Araplar Mısır'dan hareket ederek adım adım bütün Kuzey Afrika sahillerini, daha sonra İspanya'yı ve en sonunda Sicilya'yı fethettikten sonra papirus ekimi bilgisi, ki bunu Sicilya'ya soktular, pamuk bitkisi, – ki bunu hem İspanya'ya hem de Sicilya'ya ulaştırdılar– ile birlikte kâğıt fabrikacılığını beraberlerinde taşıdılar, bu hem Sicilya hem de İspanya'da çok geniş bir yayılma imkanı buldu[30]. Xativa [Şāṭibe]'nın fabrikaları 12. yüzyılda pamuktan yapılan kâğıt çeşitleri ile büyük bir şöhrete ulaşmıştı, bunlar batı Hıristiyan memleketlerine gönderiliyor, diğer taraftan doğu Avrupa kendi kâğıdını, kuşkusuz pamuk kâğıdı da, Charta Damascena adı altında tanınan doğudan, muhtemelen Şam'dan sağlıyordu.»

«11. ve 12. yüzyıllarda bu Arap imalatı Avrupa'da kullanılan eski parşömeni büyük ölçüde saf dışı etmişti, öyle ki İmparator II. Friedrich kendini 1224 yılında, pamuk kâğıdını daha kısa ömürlü oluşundan ötürü, bazı devlet vesikalarında kullanmayı yasaklamanın zarureti karşısında bulmuştu; sadece fiyat konusu bu gibi yasağı etkisiz kılıyordu. İlk defa 13. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da keten kâğıdı kendini göstermişti, bu herhalde ucuz çeşitlerin maddesini yetiştirmek gayreti ile pamuğa keten maddesini karıştırmak sureti ile kazanılıyordu; belki bu da yine Arapların icadı idi, zira ketencilik onlarda çok yaygın bir şekilde uğraşılan bir işti[31]».

«... Parşömen veya papirus üzerine yazılmış kitaplar her yerde o kadar çok pahalıydı ki, ancak çok küçük bir çerçeve içinde kalıyordu. Araplar, üzerine yazılacak bir ucuz madde imal edip böylece sadece Doğu pazarı için değil, aynı

---

30 el-İdrīsī: *Nüzhet el-Müştāḳ*, Cilt 1, s. 556; Fransızca çevirisi, Jaubert, P.A.: *Géographie d'Édrisi*, Cilt 2, Paris 1840, s. 37.

31 «Bilhassa İspanya'da Bāce bölgesinde, bkz. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳḳarī, *Nefḥ aṭ-Ṭīb min Ġuṣn el-Andalus er-Raṭīb*, Cilt 1, Leiden 1855-1860, s. 100; A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter dem Chalifen*, cilt 2, s. 308.

zamanda Hıristiyan Batı'yı da beslemeleriyle, bilim herkese ulaşılabilir hale gelmişti...[32]»

Sicilya'daki Arap egemenliğinde ortaya çıkan kâğıt üretimine ve 12. yüzyıldaki İspanyol kâğıt ithalatına bağlı olarak 13. yüzyılın başında Kuzey İtalya'da ilk kez düşük kaliteli kâğıt üretme girişimleri oldu, ancak ilk başlarda başarı küçük çaplı kaldı. Fakat daha sonra Ancona civarındaki Fabriona'da, Doğu Akdeniz bölgesinin Arap kâğıt sanatının özelliklerini yansıtan ve muhtemelen Haçlılar tarafından İtalya'ya getirilen yeni bir teknik ortaya çıkınca durum değişti[33]. 13. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey İtalya'da gelişen kâğıt endüstrisi, bu yüzyılın sonuna doğru ihraç yapacak duruma gelmiş, 14. yüzyılda İspanyol rekabetinin üstesinden gelerek Arap pazarını ele geçirmişti. Bu süreçte Venediklilerin ve Cenevizlilerin ticarî becerileri, işbilirlikleri çok önemli bir rol oynamıştır[34]. Uygun fiyatıyla pazara hakim olan İtalyan kâğıdının bize kadar ulaşan eski Arapça yazmalardan tanıdığımız yüksek kaliteye ne zamandan itibaren ulaşmış olduğunu şu anda söyleyebilecek durumda değilim. Eğer bize bu ucuz kâğıtlar yoluyla ulaşmış ve artık kullanılamayacak durumdaki bildiğim birçok kitabı düşünecek olursam, İslâm dünyasında bu kâğıt ithaliyle meydana gelen zararın ne boyutta olduğu anlaşılabilir.

Sorunun özüne gelmek için, Arap-İslâm bilimleri tarihiyle ve [bu bilimlerin] Avrupa'daki resepsiyonu ve özümsenmesiyle uğraşım süresince yaptığım bir gözlemi eklemek istiyorum. Konu şudur: Avrupa'da tekniğin pratik bölümünde, teorik bölümüne göre dikkat çekici ölçüde daha hızlı bir resepsiyon, yaygınlık kazandırma ve resepsiyonu yapılan nesneleri daha ileri seviyede geliştirme yeteneği izlenimini bende uyandırmış bulunuyor.

Bu izlenim, yukarıda anılan ve Latin dünyasında Æquatorium olarak bilinen astronomik araç (s. 20) örneğiyle açıklanabilir. Daha önce belirtildiği gibi, bu araç 4./10 yüzyılın ikinci yarısında astronom ve matematikçi Ebū Caʿfer el-Ḫāzin tarafından icat edilmişti. Endülüs'te Arap astronomlar tarafından imal edilmiş olan örneklerden sonra bu araç, bildiğimiz kadarıyla İspanya dışında ilk defa 1276-1277 yılında Novaralı Campanus tarafından tanıtılmıştır. Bu tarihten itibaren 16. yüzyılın ortasına kadar, birçok şekilleri tedavüle çıkmıştır. Gerçi bunlar her zaman kusursuz değillerdi, fakat Avrupa'da bu alete yönelik ilgiyi

---

[32] von Kremer, A., *A.g.e.*, cilt 2, s. 308; ayrıca bkz. Franz, 308 vd. Ayrıca bkz. Babinger, Franz: *Papierhandel und Papierbereitung in der Levante*, Wochenblatt für Papierfabrikation içerisinde (Biberach) 62/1931/1215-1219 (ayrı basım 12 s.).

[33] Bkz. Bloom, J. M.: *Paper before print*, s. 210-211.

[34] Bkz. *A.g.e.*, s. 212; ayrıca bkz. Irigoin, Jean: *Les origines de la fabrication du papier en Italie*, Papiergeschichte. Zeitschrift der Forschungsstelle Papiergeschichte içerisinde (Mainz), Cilt 13 (No. 5-6, Dezember 1963), s. 62-67; aynı yazar: *Pariers orientaux et papiers occidentaux*, La paléographie grecque et byzantine içerisinde, ed. J. Bompaire und J. Irigoin, Paris CNR S 1977, s. 45-54.

açığa vurmaktadırlar. Diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda da süslemeye, bezemeye ve gereksiz ilâvelere karşı genel olarak aşırı bir temayül dikkati çekmektedir, bu da bu araçları zor ve az kullanışlı yapmaktadır. Avrupalılar bunların matematiksel temellerinde her zaman Arap öncülerinin seviyesine ulaşabilmiş değillerdi ve nadiren onları geçmişlerdi. Fakat konuyla ilgilenenlerin çevresi devamlı olarak genişlemiş ve bu ilgi özel yaratıcılığı teşvik etmiştir. Böylece Avrupalılar teknik alanda İslâm dünyasını teorik alandan daha önce geçmişlerdir. Buna bağlı olarak Avrupalılar'ın perspektif çizimden daha az ürktüğü ve bu konuda Müslümanlardan daha becerikli oldukları görünüyor. Böylelikle bu çizimler teknik içerikli el yazmaların çok geniş bir yayılma alanı bulmalarını sağlamıştır. Avrupalılar'ın sahip oldukları avantaj, kitap basım tekniğinin 15. yüzyılda gelişimiyle daha da büyümüştür. Teknik çizimleri baskı mamülü olarak çoğaltılabilme imkanına sahip olmalarıyla, sonunda makine üretimi ve endüstriyel gelişim uygun koşullara kavuşmuştur. Leonardo da Vinci, Georgius Agricola, Agostino Ramelli vb. kimselerin, Arap kaynaklarla bağlantıları besbelli olan fantazi dolu çizimlerini düşünecek olursak, bu çizimler kitap baskısı sayesinde çok geniş bir yayılma alanı bulabilirken, İslâm dünyasında teknik kitapların el yazmalarındaki resimlerin yerleri çoğu sefer uygun kişiler tarafından yerine getirilmesi amacıyla boş bırakılmıştır. Muhtemelen, kitap basım tekniği daha erken dönemde alınmış olsaydı, İslâm dünyasında yaratıcılığın şiddetle azalmasının bir süre önüne geçilebilirdi.

Her halükarda, bu fenomene büyük kültürlerin ve medeniyetlerin kaderleri açısından bakmalıyız. Bu medeniyetler, zamanı geldiğinde bulundukları konumu, yükselişlerini kendilerinin hazırladığı ardılı olan medeniyete vermek zorundadır. Ayrıca, tarihçinin bu olguyu aydınlatma denemesinde, sebepleri ilintilerle karıştırma durumuna düşmüş olması pek nadir bir şey değildir. Bizim sebepleri aydınlatma denememizin sonucu açısından, savaşların ve yeni deniz yolları "keşfi"nin birlikte etkisinin yol açtığı İslâm dünyasındaki ekonomik ve politik zayıflık, bilimlerde duraklamanın ana sebebi olarak görünüyor. Bilimlerin, yaklaşık 800 yıl boyunca kalkınma halinde olduğu İslâm dünyasında gücünü kaybetmiş olmaları ve yaklaşık 500 yıl önce ulaşma yolu buldukları Avrupa'da etkilerine devam edebilmeleri ve burada iklimsel ve ekonomik koşulların yaratıcılığın süreğen şekilde devam ettirilebilmesinde daha elverişli olduğu görüşü gerçeğe çok da ters değildir. Yarıçapı sürekli genişleyen bu en yeni kültür dairesinde, öncülerden alınan bilimsel miras büyük bir hızla gelişmeye devam ediyor. Bu durum karşısında bilim tarihçisinin görevi özellikle zordur; bir yandan geçmişin öneminin hatırlanmasını ayakta tutmak, diğer yandan da gerçeğe karşı adil olamayan yaygın tarihî gelişim tablosunu revizyona tabi tutmak ve düzeltmek.



KAYNAKLAR

BABINGER, Franz: *Papierhandel und Papierbereitung in der Levante*, Wochenblatt für Papierfabrikation içerisinde (Biberach) 62/1931/1215-1219.

Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfängen bis 1986 nebst Literatur über die arabischen Länder der Gegenwart, Fuat Sezgin (Ed.), Gesine Degener, Carl Ehrig-Eggert, Norbert Löchter, Eckhard Neubauer, Cilt 1-21, Frankfurt 1990, 1995.

BLOOM, Jonathan M., *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven ve Londra 2001.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 Juin 1956), organisé par R. Brunschvig et G.E. von Grunebaum, Paris 1957.

EL-BELĀḎŪRĪ, *Futūḥ el-Buldān,* ed. Michael Jan de Goeje tarafından şu başlık altında yapılmıştır *Liber expugnationis regionum auctore al-Béladsorí,* Leiden, 1866 (Tekrarbasım: Islamic Geography serisi içerisinde Cilt 42).

EL-BĪRŪNĪ, *Taḥḳīḳ mā li-l-Hind*, ed. E. Sachau, Londra 1887. (İngilizce çerviri E. Sachau, *Alberuni's India*, Cilt 1-2, London 1910).

EL-İDRĪSĪ, *Nüzhet el-Müştāḳ fī ḫtirāḳ el-Āfāḳ*, Alessio Bombaci et al. (Ed.), *Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant»*, Neapel ve Rom, 1970-1984, Fransızca çeviri Pierre Amadée Jaubert şu başlıkla *Géographie d' Édrisi* cilt 1-2, Paris 1836-1840 (Tekrarbasım: Islamic Geography serisi içerisinde Cilt 2-3).

EL-MAKKARĪ, Aḥmed b. Muḥammed, *Nefḥ aṭ-Ṭīb min Ġuṣn el-Andalus er-Raṭīb*, Cilt 1, Leiden 1855-1860.

EL-YAʿKŪBĪ, *Kitāb el-Buldān*, Leiden 1892. (Fransızca çevirisi Gaston Wiet, *Yaʿkūbī. Les pays*, Kahire 1037).

Géographie d'Aboulféda. Traduite de l'arabe en français. Tome I, *Introduction générale à la géographie des Orientaux*, Paris 1848.

İBN EBĪ UŞAYBIʿA, *ʿUyūn el-Enbāʾ fī Ṭabaḳāt el-Eṭıbbāʾ*, August Müller (Ed.), 2 cilt, Kahire ve Königsberg, 1299/1882.

İBN EL-BAYTAR, *el-Cāmiʿ li-Müfredāt el-Edviye ve-l- Aġẕiya*, Kahire, 1291.

İBN EL-HEYSEM, *eş-Şukūk ʿalā Baṭlamiyūs*, Kahire 1971.

İBN EL-ʿİBRĪ, *Ebū el-Ferec Barhebraeus: Taʾrīḫ Muḫtaṣar ed-Düvel*, Ṣālḥānī (Ed.), Beyrut, 1890 (Tekrarbasım: Beyrut 1958).

İBN NEDĪM, *Kitāb el-Fihrist*, Gustav Flügel (Ed.), Leipzig, 1872.

IRIGOIN, Jean, *Les origines de la fabrication du papier en Italie*, Papiergeschichte. Zeitschrift der Forschungsstelle Papiergeschichte içerisinde (Mainz), Cilt 13 (No. 5-6, Dezember 1963.

IRIGOIN, Jean, *Pariers orientaux et papiers occidentaux*, La paléographie grecque et byzantine, J. Bompaire und J. Irigoin (Ed.), Paris CNR S, 1977, s. 45-54.

Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge, ed. G.E. von Grunebaum und Willy Hartner, Franfurt 1960.

MEYERHOF, Max*, Ibn al-Tilmīdh, Encyclopaedia of Islam*, New Edition Bd. 3, Leiden ve Londra 1979.

PICARD, Christophe*, L'océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade*, Paris 1997.

SCHIPPERGES, H.*, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964.

SEZGİN, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Cilt 1-9, Leiden, 1967-1984. *Gesamtindices zu Bd. I-IX,* Frankfurt a.M.: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 1995. Cilt 10-12, Frankfurt 2000.

von KREMER, Alfred, *Culturgeschichte des Orients unter dem Chalifen*, 2 cilt, Viyana, 1875-1877.



Beginning of Stagnation and the Causes of Termination of Creativity in History of Islamic Science

Prof. Dr. Fuat Sezgin

ABSTRACT

During the period of spreading out of Islam, the information, experiences, theories and tools inherited from other cultures were not merely used or improved in the new cultural environment but they were also enriched by discoveries and creation of new areas of knowledge and carried to very significant levels. In the course of this time, the heritage of past or neighboring cultures was borrowed in a steady and intense way supported by the state and encouraged by the religion and thus the creative neighboring cultures, science, history or heritage, stable, dense, supported by the state and religion in a way which has been encouraged by the creative environment began to grow richer. However, that creativity began to loosen in the middle of the 16th century, and during the period of transition from the 16th to the 17th century,

except for few exceptions, change towards stagnation began to show itself.

Many factors played a role in the rapid, widespread and fundamental development of science in Arab-Islamic culture, and these factors remained efficient not for a short period of time but on the contrary they remained effective for hundreds of years. It is unfair to often mention about the harmful effects of religion in general and of orthodoxy, theology or Sufism in particular orthodoxy, theology or science of Sufism in particular on science. In such thoughts, the fact that the known development of Arab-Islam sciences progressed continuously for centuries and that creativity had not loosened until the 16th century has been ignored. On the contrary, it must be remembered that no reaction was shown in terms of theology while Aristotle was named for centuries as "first master" (al-muʿallim al-evvel) and while names of such Greek scientists as Archimedes, Galenus and Apollonias were ornamented with adjectives expressing respect (el-fāḍıl. However, this situation does not imply that this respect prevents somebody from criticizing Greek masters. Criticism has existed under all circumstances within a certain criticism ethics. For example, three Musa brothers (Moses Benue, 3./9. the first half of the century), corrected some parts of the writings on conic sections written by Apollonius of Perge and added evidences, propositions and theorems. Almost 150 years later, the great mathematician and astronomer Abu Nashr b. Iraq mentioned that Benue Moses had made some mistakes at certain instances and defended Apollonius. A second example is Ibn al-Haytham's criticism of Ptolemy. In this critism, Ibn al-Haytham blamed Ptolemy for consciously making mistakes to save the apparently wrong model of the planet system. As the third example mathematician Ibn Salah's attitude should be expressed. He observed in a systematic manner the criticisms directed by the Arab pioneers to the Greek scholars, he repeatedly checked whether they were justified, and in many cases he defended the Greek scholars against the criticism of his pioneers.

The most destructive event in terms of the leading role of Muslims in world politics and the sciences was the loss of Portugal and a very important part of Spain including Toledo in the second half of the 11th century. The political presence of Muslims in the west of the Islamic world gradually decreased until the fall of Granada in the 897/1492. After this recent loss, the Iberian Peninsula would belong together with the centers of science in which Muslims performed great achievements for centuries no longer to Islamic world but to the western world. At this point it should be convenient to draw attention to an important fact: After the long-term possession of the leadership by the Arab Islam world, Spain and Portugal had to hand over to the Western and Central European states at the beginning of the 17th century the leadership they possessed



in the world stage in terms of both science and politics, when a shift of power was experienced in the Arab Islam world.

The advantage that Europeans had possessed grew even more in line with the development of book printing technique in the 15th century. Having the possibility to copy by printing the technical drawings, machinery manufacturing and industrial development had eventually reached the appropriate conditions. If we think of drawings by Leonardo da Vinci, Georgius Agricola, Agostino Ramelli etc. which are full of fantasy with obvious relations with Arab resources, we see that these drawings could easily spread to very wide areas and that the drawing spaces were mostly left blank in the technical books in Islam world to be completed by proper persons. Had the book printing technique been taken at an earlier period, the rapid decline of creativity in the Islamic World could have been prevented at least for some time.

In any case, this phenomenon should be looked upon from the viewpoint of the fate of great cultures and civilizations. These civilizations, must hand over the position they occupy when time comes to the civilization the rise of which they had prepared and which would be their successors. In addition, it is not a rare case that the historian confuses the causes with relations in the attempt to shed light on this phenomenon. According to the results of our attempt to enlighten the causes, the economic and political weakness in Islamic World caused by wars and "discovery" of new maritime routes together seems to be the main reason of stagnation in science. The view that sciences lost their power in the Islamic world where they had been developing for 800 years, that they could still continue their effects in Europe where they could reach 500 years ago, and that the climatic and economic conditions are more suitable for creativity to go on does not look much contrary to the fact. The scientific heritage received from the pioneers continues to develop in a very rapid pace in this most recent cultural circle the radius of which steadily expands. The task of scientific historian is especially difficult under these circumstances; He should, on the one hand, sustain remembering the importance of the past, and on the other hand he should revise and fix the common historical development table that could not be so justifying for the truth.



Начало Застоя или Причины Творческой Деградации

Профессор Доктор Сезгин Фуат

РЕЗЮМЕ

Знания, опыт, теории и средства, полученные от других культур в процессе распространения ислама, не только использовались для использования и развития новых культур, но и расширили область их творческого применения в новых открытиях и знаниях. В этот период оставшиеся в наследство знания соседствующих культур были более глубокими, стабильными и плотными, поддерживались религией и государством, расширяя творческую среду. Однако в середине 16 века творческая сущность начала терять актуальность и уже к 17 веку за редким исключением впала в застой.

На активное, широкое и продуктивное развитие знаний арабско-исламской культуры повлияли несколько факторов, которые оставались эффективными не только в тот период, но и во все последующие. Было бы неправильным говорить только о негативном влиянии ортодоксальной религии, теологии и суфизма на развитие науки. Эти



идеи почему-то не принимают во внимание стабильное развитие науки на протяжении столетий и учитывают только застой, начавшийся в 16 веке. Нам же напротив, следует вспомнить отсутствие какой-либо реакции на теологические вопросы таких великих древнегреческих ученых, как Аристотель, Архимед, Гален, Аполлоний. Однако эта ситуации не означает, что необходимо отказаться от критического отношения к древнегреческим мыслителям. То есть критика возможна в любом случае. Например, Аполлоний Пергский исправил несколько канонических разделов в книге о Моисее и его братьях (Потомство Моисея – первая половина 3./9. века), включил свои умозаключения, предложения и теоремы. Через 150 лет знаменитый математик и астроном Абу Наср бин Ирак, указал на некоторые ошибки в «Потомстве Моисея» и объективно защищал Аполлония Второй пример: критика Птолемея Ибн ал-Хайсамом. В своей критике Ибн ал-Хайсам указывал на ошибочность птолемеевской планетарной системы.

Однако в мировой политике и науке наиболее болезненным ударом по лидирующей роли мусульман стала вторая половина 11 века, когда они потеряли очень важную для себя часть Португалии и испанскую провинцию Толедо. Политическое влияние мусульман на западный мир постепенно ослабевало до падения Гранады в 897/1492 году. После этой потери Иберийский полуостров, в течении нескольких веков бывший приютом множества сильных научных центров, перешел в руки западного мира. Следует заметить, что после долгого периода арабско-исламского правления Испания и Португалия заняли лидирующее политическое и научное положение в мире, а в начале 17 века, когда в арабско-исламском мире произошла смена власти, эти позиции были сданы странам западной и центральной Европы.

Особое преимущество Европа получила в 15 веке с изобретением и развитием печатного дела. После того, как появилась возможность размножать технические чертежи, началось бурное развитие индустрии и производства машин. Если представить себе фантастические чертежи Леонардо да Винчи, Георгия Агриколы, Агустино Рамелли и т.д., непосредственно в связи с арабскими источниками, то благодаря печатному делу они получили широкое распространение, тогда как в исламском мире книги были рукописными и место под чертежи оставляли свободным, чтобы их наносили соответствующие специалисты. Возможно, если бы печатное дело пришло в исламский мир раньше, он мог бы избежать такого застоя в творчестве.

В любом случае этот феномен можно наблюдать практически во всех культурах и цивилизациях. Эти цивилизации переживают расцвет, но со временем вынуждены передавать бразды правления следующим цивилизациям. Однако нередко историки, пытающиеся осветить

причины этих событий, впадают в заблуждение. В нашем случае, при освещении указанного события делается вывод, что войны и «открытие» новых морских путей стало причиной экономического и политического ослабления, творческого застоя исламского мира. Исламский мир, находившийся на подъеме в течении 800 лет, потерял силу, что стало причиной расцвета Европы, начавшегося приблизительно 500 лет назад. В новой культуре, постоянно расширяющейся по всему полушарию, наследие, оставшееся от его основателей, продолжает активно развиваться. В такой ситуации историки от науки находятся в очень сложном положении: с одной стороны следует учитывать и представлять все значение прошлого, с другой стороны – постоянно инспектировать и исправлять общую историю, в частности наиболее несправедливые к реальности исторические моменты и факты.



İslâmofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları*

Doç. Dr. İbrahim Kalın
Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Müsteşar Yardımcısı

ÖZET

İslam ve Müslümanlar ile ilgili tahammülsüzlüğü, ayrımcılığı, yersiz korkuları ve ırkçılık fiillerini ifade eden İslâmofobi kelimesi, günümüz dünyasında devamlı duyulan kavram bir haline gelmiştir. İslâm ve çok kültürlülüğün boyunduruk altına alınması, "İslâmofobi" dalgasının yükselmesiyle ilişkilendirilmektedir. Çünkü Avrupa'da ve ABD'deki Müslüman topluluklara karşı mevcut tavırların bir kısım kompleks sorunların bir parçası olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bu noktada çoğulculuğu, çok kültürlülüğü ve Batı toplumlarının geleceğini müzakere etmeden İslâm ve Müslümanların yerini belirlemek kolay değildir. Ayrıca bunun gittikçe daha fazla iç içe geçen bir dünyada, diğer tahammülsüzlük veya ayrımcılık türleri gibi, etrafımızda olanlardan bağımsız değerlendirilmesi de mümkün değildir. Zira din ve modernite arasındaki farklı ilişki modelleri, sadece büyük İslâm Dünyası ile Batı arasında değil, aynı zamanda

* Bu makale yazarın, "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism", John L. Esposito, Ibrahim Kalin (Eds.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Oxford University Press, New York, 2011, s. 3-20'de yayımlanan makalenin çevirisidir.

Batı Toplumları ile Batıda yaşayan Müslüman toplulukları arasında da çekişme konusudur.

Anlamın ve meşrutiyetin çerçevelerinin farklı olması kişisel olarak kuruluşları ve sosyal davranışı belirler. Ancak asıl problem, özellikle seküler ve politik bağlamlarda İslâm ahlakının çerçevesi ve İslâmi kültür davranışını anlamakla ilgili ortaya çıkar. Entelektüel Avrupalı ve Amerikalı çevrelerde somutlaştırılmış bir kültür anlayışı ile insan unsuru arasında ince bir denge olmasına rağmen, "İslâm kültürü" sadece Müslümanların kişisel ve kolektif düşüncelerini ve onların davranışlarını şekillendiren ve onun üzerinde etkili olan değil, aynı zamanda onları belirleyen baskıcı bir güç olarak tanımlanmaktadır. Bu gibi durumlarda, ana kavramlardan birisi olan "kültür", "insan varlığını inkâr eden, insanları kendi kültürleri içinde tanımlayan ve kültürü söylenecek veya yapılacak hemen hemen her şeyin açıklaması olarak görülür. Çok kültürlülük günümüz insanının en çok karşılaştığı hususlardan biridir. Bu noktada Müslüman toplulukları endişelendiren çok kültürlülüğün büyük gerilimlerinden birisi, kültürel dar kafalılık ve normatif eleştiri arasında kalan bir gerilimdir. Eleştirmenler, çok kültürlülüğün evrensel standartları ve değerleri bıraktığını ve ortak bir zemine dayanmadan paralel bir toplum oluşturduğunu veya buna teşvik ettiğini belirtiyorlar. Bu retorik bir konunun ötesine geçmiştir çünkü bu, algıları, eğilimleri ve politikaları belirler.

Çok kültürlülüğün herkese hizmet etmesi için, farklılıkların kabulünün İslâm'dan ve Müslümanlardan esirgenmemesi gerekmektedir. Çoğulculuk, çok kültürlülük ve kozmopolitlik, aralarındaki nüanslarla birlikte herhangi bir evrensel standardın veya değerin bırakılması olarak değerlendirilemez; adalet ve eşitlik konuları, kültürel benzersizlikten bağımsız olarak bir evrensellik derecesine sahiptirler. Kültürel farklılıkları ahlaki bağdaşmazlık noktasında değerlendirmek, genelde Avrupa ve Batı medeniyetlerinin belli bir imgesini devam ettirmek için kültürel muhafazakârlar tarafından bir taktik olarak kullanılmaktadır. Aynı hata siyasi muhalefet ve mukavemet adına Müslüman gruplar tarafından da uygulanmaktadır. İnsan unsuru kültürel kolektiflik içinde takip ederken ve onları birçok yönden şekillendirirken, farklı etnik ve dini topluluklarda ortak ahlaki değerler iç içe geçer.

İslâmofobiyle ilgili bir raporda şu ifadeler yer almaktadır: İslâmofobi "dışlama ve ayırım yapma uygulamalarına neden olan Müslümanlara karşı temelsiz bir korku ve nefreti içinde barındıran genel bir bakış veya bir dünya görüşüne" dayanmaktadır. Bu şekilde geniş terimlerle tarif edilen İslâmofobi politikadan okuldan ve göçten okula ve işyerine kadar bir sürü çekişmeli konuları ihtiva etmektedir.

Konuya çok kutuplu ve çoğulcu bir dünya açısından baktığımızda, çok kutuplu ve çoğulcu bir dünya, standartların veya değerlerin olmadığı bir dün-



ya değildir. Bütün kültürlerin ve milletlerin eşit görüldüğü ve kamu menfaati için tartışıldığı bir toplumdur. Kültürler arasındaki ortak zemini erozyona uğratma ve paralel topluluklar oluşturma riski taşıyan iradesiz birçokkültürlülük değildir. Bunun aksine, başkalarını tanıyarak kendi kendini zenginleştirme hareketidir. Bu hareketler aracılığı ile ırkçılığa, yabancı düşmanlığına, İslâmofobi'ye veya Müslümanlara karşı nefret suçlarına karşı tolerans göstermeyen ya da Yahudilerin, Hıristiyanların ve Batılıların şeytanlaştırılmasına boyun eğmeyen birlikte var olmanın etik kurallarını ve kültürünü besleyebiliriz. Ancak problemin bir parçası, mutlak kendi ve mutlak öteki arasında çatışma yaratmaktadır. Bugün birçok çatışma dili, İslâm'ın adalet, eşitlik, insan hakları ve insan onuru gibi değerlere karşı gibi gösterildiği muhalif bir çerçeveye dayanmaktadır. Buna mukabil Müslümanlar da doğal olarak muhalefet, gecikmiş milliyetçilik veya toplumsal eşsizlik adına bunun tersini yapıyorlar. Bu hususta bir cehaletin var olduğu görülmektedir. Bu cehaletin sorunlu sonuçlarından bir tanesi de, İslâmofobi'nin entelektüeller, halka mal olmuş şahıslar ve politika belirleyiciler tarafından bir sorun olarak görülmemesi olmuştur. Müslüman bireylere ve topluluklarına hakaret etmek, onlara gözdağı vermek, onları tehdit etmek ve bazen onlara şiddet uygulamak, İslâmi aşırılığın ve İslâm kaynaklı terörizmin varoluşsal tehdidine bir reaksiyon olarak açıklanmaktadır. Bu tür gerekçeler, Müslümanlara karşı uygulanan şiddetin bir sebebinin olduğu ve mazur görülebileceği intibasının oluşmasına neden oluyor.

İslâmofobi'nin hem Müslüman-Batı ilişkilerini ilgilendiren hem de çokkültürlülükle ilgili daha geniş bir tartışmayı ilgilendiren iki sonucundan bahsedilebilir:

Birincisi İslâmofobisel davranışlar, Müslümanların içinde yaşadıkların toplumların siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında tam anlamıyla var olmasını engellemektedir. Müslümanlar, kendilerini temsil eden değerlere sahip çıkamamakla suçlanırken, İslâmofobi Müslümanların ikinci ve üçüncü nesilleri arasında sürekli olarak mağduriyet ve marjinalleşme duygusunun oluşmasına neden olmaktadır. Onların kendilerini yabancı, uzak ve istenmeyenler olarak görmelerine neden olmaktadır. Hem algısal olarak hem de fiziksel olarak paralel toplulukların oluşmasına neden olmaktadır ki, bu durumda farklı etnik ve dini toplulukların toplumla dayanışmasının sağlanması gittikçe daha fazla zorlaşmaktadır.

İkincisi, sürekli baskı ve gözdağı Müslümanların özeleştiri yapmalarını engellemektedir. Irkçık ve İslâmofobisel yaklaşımların sebep olduğu saldırılara maruz kalan farklı dini ve siyasi eğilimlere sahip Müslümanlar kendi Müslüman kardeşlerini açık bir şekilde eleştirmekten imtina ediyorlar ve normal şartlarda İslâm ruhuna ters düştükleri gerekçesi ile eleştirecekleri en aşırı ve mantıksız fikirleri bile savunur hale geliyorlar. Modern toplumların çok kültürlü alanının sınırları ve doğası sosyal ve siyasi ku-

rumların çok geniş bir ağında sürekli olarak tartışılmaktadır. Batı toplumları ile Müslüman toplulukları arasındaki fiziksel ve algısal çizgiler, çok katmanlı gerçekler ve çoklu ilişkiler sayesinde belirgin olmayan çizgiler haline gelmiştir. Bu ise kimlik taleplerinden feragat edilmiş veya kimlik taleplerinin inkârı olduğunu göstermez. Bundan ziyade, iddiaları tekilleştiren ve özelleştiren bir şekilde biçimlendiriliyor ve dönüştürülüyorlar. İslâm ve Batı toplumları arasındaki ortak kimlik ve kurumsal alan iç içe geçtikçe, içindeki tüm aktörleri dönüştüren bir süreci ortaya çıkarır. Bu iç içe geçme sürecinin sınırını ve sonuçlarını anladığımız ve kabul ettiğimiz zaman ancak çok kültürlülük ve buna karşılık İslâmofobi üzerinde sağlıklı bir tartışma mümkün olabilir.

GİRİŞ

Jacques Derrida Ekim 2004'te ölmeden birkaç ay önce "Avrupa'daki İslâmi entelektüel yapının yıkılması"[1] çağrısında bulunmuştu. O zamanlar Fransız işgali altına bulunan Cezayir'de doğmuş olan ve bundan dolayı nehrin her iki tarafını görmüş olan Derrida, tarihte Akdeniz'de gerçekleşmiş olan ve Avrupa'ya da uzanmış olan İslâmi unsurların baskısına atıfta bulunuyordu. Yunanlar, Yahudiler ve Araplar, Akdeniz tarihini oluşturan üç prototip olarak görülmesine rağmen, Derrida sadece Avro-Hıristiyan belleğin modern döneme ulaşabildiğini söylemektedir. Tarihteki karmaşıklıklar ele alındığında, çok zikredilen "Yahudi-Hıristiyan" tabiri bile bir isim yanlışlığıdır çünkü bu tabir, Yahudilerin Avrupa ve Akdeniz tarihindeki rolünden ziyade Yahudilerin Hıristiyanlığın kökeni olduğuna atıfta bulunmaktadır. İslâm'ın, tarihin bu özel yapısında hemen hemen hiç rolünün olmaması sürpriz değildir.

Charles Taylor, farklı düzeylerde Derrida'nın endişelerini yansıtırcasına, Batılı devletlerdeki çok kültürlülükle ilgili mevcut tartışmanın İslâm ve Müslümanlar ile ilgili bir tartışma haline geldiğini söylemektedir. Taylor, "müsamahanın belirgin bir şekilde itibarsızlaşmasının tüm sebeplerinin İslâm'ı ilgilendirmesinden ötürü" çok kültürlülüğün şüpheli konuma düştüğünü ve ayrılmaz bir şekilde İslâm ile bağlantılı olduğunu iddia etmektedir.[2] Taylor'un Batı milletleri arasındaki İslâm ve Müslümanlıkla ilgili tartışmaların çok kültürlülük krizine dönüştüğüne dair beyanı en hafif tabirle ürkütücüdür. Ancak İslâm'ın, çok kültürlülük tartışmalarının nereye varacağını belirleyecek kadar kamusal tartışmaların büyük bir parçası haline geldiğini söylemek doğrudur. Fransa Hükümeti'nin başörtünün devlet okullarında yasaklanmasına ilişkin 2004 yılında almış olduğu karar, Avrupa'da İslâm ile ilgili bir konunun daha büyük bir tar-

1 Mustapha Cherif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), p. 38.

2 The Collapse of Tolerance." *The Guardian*, September 17, 2007.



tışmanın çıkmasına nasıl sebep olduğunun güzel bir örneğidir. O zaman medyanın yasaklamaya destek vermek için yaptığı kampanya, kızların devlet okullarında başlarını örtmelerinin ötesine geçmişti. Tartışma, Fransa ve Avrupa'nın 'gerçek ruhu'ndan kadına karşı şiddete, entegrasyona, asimilasyona ve çoğulculuğa kadar her şeyi kapsamıştı.[3] Bu güne kadar Fransa, Almanya ve Türkiye'nin yanı sıra başka yerlerde devam eden başörtüsü ile ilgili tartışmalarda, Avrupa'da popülist ve çok kültür yanlısı politikaların dış sınırları, Müslüman toplulukların "vatandaşlık entegrasyonu" aleyhinde ve lehinde tartışılmış ve müzakere edilmiştir.[4] Çok kültürlülüğe yapılan saldırılar dolaylı olarak İslâm'a ve Müslüman'lara yapılmıştır.

İslâm ve çok kültürlülüğün boyunduruk altına alınması, "İslâmofobi" dalgasının yükselmesi ile doğrulanmaktadır. Bu tabir, İslâm ve Müslümanlar ile ilgili tahammülsüzlüğü, ayrımcılığı, yersiz korkuları ve ırkçılık fiillerini ifade etmektedir. 2007 yılında Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiseri Louise Arbour "Avrupa'da özellikle Müslümanlara karşı yobazlık ve önyargının yaygın olduğunu" söylemiş ve "ülke yönetimlerine bu konuyla mücadele etmeleri konusunda çağrıda bulunmuştu". Senegal'dan Doudou Diene'nin Avrupa'daki Müslümanlara yönelik tahammülsüzlükle ilgili raporuna dayanarak konuşan Arbour, "Eğilimlerinde başkalarına karşı yobazlık, önyargı ve basmakalıplık olduğu söylendiğinde, Avrupalılar şok oluyorlar"[5] diye eklemişti.

2008 Dünya Ekonomi Forumu *İslâm ve Batı: Diyalogun Durumu Üzerine Yıllık Rapor,* Müslümanlar ve Batı milletleri arasında gerilimin yükseldiğini göstermektedir. 2007 yılında 21 ülkede yapılan büyük bir araştırmanın sonucunda hazırlanan rapor, ankete katılanların çoğunluğunun İslâm ve Batı arasındaki ilişkilerin kötüye gittiğine inandığını göstermektedir.[6] Müslümanların büyük çoğunluğu, Batı'nın İslâm'a saygı göstermediğine inanırken, birçok Batılının aksi görüşte olması ve Batılıların İslâm'a saygı duyduğuna inanması çarpıcıdır.[7] Bu, iletişim bozukluğunun ötesinde bir şeydir. Müslüman-Batı ilişkile-

---

3 Cf. John Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Service* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2006).

4 Cf. Valerie Amiraux, "The Headscarf Question: What is really the Issue?" in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy* (Brussels: Center for European Policy Studies, 2007), s.124-143.

5 Reuters, 17 Eylül 2007;

http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSL1789786020070917.

6 *İslâm ve Batı: Diyalogun Durumu Üzerine Yıllık Rapor 2008* (Cenevre, 2008), s. 21.

7 Gallup Dünya Anketine göre "Tüm dünyada Müslümanlar, Batı'nın kendi milletleri ile iyi ilişkiler geliştirmek amacıyla yapması gereken tek şeyin Müslümanlara karşı ılımlı bir bakış açısına sahip olması ve İslâm'a yardımcı olmasıdır". John Esposito and Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007), p. 61'den naklen. Önemli bir Müslüman âlim şunu söylemektedir: "Dünya'daki problemleri

rinde mevcut kavramsal çerçeveler uygulanırken, onları ortak bir zemin bulamamış ve ortak bir ufku paylaşmayan şeklinde tanımlamak mümkündür.

Avrupa'da ve ABD'deki Müslüman topluluklara karşı mevcut tavırların bir kısım kompleks sorunların bir parçası olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Tartışmada İslâm ve Müslümanların belirsiz yerini müzakere etmeden, çoğulculuğu, çok kültürlülüğü ve Batı toplumlarının geleceğini müzakere etmek kolay bir şey değildir. Aynısı İslâm Dünyası için de geçerlidir. Gittikçe daha fazla iç içe geçen bir dünyada, diğer tahammülsüzlük veya ayrımcılık türleri gibi, etrafımızda olanlardan bağımsız değerlendirilemez. İslâmofobi 11 Eylül olayından sonra birden ortaya çıkmış bir şey değildir. 11 Eylül'ün sebep olduğu travma, sadece problemlerin gün yüzüne çıkmasına yardım etmiştir. İslâmofobi, çok kültürlülük ve Müslüman-Batı ilişkileri arasındaki problemli bağlantının 11 Eylülün çok öncesinde ve ABD'nin ötesine dayandığı açık bir şekilde ortadadır.[8]

İslâm, Çok Kültürlülük ve Sebep Olduğu Hoşnutsuzluklar

Bu makalenin ana argümanı basittir, ancak bir yandan çok kültürlülüğe diğer taraftan Müslüman-Batı ilişkilerinin geleceğine dair işaretler ihtiva etmektedir. Mevcut modernite içinde kültürel ve dini kimlikler daha fazla kompleks hale geldiğinden, Batı toplumlarında çok kültürlülük derinlik kazanmış ve kimlik ile sosyal kurumları anlamak için yeni yollar oluşturmuştur. Ancak İslâm ve Müslümanlar ile ilgili yaşanan çatışmada çok kültürlülüğün kendi sınırlarına ulaştığını savunuyorum. Bu çatışma, Avrupa'ya ait olmayan İslâm gibi bir dini barındıramayan Avrupa Aydınlanmasının seküler-liberal idealleri tarafından şekillendirilmekte ve büyük ölçüde onun tarafından belirlenmektedir. 'İslâm'ı Avrupa modernitesinin çok kültürlü (çok kültürlülük yanlısı) dünyanın marjinal bir üyesi haline getiren şey, sekülerleşmeyi modern dünyadaki tek özgürleştirici güç olarak tanımlayan liberal politika sisteminin dar kapsamıdır. Batı modernitesinin seküler çerçevesi içinde, din özelleştirilmiş ve kişisel tercih bir niyette bulunmanın tek temeli ve kişisel faaliyetler için meşrutiyet kaynağı haline gelmiştir. Peter Berger'in ifadesiyle "çıplak insan varlığı düşüncesi, bütün ve rollerin ötesinde, insanın *gerçek varlığı* olarak modernitenin kalbinin ta kendisidir."[9] Son modernitenin seküler bağlamında, dinin özelleşmesi ve sekülerleşmesi Avrupa ve Amerika'nın dini görüşünün şekillenmesi üzerinde etkilidir.

---

gerçekten çözecek olan şey çeşitliliğe saygı duymak, onu gerçekten sevmek, onu zenginliğin ve güzelliğin kaynağı, insane deneyiminin gerekli bir unsuru olarak görmektir." Bkz: Abdallah bin Bayyah, "Shared Values" in *The State We are in: Identity, Terror and the Law of Jihad*, ed. Aftab Ahmad Malik (Bristol, UK: Amal Press, 2006).

8 Bir arka plan analizi için Bkz. Ibrahim Kalin, "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11th" in *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*, ed. Joseph Lumbard (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004), s. 143-187.

9 P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind* (New York: Vintage Books, 1974), p. 213.



Birçok kişinin düşündüğünün aksine bu, Batı'nın Allahsız bir medeniyet olduğunu göstermez. Bunun aksine, Cox'un da belirttiği üzere bu durum, gelenek-sellik sonrası dünyada dindar olmanın yapısının değiştiğini teyit etmektedir.[10] Bu, çoğu durumda modernleşmenin kapsamlı bir sekülerleşmeyi gerektirmediği Müslüman toplumların deneyiminden kesinlikle farklıdır.[11]

Din ve modernite arasındaki farklı ilişki modelleri, sadece büyük İslâm Dünyası ile Batı arasında değil aynı zamanda Batı toplumları ile Batıda yaşayan Müslüman toplulukları arasında da çekişme konusudurlar. Anlamın ve meşruiyetin çerçevelerinin farklı olması kişisel olarak kuruluşları ve sosyal davranışı belirler. Ancak asıl problem, özellikle seküler ve politik bağlamlarda İslâm ahlakının çerçevesini ve İslâmi kültür davranışını anlamakla ilgili ortaya çıkar. Entelektüel Avrupalı ve Amerikalı çevrelerde somutlaştırılmış bir kültür anlayışı ile insan unsuru arasında ince bir denge olmasına rağmen, "İslâm kültürü" sadece Müslümanların kişisel ve kolektif düşüncelerini ve onların davranışlarını şekillendiren ve onun üzerinde etkili olan değil aynı zamanda onları belirleyen baskıcı bir güç olarak tanımlanmaktadır. Bu gibi durumlarda, ana kavramlardan birisi olan "kültür", "insan varlığını inkâr eden, insanları kendi kültürleri içinde tanımlayan ve kültürü söylenecek veya yapılacak hemen hemen her şeyin açıklaması olarak gören" [12]bir yol olarak ele alınmaktadır. Kültür ırkçılığı; farklılıklara veya insan unsuruna hemen hemen hiç yer vermeyen merkezi değerler sistemi tarafından, birleşmiş olarak görülen dini, etnik ve kültürel gruplar ile ilgili yekpare düşünce anlayışından kaynaklanmaktadır. Bazı kültürel davranışların "modern, şehirli, medeni, özgürleştirici ve rasyonel" olarak tanımlanırken başka davranışların "geri, şiddet yanlısı, yobaz, akıl dışı ve gerici" olarak nitelendirildiği zımni veya açık bazı kültür hiyerarşileri tarafından ortaya çıkarılmakta ve devam ettirilmektedir.

Müslüman toplulukları da endişelendiren çok kültürlülüğün büyük gerilimlerinden birisi, kültürel dar kafalılık ve normatif eleştiri arasında kalan bir gerilimdir. Eleştirmenler, çok kültürlülüğün evrensel standartları ve değerleri bıraktığını ve ortak bir zemine dayanmadan paralel bir toplum oluşturduğunu veya buna teşvik ettiğini belirtiyorlar. Bu retorik bir konunun ötesine geçmiştir çünkü bu, algıları, eğilimleri ve politikaları belirler. Örneğin, Batılı olmaya bazı toplumlarda görülen zorla evliliklere çok kültürlülük politikasının bir parçası olarak izin verilmeli mi veya " medeni bir entegrasyonu" teşvik etmek veya ona

---

[10] Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Towards a Postmodern Theology* (New York: Simon and Schuster, 1985).

[11] Daha fazla bilgi için bkz: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) and Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

[12] Anne Philips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007), p. 9.

olanak sağlamak için bu konu bir kurum tarafından mı (örneğin, ulusal veya uluslararası bir kurum) tarafından belirlenmelidir? Son yıllarda Avrupa hükümetleri, hem entegrasyona yol açan ve kabul edilen hem de reddedilen ve yabancılaşmaya yol açan farklı politikalar benimsemişlerdir. Bunun kritik bir sebebi vardır: Hem teoride hem de politika'da kullanılan "kültür" kavramı zemindeki gerçeklere tekabül etmiyor ve genelde Batı milletlerinin seküler liberal varsayımlarını ve eğilimlerini yansıtmaktadır. Müslüman milletlerin Batıya entegre edilmesi için Batı liberalizminin ve laik çok kültürlülüğünün bazı temel varsayımları üzerinde radikal değişikliklerin yapılması gerektiği açıktır.[13] Çok kültürlülüğün herkese hizmet etmesi için, farklılıkların kabulünün İslâm'dan ve Müslümanlardan esirgenmemesi gerekmektedir.

Sosyal farklılık ve çok kültürlülükle ilgili yapılan her tartışmada, entegrasyon, asimilasyon ve sosyal dayanışma mefhumların değiştiği dikkate alınmalıdır. "Eritme potasına" karşı "salata tabağı" modelleri ve etnik ile dini farklılıkları idare etmenin diğer şekillerinin yıllar geçtikçe değişmesi, Avrupa'da, ABD'de ve İslâm dünyasında derin kavramsal ve politik değişimleri göstermektedir. İngiltere Dışişleri Bakanı olan Roy Jenkins, 1966 yılında yaptığı meşhur konuşmasında "herkesi aynı kalıp içine sokarak, herkesi bir kişinin sahip olduğu yanlış yere yerleştirilmiş basmakalıp bir İngiliz görüntüsünün bir sürü karbon kopyaları haline getirecek olan" "eritme potası" modelini reddetmişti. Jenkins, bunun yerine entegrasyonun "dalgalanan bir asimilasyon süreci olarak değil, karşılıklı hoşgörü atmosferi içinde kültürel farklılıkla bir araya gelen eşit fırsatçılık olarak" tanımlamasını teklif etmişti.[14] Çarpıcı olan şey, Jenkins'in zorla asimile etmeyi kınaması ve "eşit fırsatçılık, kültürel farklılık ve karşılıklı hoşgörü"yü övmesi birçok Avrupa hükümeti tarafından paylaşmasına rağmen, bu hükümetlerin farklılıkla ilgili politikaları, her zaman zımni bir kültürel çatışmaya ve gerilime yol açan farklı realiteleri yansıtmıştır. Bunun yanı sıra, 11 Eylül saldırıları ve Avrupa'daki diğer saldırıların akabinde, Batıda hem retorik hem de politika keskin bir şekilde değişmeye başladı. Bundan dolayı Çalışma ve İçişleri Bakanı David Blunkett 2001 yılında şöyle diyordu "bizim kabul normlarımız vardır ve bizim ülkemize gelenlerin bizim normlarımızı – her neyse- kabul etmesi gerekir".[15]

Çoğulculuk, çok kültürlülük ve kozmopolitlik, aralarındaki nüanslarla birlikte herhangi bir evrensel standardın veya değerin bırakılması olarak derlendirilemez; adalet ve eşitlik konuları, kültürel benzersizlikten bağımsız olarak bir evren-

---

13 For a defense of this position, see Tariq Modood, *Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2007).

14 Roy Jenkins, *Essays and Speeches* (London: Collins, 1970), p. 267 quoted in Anne Philips, *Multiculturalism without Culture*, p. 4.

15 Christian Joppke, "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy", *The British Journal of Sociology*, 2004, Vol. 55, Issue 2, p. 251'den aktarılmıştır.



sellik derecesine sahiptirler. Charles Taylor'un ifadesiyle, bir "tanıma politikası"nın, bir taraftan ortak zeminde kültürel özgüllüğe izin verirken diğer taraftan bir kısım evrensel normatif ilkelere izin vermesi gerekmektedir.[16] Sivil entegrasyon veya sosyal birleşmenin diğer şekilleri olarak ne kullanırsa kullansın, böyle bir ortak zeminin belli ahlaki ilkeleri benimsemesi gerekmektedir ve burada başka bir yanlış varsayım sergilenmektedir: farklı azınlık grupları farklı dini, etnik ve kültürel şartlara sahip olduklarından ötürü, onların değerler sistemi onları kabul eden milletlerin değerler sistemine çok zıt olduğuna dair varsayım. Kültürel farklılıkları ahlaki bağdaşmazlık noktasında değerlendirmek, genelde Avrupa ve Batı medeniyetlerinin belli bir imgesini devam ettirmek için kültürel muhafazakârlar tarafından bir taktik olarak kullanılmaktadır. Aynı hata siyasi muhalefet ve mukavemet adına Müslüman gruplar tarafından da uygulanmaktadır. İnsan unsuru kültürel kolektiflik içinde takip ederken ve onları birçok yönden şekillendirirken, farklı etnik ve dini topluluklarda ortak ahlaki değerler iç içe geçer.

Belli bir topluluğa ait ahlak anlayışı ile ahlaki evrensellik konusunda uzun süredir devam eden bir tartışma vardır.[17] Çok kültürlülüğü hakir görüp İslâmi değerleri Batılıların değerleri ile bağdaşmaz olarak görenler, azınlık oldukları yerlerde ev sahibi toplumlara entegre olamıyorlar. "Entegrasyon", "ev sahibi toplum" ve "azınlık" terimlerinin ciddi şekilde tanımlanması gerekmektedir. Müslümanların çoğu, Müslümanlar ve Batılı milletler tarafından paylaşılıyor olarak anladıkları öz ve evrensel ahlaki değerler konusunda az bir çatışma olduğu kanaatindedirler. Sünni İslâm'ın en önemli âlimlerinden biri olan Abdullah bin Bayyah ahlaki izafiyeti reddetmekte ve kültürel özellikleri aşan evrensel değerlerin varlığını tasdik etmektedir. Bu görüşünü geniş bir "akli selim" anlayışına dayandıran Bayyah, ortak değerlerin" olduğuna dayanmaktadır. Bunu doğrulayan en iyi deliller insanın mantık kabiliyeti….ve dil kabiliyetidir. Her rasyonel akıl adaleti kabul eder ve her dilde bunun için bir kelime vardır… aynısı "doğruluk", "özgürlük", "hoşgörü", "bütünlük" ve diğer birçok kavram için de geçerlidir. Bunlar bütün kültürler tarafından övülmekte ve tüm dillerde olumlu mana ifade edilmektedirler.[18]

---

16 Charles Taylor, "The Politics of Recognition" in *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1992).

17 Çağdaş İslâm dünyası, daha henüz geleneksel İslâm medeniyetinin evrensel yolunu kapsayamamıştır. Müslüman modernistler ve Hıristiyan ilahiyatçılar her zaman 'evrenseli' Aydınlanma çağından beri batı entelektüel geleneğinde üretilmiş olan her şey olarak görmektedirler. Bunun evrenselin çok dar bir tanımı olduğu ve kritik bir analizden ziyade tanımlama politikasına da ihanet ettiği aşikârdır. Avrupa evrenselliğinin ötesine geçen görüş için bkz: Seyyed Hossein Nasr'ın son zamanlarda çıkan iki eseri: *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperCollins, 2002) and *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007).

18 Abdallah bin Bayyah, "Shared Values", p. 48.

İslâmofobi'nin Kapsamı

İslâmofobi kelimesi 1980'lerde kullanılmaya başladı. 1997 Rynneymede Raporu, *İslâmofobi: Hepimiz için Büyük bir Zorluk* 1997 yılının Kasım ayında İngiltere İçişleri Bakanı Jack Straw tarafından başlanmış bir rapordu. Rapor, İslâmofobi'yi "*negatif ve aşağılayıcı şablonları ve inançları Müslümanlara mal eden, bir sürü yakın görüşle işlenmiş, İslâm'a ve Müslümanlara karşı korku, nefret ve düşmanlık*" olarak tanımlamaktadır. Rapor ayrıca şunu ekliyordu: İslâmofobi "dışlama ve ayırım yapma uygulamalarına neden olan Müslümanlara karşı temelsiz bir korku ve nefreti içinde barındıran genel bir bakış veya bir dünya görüşüne" dayanmaktadır. Bu şekilde geniş terimlerle tarif edilen İslâmifobi politikadan okuldan ve göçten okula ve işyerine kadar bir sürü çekişmeli konuları ihtiva etmektedir.

İslâmofobi birçok şekilde kullanılmaya devam edilirken, 11 Eylül sonrasında yapılan büyük raporlardan birisi Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (EUMC) tarafından yayınlanmıştır. *11 Eylül 2001'den sonra AB'deki İslâmofobi'ye ilişkin Özet Rapor* başlıklı rapor on beş Avrupa Ülkesinde Müslümanlara karşı yapılan ayrımcılık ve ırkçılığı belgeliyordu. Raporun bulguları göstermektedir ki, " İslâmi topluluklar ve başka birçok hassas grup 11 Eylülden sonra artan bir düşmanlığa hedef olmuşlardır. Birçok Avrupa Birliği üyesi ülkede genel halkta korkunun artması, halkın daha önceden sahip olduğu ön yargıları arttırmış ve saldırganlık ile taciz etmeyi teşvik etmiştir. Aynı zamanda, bu korkuları dindirmeye yönelik çabalar bazen İslâm kültürü ile ilgili yeni ilgi alanlarının doğmasına ve dinler arası açılımların oluşmasına neden olmuştur."

Runneymede Raporu 2004 yılında güncellenmiş ve cesaret verici bazı gelişmeleri belgelemiştir. Ancak İslâm'a ve Müslümanlara karşı nefret ve ayrımcılık artmaya devam etmiştir. Danimarka'da başlayan karikatür krizi ve onun sonrasında olanlar küresel bellekte hala taze olaylar olarak durmaktadırlar. Papa 16. Benedict'in 2006 yılında Refensburg Üniversitesinde yaptığı konuşma hala dünyadaki en önemli Hıristiyan kişi tarafından İslâm'a karşı yapılan sinsi bir saldırı olarak görülmektedir.[19] Bunun ötesinde, Eski Amerikan Başkanı George W. Bush, ABD'de ve İslâm Dünyasında sosyal ve siyasi bilim adamlarının hayret içinde kalmasına neden olan "İslâmo-Faşist" kelimesini kullanmıştır ki, bu da sadece İslâm dünyasında Amerikan karşıtı duyguların artmasına hizmet etmiştir. 2008 yılındaki seçim kampanyası sırasında Barack Husayn Obama'nın

[19] Papa'nın olumlu bir karşılık verdiği ve bu kapsamda 2006'da Türkiye'yi 2009'da Ürdün'ü ziyaret ettiğin Ortak Bir Söz inisiyatifi bile Papa'nın İslâm'a ve Müslümanlara karşı olan tutumu konusunda birçok kişinin endişesini gidememiştir. Kasım 2008'de Vatikan'daki Ortak Söz toplantısındaki Papa Benedict'in sözler ve diğer metinler için Bkz: www.acommonword.com.



'Müslümanlık Geçmişi' ve iddia edilen "Müslüman kimliği" yanlış bir şekilde yapılan dini ayırım ve kültürel ırkçılık için bir araya gelme noktası olmuşlardır.

Batı'nın İslâm'la ilişkisindeki "korku faktörü", Türkiye'nin Avrupa Birliği üyesi olmasına ilişkin Avrupa'nın tavrında da gün yüzüne çıkmıştır. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Avrupa komisyonu 2004 yılında Türkiye'nin üyelikle ilgili kaydettiği gelişmelere ilişkin pozitif bir rapor yayınladığı zaman, AB'nin İç Piyasa komiseri Frits Bolkenstein, Bernard Lewis'dan bir alıntı yaparak Avrupa'nın "Avro-Arabistan" olacağına ilişkin çekincelerini dile getirmiştir. Demişti ki "Doğal akışında devam edip etmeyeceğini bilmiyorum ama eğer (Lewis) haklı ise Viyana 1683 yılında boşuna özgürlüğüne (Osmanlı'ya karşı) kavuşmuştur".[20] Osmanlı'nın Viyana kapısında bozguna uğratılmasından söz eden Komiser, Türkiye'nin AB üyeliğine karşı çıkmak amacıyla bir sürü ekonomik ve siyasi konulardan birisini pekâlâ örnek olarak gösterebilirdi. Ancak bunun yerine, Türkiye'yi Avrupa'nın dışına itmek için kültürcü- özcü bir argüman kullanmıştır. Ve bu "dışa doğru itme" Türkiye ile sınırlı değildir.

İslâmofobik hareketler birçok şekilde kendilerini ilan etmektedir. Bazıları açık ve belirgin iken bazıları ise kurnaz ve ima yolludur. Birçok şekilde ve değişik derecelerde saldırmaktadırlar. Bazen Müslüman insanlara karşı sözlü saldırı olarak ortaya çıkarken bazen de fiziksel saldırı olarak ortaya çıkmaktadır. Bazı durumlarda camiler, İslâmi merkezler ve Müslümanlara ait olan mallar saldırıya uğruyor ve onlara karşı saygısızlık ediliyor. İşyerinde, sağlık hizmetlerinde, okulda ve konut hizmetlerinde; şüpheli görerek, didik didik arayarak, alay ederek, reddederek, yaftalayarak ve açık ayırımcılık yaparak İslâmofobi birçok şekilde gerçekleştirilmektedir. Diğer kamu alanlarında, dolaylı ayrımcılık, nefret söylemi ve mallara ya da hizmetlere erişimin reddedilmesi şeklinde gerçekleşebilir.[21]

Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (EUMC) tarafından 2006'da yayınlanan raporun bulguları göstermektedir ki, "Müslümanlar genellikle orantısız bir şekilde kötü ev şartlarının olduğu yerlerde temsil edilmektedirler, onların eğitimsel başarıları ortalamanın altındadır ve işsizlik oranları yine ortalamanın altındadır." Aynı rapor şunu da not etmektedir "işverenlerin işe alma uygulamalarındaki kontrollü deneyimlerinden ("ayrımcı sınav"), ayrımcı tavırlarla ilgili düşünce araştırmalarından alınan verilerden sürekli devam eden işsizlikteki ayrımcılığın ölçeği ve boyutları olduğunu gösteren birçok delil vardır… veriler, bütün göçmenlerin istihdam konusunda ırkçılık ve ayrımcılığa

---

[20] The Guardian, September 8, 2004.

[21] Avrupa'da Müslümanlara karşı sosyo-ekonomik ayrım araştırması için Bkz: Tufyal Choudhury, "Muslims and Discrimination" in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*, s. 77-106.

maruz kalmadığını göstermektedir. Müslümanların bundan özellikle etkilendiği görülmektedir."[22]

Halk düzeyinde ise, Avrupa'da yaşayan Müslümanların siyasi sadakati sorgulanmakta ve onlar iki yere veya birçok yere bağlı olmakla suçlanmaktadırlar. Müslümanlar dini inançlarından dolayı, demokrasiye, anayasal haklara ve insan haklarına diğerlerinden daha az bağlı gösterilmektedirler. Onların dini kimlikleri, yaşadıkları ülkenin anayasasına veya yasalarına saygı duymaya veya onlara uymaya bir engel olarak görülmektedir. En genel suçlama da Müslümanların kendilerini bir İngiliz, Fransız veya İspanyol olarak görmeden önce kendini Müslüman olarak gördüğü şeklindedir. Bazılarına göre bu, Müslümanların yaşadıkları ülkelerde tüm vatandaşlık haklarından yararlanmalarını sabote etmektedir. Bundan dolayı, etnik ve dini profil oluşturma siyasi ayrımcılık ve yabancılaştırma için birer araç haline dönüşmektedir.

Uluslararası Helsinki Federasyonu, Almanya'da "11 Eylülden beri binlerce Müslüman, Müslüman olmak başta olmak üzere sadece belli temel kriterlere uyduğu için, kişisel verilerinin incelenmesi, evlerinin aranması, sorgulanma ve tutuklanmaya maruz kalmışlardır"[23] diyor. Siyasi sadakatin sorgulanması temelinde gerçekleşen belki de en dramatik açık ayrımcılık örneği, Müslüman göçmenlere ' Alman ulusal yasalarınca gerekli görülen liberal demokratik değerlerinin resmen "kabul edilmesinin" onların "gerçek görüşüne" tekabül edip etmediğinin sorulduğu Almanya'nın Baden-Wurttemberg bölgesinde yaşanmıştır. Bütün sorular, liberal demokrasi ve görücü usulü ile evlenme, ataerkillik, homofobi, tesettür ve terörizm'i tavsiye etme veya ona uyma gibi İslâm'ın belli bir düşüncesi açısından ikili karşıtlık üzerinde kurulmuştur (Örneğin, 23. Soru "11 Eylül 2011 tarihinde New York'ta ve 11 Mart 2004'te Madrid'de saldırı gerçekleştiğini duymuşsunuz. Bunu yapanlar size göre terörist miydiler yoksa özgürlük savaşçıları mı?")[24]

Bu tür bir ikili karşıtlık, dini kimlik ile ulusal sadakat arasında derin bir bölünmenin oluşmasına neden olmaktadır. Müslümanlar kendilerini, uluslar ötesi Müslüman bir topluluk olan *Ümmet*e bağlı görmesine, bir kişinin bağlı olduğu dini cemiyet, o kişinin bir ülkeyi veya siyasi bir düşünceyi diğerlerine tercih etmesinde fonksiyon göstermez. Rowan Williams'ın da belirttiği üzere bir Müslüman'ın *Ümmet*e bağlı olması bir Hıristiyan'ın kiliseye bağlı olması gibidir.[25]

---

22 *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia (2006), p. 8 and p. 46.

23 The International Helsinki Federation, *Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU: Developments since September 11* (2005), p. 78.

24 C. Joppe, "Beyond National Models: Civic Intergation Policies for Immigratns in Western Europe", *Western European Politics*, 2007, Vol. 30, No 1. p.15.

25 Bkz: Rowan Williams, *Islam, Christianity and Pluralism*, The Zaki Badawi Memorial Lecture Series, Lambeth Palace and the Association of Muslim Social Scientists (AMSS UK, 2007), p. 7.



Söz konusu dini bağlılık, içinde yaşadığımız ulus devleti tarafından şart koşulan siyasi bağlılıktan kesinlikle daha önceden var olmuş bir bağlılıktır. İster Müslüman olsun ister gayrimüslim olsun, ister azınlık olsun ister çoğunluk olsun tüm toplulukların ve ulusların en büyük zorluklarından birisi içinde yaşadıkları topluma bağlı kalırken ulusal sınırları aşan evrensel adalet ve eşitlik ilkelerine bağlı kalmaları olmuştur.[26] Birden çok yere bağlı olma sorununu sadece Müslümanlar ile ilgili olarak gündeme getirmek, ırkçı bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Benzer sebeplerden dolayı Avrupa ve ABD'de İslâm'la ilgili eleştirel düşünce, şüpheli ve bozuk görülmektedir. Avrupa vatandaşı olmanın kriterleri beyaz olmak, Hıristiyan olmak ve seküler olmak veya bu karakterlerin kombinasyonu olarak belirlenmedikçe, Müslümanları kendi hükümetleri ile eleştiriye konu olacak şekilde angaje olması, kişinin kendi bağlılığını kaybetmesi olarak görülemez.[27]

Müslümanlarla ilgili olayların tek taraflı ve genelde sorumsuz bir şekilde medyada yer alması İslâmofobik hassasiyetler ve hareketler için bir beslenme kaynağı olmuştur. İslâmi semboller ve figürlerle sadece marjinal internet siteleri tarafından değil aynı zamanda ana akım yazılı medyada da alay edilmekte ve hakir görülmektedirler. Haberlerde, TV tartışmalarında, siyasi konuşmalarda ve dini vaazlarda İslâm'la ilgili negatif basmakalıp şeyler anlatılmaktadır. İslâm'la ilgili basmakalıp negatif özellikler tek kalıba sahip olma, cinsiyetçi, baskıcı, akıl dışı, yobaz ve şiddet yanlısı olarak sıralanmaktadır.[28] Eğer bu tür yorumlar bugün Yahudiler, siyahlar veya başka bir topluluğa atfen yapılsaydı kabul edilemez olarak görülecekti, ancak bu yorumlar Müslümanlarla ilgili serbestçe yapılmaktadır. Yirmi yıldan fazla önce Amerikalı bir medya uzmanının da belirttiği üzere " bir Arap'ı serbest bir şekilde vurabilirsiniz, onlar bedava düşmanlar, bedavadan kötü kişilerdir- burada aynı şeyi bir Yahudi'ye veya bir siyaha artık yapamazsız.[29] Ocak 2004'te Avrupalı bir gazeteci şunu yazabilmişti: "Araplar sivil insanlarımızı kimyasal ve biyolojik silahlarla tehdit

---

[26] Birden çok yere bağlılık meselesi bir takım Müslüman aydın tarafından işaret edilmiştir. İlgi çekici bir tartışma için bkz: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Ingiliz Müslümanların bir tartışması için bkz: *British Muslims: Loyalty and Belonging*, eds. Mohammad Siddique Seddon, Dilwar Hussain and Nadeem Malik (Leicester: Islamic Foundation, 2003).

[27] İngiltere, Galler'de din değiştirip İslâm'a geçen Merryl Wyn Davies, ırksal ve dini tasavvurların nasıl iç içe geçtiğini gösteren iyi bir örnektir. Ne zaman gazeteciler onunla bir röportaj yapsa, ona şu soruyu soruyorlar "Sizin gibi güzel ve akıllı Gallerli bir kız, kadınları ezen köktenci militanların dinine nasıl girer?". *Islamophobia: Issues, Challenges and Action, A Report by the Commission on British Muslims and Islamophobia* (Stoke on Tren, UK: Trentham Books, 2004), p. 65'ten naklen.

[28] Cf. Deepa Kumar, "Islam and Islamophobia", *International Socialist Review*, March-April 2007, s. 36-45.

[29] Sam Keen, *Faces of the Enemy* (Cambridge: Harper and Row, 1986), s. 29, 30, quoted in J. Shaheen, *Arab and Muslim Stereotyping*, (Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997), p.12.

ediyorlar. İntihar bombacılarının Batı ve Amerikan şehirlerinde kendilerini patlatmaları için potansiyel oluşturuyorlar. Bizi terörize etmek, hayatımızı durdurmaya çalışıyorlar."[30] Bunun komik tarafı ise bunu yazan gazetecinin, İran'ın Arap ülkesi olduğunu sanmasıdır.

Mevcut şekilleri dikkate alındığında, İslâmofobi bir çeşit ırkçılık haline gelmiştir çünkü dini inançlar, kültürel gelenekler ve etnik köken temelinde insanları bir grup insanı hedef alır ve onlara karşı nefreti körükler. Müslümanlara karşı nefret ve ayrımcılığın artması ile beraber, ırkçılık sadece ırka karşı değil aynı zamanda etnik, din, kültür ve dine karşı yapılmaktadır.[31] Bu anlamda, İslâmofobi ırklara kör değil. Eskiden biyolojik aşağılama temelinde yapılan ırkçılık artık etnik, kültürel ve dini ırkçılık olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm söz konusu olduğunda, Müslümanların dini inançlarını ve kültürel uygulamalarını tarif etmek için militan, medenileşmemiş, baskıcı, barbar, otoriter, bayağı ve şiddet yanlısı gibi sıfatlar kullanılmaktadır. "ırksal açıdan düşük" "Irk olarak değersiz" kavramı yavaş yavaş yerini " din olarak değersiz" kavramına bırakmıştır."[32] Bu bağlamda, İslâmofobi'yi Araplara, Asyalılara ve Siyahlara duyulan etnik ve ırksal nefretten ayırmak mümkün değildir.[33]

Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Konseyi (ECRI) tarafından yapılan ırkçılık tanımı, Müslümanların bir araya getirilmiş ırkçılıkla ilgili tüm unsurlardan dolayı ırkçılığa maruz kaldıklarını teyit etmektedir. ECRI'nin Aralık 2002'de hazırlanan 07 No'lu Genel Politika Tavsiyesi'ne göre "ırkçılık", "'ırk', renk, dil, din, milliyet veya ulusal ya da etnik köken gibi sebepleri bir kişinin, bir grubun veya bir ulusun başka bir kişi, veya gruba karşı kendini üstün sayması için haklı gerekçe olarak gören inanç" demektir. Aynı belgeye göre, "direkt ırk ayrımı", "ırk', renk, dil, din, milliyet veya ulusal ya da etnik köken gibi sebeplerden ötürü her türlü farklı davranıştır ki, herhangi bir amacı veya mantıksal bir gerekçesi bulunmamaktadır."[34]

---

30 *Islamophobia: Issues, Challenges and Action*, p. 8'den naklen.

31 Tahir Abbas'ın da belirttiği üzere "İngilizlerin ırkçılığa maruz kalmış azınlıklara karşı izlediği yol şu şekilde değişime uğramıştır: 1950'lerde ve 1960'larda ırkçılığın temeli "renk" iken, 160'larda, 1970'lerde ve 1980'lerde "ırk" olmuş, 1990'larda "etnik köken" olmuş ve şu anki iklimde "din"dir. Tahir Abbas, "After 9/11: British South Asian Muslims, Islamophobia, Multiculturalism, and the State", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21 (Summer 2004) No. 3, s. 26-38.

32 Cf. Ramon Grosfoguel and Eric Mielants, "The Long-Duree Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, 1 (Fall 2006), s. 1-12.

33 Amerika'da Araplara karşı ırkçılık için bkz: Steven Salaita, *Anti-Arab Racism in the United States: Where It Comes from and What It Means for Politics Today* (London: Pluto Press, 2006).

34 *International Action Against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region*, (OSCE & ODIHR, 2004).



Kültürel ve entelektüel düzeyde, Avrupai merkezcilik sadece Batılı olmayan milletleri değil aynı zamanda Batılıları da rencide eden bir problemdir. Tek kutuplu bir dünya, dünya nüfusunun büyük bir çoğunluğunun ekonomik, siyasi, entelektüel ve sanatsal olarak marjinalleşmesine yol açmaktadır. İnsanları bir temsil hassasiyetinden ve güçlendirme düşüncesinden arındırıyor. Bu gün Batılı olmayan milletlerde görmekte olduğumuz kovulma ve öfke duygusu, Müslümanların ve Batılı olmayanların sistematik bir şekilde haklarından mahrum edilmesinin bir sonucudur.

Tek kutuplu ve Avrupa merkezli kültür ve medeni düzen, tüm dünya vatandaşlarına artık güven ve katılım duygusunu veremiyor. Kültürel izolasyonculuğun ve Avrupa merkezciliğin yanlışlarını düzeltmek için çok kutuplu ve çok merkezli bir dünyanın ortaya çıkması gerekmektedir."Beyaz Adam'ın Yükü"nün özründen öteye geçemeyen bir dünya, barış kültürünü ve medeni bir farklılığı besleyemez. Gelecekte İslâm ve Batılı milletler arasındaki ilişki büyük ölçüde "onlara karşı biz" dilinin ötesine geçme kabiliyetine dayanmaktadır. Bu kabiliyet, eşit vatandaşlar olarak Batılı milletlerin bir parçası olarak Avrupa'da ve ABD'de yaşamasına izin verilen Müslümanların sayısını belirleyecektir.

Çoklu Dünyalar mı, Tek Merkezli Bir Dünya mı?

Çok kutuplu ve çoğulcu bir dünya, standartların veya değerlerin olmadığı bir dünya değildir. Bütün kültürlerin ve milletlerin eşit görüldüğü ve kamu menfaati için tartışıldığı bir toplumdur. Kültürler arasındaki ortak zemini erozyona uğratma ve paralel topluluklar oluşturma riski taşıyan iradesiz bir çokkültürlülük değildir. Bunun aksine, başkalarını tanıyarak kendi kendini zenginleştirme hareketidir. Bu hareketler aracılığı ile ırkçılığa, yabancı düşmanlığına, İslâmofobi'ye veya Müslümanlara karşı nefret suçlarına karşı tolerans göstermeyen ya da Yahudilerin, Hıristiyanların ve Batılıların şeytanlaştırılmasına boyun eğmeyen birlikte var olmanın etik kurallarını ve kültürünü besleyebiliriz.

Problemin bir parçası, mutlak kendi ve mutlak öteki arasında çatışma yaratmaktadır. Bugün birçok çatışma dili, İslâm'ın adalet, eşitlik, insan hakları ve insan onuru gibi değerlere karşı gibi gösterildiği muhalif bir çerçeveye dayanmaktadır. Buna mukabil Müslümanlar da doğal olarak muhalefet, gecikmiş milliyetçilik veya toplumsal eşsizlik adına bunun tersini yapıyorlar.[35] Ancak, kendinden ve başkasından muhalefet diye bahsetmenin temel bir çatışmaya yol açması gerekmiyor. Kendi ve diğerleri arasındaki fark, kişinin kendi anlayışının genişlemesini sağlayan ve kişisel dünyasının ötesine geçmesini sağlayan bir kolaylık sağlayan sağlıklı bir çekişme olarak değerlendirilmelidir.

---

[35] Japonya ve Osmanlı örneklerinde karşı bir kimlik olarak "Batı Karşıtlığı"nın derinlemesine analizi için bkz: Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).

Açık bir şekilde kendi ve öteki arasındaki tüm sınırları yok etmenin bir tehlikesi vardır: bugün Kahire sokaklarından İspanya'ya kadar her yerde gördüğümüz güvensizlik ve evsizlik duygusunu yaratır. Küreselleşme etkileşim için yeni alanlar oluştururken, güvensizlik duygusunun da derinleşmesine yol açmıştır. Özellikle, modernleşmenin erozyona uğratan etkilerinin genelde modern dünyaya özelde ise Batı dünyasına derin güvensizlik ve kızgınlık duygularının oluşmasına yol açtığı Müslüman ülkelerde derinden hissedilmektedir. Radikal liberal kendilik görüşü, güvende olmayan bir kendiliğin oluşmasına neden olur ki bu da yabancılaştırma duygusunun daha fazla ortaya çıkmasına neden olur.[36]

Batıda yaşayan Müslümanlar benzer gerilimlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Entegrasyon adına onların asimilasyonu kabul etmeleri ve böylece kendi kimliklerini kaybetmeleri istenmektedir. Tüm Avrupalılara uyan sade kimliklermiş gibi onların Fransız, Alman veya Danimarkalı olmaları beklenmektedir. İlginç olan ise, Fransızlık" veya "Almanlık" gibi kavramların kodlanmasına yönelik çabalar belirleyici belli bir kimliğin olmamasına yol açmıştır. 2002 yılında İngiltere Dışişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan "İngiltere vatandaşlığının temel ilkeleri" ile ilgili hazırlanan bir belge, onları "insan hak ve hürriyetlerine saygı, demokratik değerlere sahip çıkmak, yasalara saygı duymak, görev ve sorumluluklarımızı yerine getirmek" olarak belirlemiştir. "Milliyetin ortak unsurları"nı belirlemek için yapılan başka bir rapor, sonuç olarak şu ilkeleri belirlemiştir: "Ayrımcılığa karşı önlemlere daha görünür bir destek, kadın haklarına destek, İngilizcenin evrensel manada kabul edilmesi... ve hem dini farklılıklara hem de seküler görüşlere saygı duymak."[37]

Almanya'da yapılan benzer bir çalışma yukarıdakilerle hemen hemen aynı ifadelere ulaşmıştır ki burada, göçmen toplulukların içselleştirmesi beklenen "Almanlık"ın liberal demokratik değerlerle aynı düzeyde tanımlanabileceği belirtilmektedir.[38]

Müslüman veya gayrimüslim birçok göçmen topluluğun bu değerleri hem ev sahibi hem de göçmen topluluğun uyması gereken değerler olarak kabul ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Bunlar, azınlık topluluklarının kültürel tercihlerini (tekrar) tanımlamak ve (tekrar) şekillendirilmek için kullanıldığında farklılık

---

[36] Rowan Williams İslâm ve Hıristiyanlık örneğinde dinlerin çoğulculuğu açısından "hepsi bir" fikrine karşı çıkmaktadır çünkü bu, onlar arasındaki teolojik farklılığı görmezden gelmekle kalmaz aynı zamanda "onların kendi inanç kökleri ile ilgili sahip olduğu güçlü tarihi özellik duygusunu ve onların uygulamasının sahip olduğu evrensel misyon emrini" küçümser. Bu keskin analiz için bkz. Rowan Williams, *Islam, Christianity and Pluralism*, The Zaki Badawi Memorial Lecture Series.

[37] Christian Joppke, "The Retreat of Multiculturalism" p. 253'ten naklen.

[38] Avrupa'daki Türk Müslümanlarının deneyimleri için bkz: Talip Kucukcan and Veyis Gungor (eds.), *Turks in Europe: Culture, Identity, Integration*, Amsterdam: Turkevi Research Center, 2009.



ortaya çıkıyor. derin bir güvensizlik ve şüphe kültürü ile birleşen, sivil entegrasyon veya açıkça asimilasyon talebi Avrupalı Müslümanların daha da yabancılaşmasına yol açmakta ve onları Avrupa'da alt kültür olmaya zorlamaktadır.[39] Gerçekte ise, modern dünyada yaşayan bireylerin birden çok kimliği vardır ve kimlik bocalaması yaşamadan ana karakterlerini ve gölge karakterlerini açığa koymak için güçlü bir kabiliyete sahiptirler. Bu, hem bireysel kendilik için geçerlidir hem de farklı kültürel gruplar arasında yaşanan bir gerçektir.[40]

Birçok Avrupa örneğinde olduğu gibi Amerika'da İslâm'a ve Müslümanlara karşı genel yaklaşım uzun tarihi hatıralar ve derin kültürel önyargılarla renklendirilmeseler de şu anki durum endişe vericidir.[41] El-Kaide gibi gruplara karşı savaşmak adına başlatılan nefret kampanyaları, korku ve gözdağı politikalarının temelini oluşturmaktadır. İslâm Terörü, Aşırı İslâm ve şimdi de İslâmo-Faşizm anne babaların, üst düzey hükümet yetkililerinin, muhabirlerin, yorumcuların, seküler ideoloji sahipleri ve din bilginlerinin sözcük dağarcığında yer almaya başlamaktadır.

Algı ve Gerçek

Müslüman ülkelerdeki çatışma kapsamı, algının gerçeği nasıl şekillendirdiğine ilişkin iyi bir örnektir. Bütün dünyada şiddetli birçok çatışma yaşanmasına rağmen, en fazla medyanın ilgisini çeken çatışmalar İslâm dünyasında yaşananlardır. Bunun sebebi kısmen, Batılıların çoğunun ilgisini celp etmiş olmasıdır. Ancak bunda derin bir kültürel taraflılığın izleri de görülebilir. Afrika, Latin Amerika ve Asya'da binlerce kişinin acıklı ve kesinlikle karşı çıkılması gereken çatışmalarda zalimce ve trajik bir şekilde öldürülmesine rağmen, genel kanı en kanlı çatışmaların İslâm topraklarında yaşadığı yönündedir. 2007 yılında 24 ülkede yapılan büyük bir medya araştırması, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki siyasi çatışma ve toplumsal şiddetin Batı medyasındaki yer alma oranının eğitim, kültür, ekonomik gelişme, vatandaşlık, din ve etnik kökenler ile ilgili yer alan haberlerin on katından daha fazla olduğunu göstermiştir. İslâm

---

[39] Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman topluluklar ve onların kültürel karşılaşmalardaki tecrübeleri hakkında az sayıda örnek olay çalışması bulunmaktadır. Hollanda'daki Müslüman Türklerin iyi bir incelemesi için bkz: Talip Kucukcan and Veyis Gungor, *EuroTurks and Turkey-EU Relations: The Dutch Case* (Amsterdam: Turkevi Research Center, 2006). For Muslims in Britain, see Philip Lewis, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims* (London: IB Tauris, 2002) and Tahir Abbas (ed.), *Muslim Britain: Communities under Pressure* (London: Zed, 2004).

[40] Yine bin Bayyah'tan nakledersek: "Bir kişi köken olarak Asya orijinli, inanç olarak Müslüman, milliyet olarak İngiliz olabilir ve aynı anda hepsi ile birlikte yetişebilir". Bin Bayyah, "Shared Values", p. 50.

[41] 7 Mayıs 2009'da yayımlanan Gallup araştırması ABD ve Kanada'nın Avrupa'ya göre daha fazla dinî uyum ve bütünleşmesi olduğunu göstermektedir. Bkz: http://www.gallup.com/poll/118273/Canada-Show-Interfaith-Cohesion-Europe.aspx.

dünyasındaki siyasi ve militan gruplar üzerinde yoğunlaşmak, "(Müslümanları) siyasi, militan ve aşırı faaliyetler içinde yer alanlar olarak göstermektedir. Bunun aksine Hıristiyanlara ve Yahudilere en fazla dini faaliyetleri bağlamında yer verilmektedir."[42]

Ortadoğu ve İslâm dünyasındaki siyasi çatışmaların özellikle seçilmesi, Batıdaki sıradan bir okur üzerinde olayların sadece İslâm ülkelerinde yaşandığı izlenimini vermektedir. Medyanın bakış açısından, barış ve huzura nazaran çatışmalara daha öncelik verilmektedir. Dünyadaki hemen hemen bütün medya organları tarafından paylaşılan bu görüş, siyasi ve ahlaki açından eleştirilebilir. Ancak yapısal problem, İslâm ülkelerindeki çatışma ve "normallik" kapsamının asimetrik olmasıdır. Örneğin, Avrupa ve ABD'nın ana medya organlarında birçok İslâm ülkesindeki kültürel ve sanatsal yaşam çok az yer alırken, aynısı Britanya ve Fransa için söylenemez. İngiltere ve Fransa'da şiddet haberleri verilirken, sosyali, dini, kültürel ve sanatsal olayların (örneğin normallik ve istikrar duygusunun oluşmasını sağlayan olaylar) kapsam alanı ile bir denge kuruluyor. Fakat Müslüman ülkelerle ilgili baş döndürücü çoğunlukta haber çatışma ve şiddetle hakkında olmasına rağmen, günlük hayat ve normallik duygusuna yer verilmiyor. Bu algısal taraftarlığın daha tehlikeli olanı bazı akademisyenlerin "İslâm'ın Sekülerleştirilmesi" dedikleri şeydir ki, burada İslâm'a sadece güvenlik açısından yaklaşılıyor ve İslâm Batı medeniyetinin varoluşsal tehdidi olarak takdim edilmektedir.[43]

Örneğin Alman medyasında İslâm ve Müslümanlarla ilgili temaların kapsamı konusunda yapılan bir araştırma, Ortadoğu'daki siyasi konulara ve şiddetli çatışmalara yoğunluk verilmesi yüzünden, bunların bölgenin genel siyasi resmini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu haberlerin bu kapsam, açısından doğru bile olsa ve kültürel bir hassasiyeti bir dereceye kadar gösterse de, Almanya'daki genel haber izleyicileri için bu konuyu etrafındaki öğeleri ile ele almıyor.[44] İkinci sorun ise, bu tür haberlerin uygun bir şekilde etrafındaki öğelerle birlikte ele alınmadan bu kadar fazla yer almasının, genelde uzman görüşü veya derin analiz adı altında, İslâm kültürü ve İslâm dini ile ilgili indirgeyici ve özcü görüşlere yol açmasıdır. Diğer çatışmalar siyasi çatışma olarak yer alırken, Müslümanlar ile ilgili olanlar genelde İslâm geleneği, inancı ve uygulamaları kapsamında analiz edilmektedir. Analizcileri birden, söz konusu şiddetli çatışmaların temel sebebini öğrenmek için daha derine inme merakı sarıyor. Çatış-

---

42 *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue 2008*, p. 104.

43 Cf. Jocelyne Cesari, "The Securitization of Islam in Europe" *Challenge Research Paper*, No 15, April 2009.

44 Alman örneği için bkz: Kai Hafez, "Images of Islam and the West in German Media: A Reappraisal" in Kerem Oktem and Reem Abou-el-Fadl (eds.), *Mutual Misunderstandings: Muslims and Islam in the European Media, Europe in the Media of Muslim-majority Countries* (Oxford: European Studies Center, 2009), s. 28-50.

manın siyasi olduğu kadar dini de olduğu Kuzey İrlanda'daki Protestan-Katolik çatışmalar bile söz konusu edilirken, din siyasi analizin bir parçası olarak gündeme getirilmiyor. Bundan başkaları arasında var olan bir gerçek olarak söz edilmekte ve buna başka bir anlam yüklenmemektedir. İslâm dünyasındaki çatışmalar söz konusu olduğunda ise tartışmanın rengi değişiyor. Müslüman kültürlerin nasıl ve neden şiddete, irrasyonelliğe, geriliğe ve intihara eğilimli davranışlara yol açtığını anlatmak için dini, kültürel, tarihi ve hatta eskatoloji konuları bile gündeme getirilmektedir. Örneğin Londra'da bombalama olaylarına karışan gençlerden "evde yetişen bombacılar olarak" söz edilirken, "Kuzey İrlanda doğumlu olup hem vilayette hem de ülke içinde terör faaliyetleri içinde yer alan şahıslarla ilgili" böyle bir tanımlama kullanılmamaktadır.[45]

Bunun tersi asla olmuyor hiçbir sözde Ortadoğu veya İslâm analistleri, kötüye değil iyiye giden şeyleri anlatmak için İslâm kültürünün faziletlerinden bahsetmiyor. İran doğumlu Anousheh Ansari'nin uzay yolculuğunda yer alması iyi bir örnek olmuştur. 18 Eylül 2006 tarihinde Ansari uzay yolculuğuna katılan ilk Müslüman kadın olmuştur, bu olay medya da mütevazı düzeyde yer almıştır. Ancak Ansari'nin bu sıra dışı yola girmiş olmasını ve tüm dünyada onunla ilgili bağlıklar atılmasını sağlamış olma ihtimali olan Ansari'nin kültürü, dini veya etnik kökenine ilişkin tartışma veya analiz hemen hemen hiç yapılmamıştır. Bangladeşli banker Muhammad Yunis, fakirlere yardım etmek için küçük krediler vermekle ilgili hırslı ve çok başarılı projesinden dolayı Nobel Barış Ödülü alırken de durum farksızdı. Başarı hikâyesine sahip Ansari ve sayısız birçok diğer Müslüman şahsiyet gibi Muhammad Yunis de İslâm dünyasından geliyordu ve yetiştiği milletin kültürü, dini ve tarihi ile ilgili bir bağlantısının olması gerekirken yine, onun bir Müslüman bankacı olarak sağlamış olduğu başarıya ilişkin hiçbir 'uzman görüşü' sunulmamıştır. Görülmektedir ki, sıra Müslümanlara geldiğinde kötü olan her şey dini sebeplerden dolayı oluyor ve iyi olan her şey başka sebeplerden oluyor.

Bu algılara sebep olan kültürel bağların kopuk olduğu gayet açıktır: Batılı genel hedef kitlesi kendi kültür ve dini yapıları hakkında bilgilendirilirken, İslâm ve Müslümanlarla ilgili haberleri bağlamı içerisinde değerlendirmek için gerekli asgari düzeydeki bilgiden bile mahrumdurlar. Her gün İslâm dünyasının negatif tarafları ile ilgili fikir bombardımana uğrayan Batılı insanlar doğru ve gerçek İslâm anlayışı ile İslâm'dan sapan anlayışları birbirinden fark edemiyor. Aynı halk bir taraftan kürtaj kliniği bombacıları McVeigh ve David Koresh'ı birbirinden ayırabilirken diğer taraftan da Hıristiyanların çoğuna göre Hıristiyanlığın ana akım anlayışı hangisi olduğunu biliyorlar. Musevilik ve Hıristiyanlık adına işlenen şiddet ile bu dinlerin temel öğretileri arasındaki farkları açıklamaya gerek pek de yoktur. İnsanlar bu dinler ile terörizm arasında bir bağlantı

[45] Chris Allen, "Islamophobia and Its Consequences," in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*, p. 153.

kurmuyorlar çünkü hangi görüşten olursa olsunlar insanlar bu dinler hakkında yeterli bilgiye sahiptirler. İslâm'la ilgili böyle bir durumun olmadığı aşikârdır.

Bu cahilliğin sorunlu sonuçlarından bir tanesi, İslâmofobi'nin enteleküeller, halka mal olmuş şahıslar ve politika belirleyiciler tarafından bir sorun olarak görülmemesi olmuştur. Müslüman bireylere ve topluluklarına hakaret etmek, onlara gözdağı vermek, onları tehdit etmek ve bazen onlara şiddet uygulamak, İslâmi aşırılığın ve İslâm kaynaklı terörizmin varoluşsal tehdidine bir reaksiyon olarak açıklanmaktadır. Bu tür gerekçeler, Müslümanlara karşı uygulanan şiddetin bir sebebinin olduğu ve mazur görülebileceği intibasının oluşmasına neden oluyor. "İslâmofobikim ve ondan gurur duyuyorum" parolası ideolojik bir marka haline gelinceye kadar ırkçı ve seçkinci bir politik söylem oluşturmak, gerekçelendirmek ve bunu devam ettirmek için İslâmofobi kullanılmaktadır. Saf ve seçkinci milli kimlikler[46] oluşturmak dini seçkinciliği[47] gerekçelendirmek amacıyla İslâm, düşman ve 'öteki' olarak sunulmaktadır.

Sonuç olarak, İslâmofobi'nin hem Müslüman-Batı ilişkilerini ilgilendiren hem de çokkültürlülükle ilgili daha geniş bir tartışmayı ilgilendiren iki sonucundan bahsedeceğim. Birincisi İslâmofobik davranışlar, Müslümanların içinde yaşadıkları toplumların siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatında tam anlamıyla var olmasını engellemektedir. Müslümanlar, kendilerini temsil eden değerlere sahip çıkamamakla suçlanırken, İslâmofobi Müslümanların ikinci ve üçüncü nesilleri arasında sürekli olarak mağduriyet ve marjinalleşme duygusunun oluşmasına neden olmaktadır. Onların kendilerini yabancı, uzak ve istenmeyenler olarak görmelerine neden olmaktadır. Hem algısal olarak hem de fiziksel olarak paralel toplulukların oluşmasına neden olmaktadır ki, bu durum-

---

46 İngiliz Ulusal Partisi (BNP), İslâm korkusunun nasıl ırkçı bir siyasî kampanya başlatmak için kullanıldığına iyi bir örnektir. BNP, 2001'de "Britanya Dışında İslâm" (Islam out of Britain) kampanyasını başlattı ve "I.S.L.A.M. hakkındaki gerçek" başlıklı broşürünü geniş çaplı olarak dağıttı. Broşürde "I.S.L.A.M", "Hoşgörüsüzlük, Katil, Yağmalama, Kundakçılık ve Cinsel Taciz (Intolerance, Slaughter, Looting, Arson, and Molestation of Women)" kelimelerinin kısaltması olarak kullanılmaktaydı. BNP'nin siyasî kampanyası ve 9/11 Britanya'sında Islamofobinin durumu hakkında bir analiz için bkz: Christopher Allen, "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21 (Summer 2004) No. 3, s. 1-25.

47 Son yıllardaki İslâm karşıtı Hıristiyan polemiklerinin en ilginçlerinden birisi Orlando'daki "Kutsal Toprak Tecrübesi (Holy Land Experience)" tema parkı idi. Protestan bakanlık tarafından kurulan, Yahudi dünyayı Hıristiyanlığa dönüştürmeye çalışan *the Holy Land Experience Park* 9/11'den sonar çok sayıda aşırı İslâm karşıtı temayı tanıttı ve açıkça Amerikan (Protestan) Hıristiyanları, Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki karşıtlığı ve savaşı benmsedi. Bir analiz için bkz: Nancy Stockdale, ""Citizens of Heaven" versus "The Islamic Peril": the Anti-Islamic Rhetoric of Orlando's Holy Land Experience since 9/11/01", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21 (Summer 2004) No. 3, s. 89-109.



da farklı etnik ve dini toplulukların toplumla dayanışmasının sağlanması gittikçe daha fazla zorlaşmaktadır.

İkincisi, sürekli baskı ve gözdağı Müslümanların özeleştiri yapmalarını engellemektedir. Irkçı ve İslâmofobik yaklaşımların sebep olduğu saldırılara maruz kalan farklı dini ve siyasi eğilimlere sahip Müslümanlar kendi Müslüman kardeşlerini açık bir şekilde eleştirmekten imtina ediyorlar ve normal şartlarda İslâm ruhuna ters düştükleri gerekçesi ile eleştirecekleri en aşırı ve mantıksız fikirleri bile savunur hale geliyorlar. Onların korkusu, kendilerine karşı başlatılmış bir savaşın ortasında Müslüman kardeşlerine ihanet etmek. İslâm dünyasında en etkili dini şahsiyetlerden biri olan Yusuf El-Kardavi'nin " Yazdıklarım, özellikle bu günlerde yanlış yorumlanabilir veya benim kastettiğim anlamın aksine kasten farklı yorumlanabilir korkusu"[48] ile İslâm'daki aşırılıklara değinmediği rapor edilmiştir. İlişkilendirilerek veya toplumsal manada yaftalanarak suçlamalara maruz kalan Müslüman topluluğunun en aklıselim sahibi ve analitik düşünen bireyleri bile soluğu, özeleştirinin kendi kendini engelleme stratejisi gibi görüldüğü bir tür grup dayanışması içinde alıyor.

Şu anda çok kültürlülükle ilgili devam eden tartışmanın İslâm ve Müslümanlarla ilgili paralel bir tartışmayla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu savunuyorum. Modern toplumların çok kültürlü alanının sınırları ve doğası sosyal ve siyasi kurumların çok geniş bir kesiminde sürekli olarak tartışılmaktadır. Batı toplumları ile Müslüman toplulukları arasındaki fiziksel ve algısal çizgiler, çok katmanlı gerçekler ve çoklu ilişkiler sayesinde belirgin olmayan çizgiler haline gelmiştir. Bu ise kimlik taleplerinden feragat edilmiş veya kimlik taleplerinin inkârı olduğunu göstermez. Bundan ziyade, iddiaları tekilleştiren ve özelleştiren bir şekilde biçimlendiriliyor ve dönüştürülüyorlar. İslâm ve Batı toplumları arasındaki ortak kimlik ve kurumsal alan iç içe geçtikçe, Nilüfer Göle'nin "iç içe geçme" dediği, içindeki tüm aktörleri dönüştüren bir süreci ortaya çıkarır.[49] Bu iç içe geçme sürecinin sınırını ve sonuçlarını anladığımız ve kabul ettiğimiz zaman ancak çok kültürlülük ve buna karşılık İslâmofobi üzerinde sağlıklı bir tartışma mümkün olabilir.

---

[48] Yusuf al-Qaradawi, *Islamic Awakening: Between Rejection and Extremism* (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2006), p. xi'den naklen.

[49] Nilufer Gole, *Interpènètrations, L'Islam et l'Europe* (Paris: Galaade Èditions, 2005).

KAYNAKLAR

"The Collapse of Tolerance" *The Guardian*, 17.09.2007.

ABBAS, Tahir (Ed.), *Muslim Britain: Communities under Pressure*, London: Zed, 2004.

ABBAS, Tahir, "After 9/11: British South Asian Muslims, Islamophobia, Multiculturalism, and the State", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21, Summer 2004 No. 3, s. 26-38.

ALLEN, Chris, "Islamophobia and Its Consequences," in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*, Brussels: Center for European Policy Studies, 2007.

ALLEN, Christopher, "Justifying Islamophobia: A Post-9/11 Consideration of the European Union and British Contexts", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21, Summer 2004 No. 3, s. 1-25.

AL-QARADAWI, Yusuf, *Islamic Awakening: Between Rejection and Extremism*, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2006.

AMIRAUX, Valerie, "The Headscarf Question: What is really the Issue?" in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*, Brussels: Center for European Policy Studies, 2007, s. 124-143.

ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

AYDIN, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York: Columbia University Press, 2007.

BERGER, P., B. BERGER, H. KELLNER, *The Homeless Mind*, New York: Vintage Books, 1974.

BIN BAYYAH, Abdallah, "Shared Values" Aftab Ahmad MALIK (Ed.), *The State We are in: Identity, Terror and the Law of Jihad*, Bristol, UK: Amal Press, 2006.

BOWEN, John, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Service*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2006.

CASANOVA, Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CESARI, Jocelyne, "The Securitization of Islam in Europe", *Challenge Research Paper*, No 15, April 2009.

CHERIF, Mustapha, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

CHOUDHURY, Tufyal, "Muslims and Discrimination" in *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*, Brussels: Center for European Policy Studies, 2007, s. 77-106.

COX, Harvey, *Religion in the Secular City: Towards a Postmodern Theology*, New York: Simon and Schuster, 1985.

ESPOSITO, John and Dalia MOGAHED, *Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really Think*, New York: Gallup Press, 2007.

GOLE, Nilufer, *Interpènètrations, L'Islam et l'Europe*, Paris: Galaade Èditions, 2005.

GROSFOGUEL, Ramon and Eric MIELANTS, "The Long-Duree Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V, 1, Fall 2006, s. 1-12.

HAFEZ, Kai, "Images of Islam and the West in German Media: A Reappraisal", OKTEM, Kerem and Reem ABOU-EL-FADL (Eds.), *Mutual Misunderstandings: Muslims and Islam in the European Media, Europe in the Media of Muslim-majority Countries*, Oxford: European Studies Center, 2009, s. 28-50.

International Action Against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region,, OSCE & ODIHR, 2004.

Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue 2008, Geneva, 2008.

Islamophobia: Issues, Challenges and Action, A Report by the Commission on British Muslims and Islamophobia, Stoke on Tren, UK: Trentham Books, 2004.

JOPPE, C., "Beyond National Models: Civic Intergation Policies for Immigratns in Western Europe", *Western European Politics*, 2007, Vol. 30, No 1.

JOPPKE, Christian, "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy", *The British Journal of Sociology*, 2004, Vol. 55, Issue 2.

KALIN, Ibrahim, "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11th", Joseph LUMBARD (Ed.), *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*, Bloomington, IN: World Wisdom, 2004, s. 143-187.

KUCUKCAN, Talip and Veyis GUNGOR (Eds.), *Turks in Europe: Culture, Identity, Integration*, Amsterdam: Turkevi Research Center, 2009.

KUCUKCAN, Talip and Veyis GUNGOR, *EuroTurks and Turkey-EU Relations: The Dutch Case*, Amsterdam: Turkevi Research Center, 2006.

KUMAR, Deepa, "Islam and Islamophobia", *International Socialist Review*, March-April 2007, s. 36-45.

LEWIS, Philip, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, London: IB Tauris, 2002.

MODOOD, Tariq, *Multiculturalism*, Cambridge, UK: Polity Press, 2007.

Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia, European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006.

NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, New York: HarperOne, 2007.

NASR, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperCollins, 2002.

PHILIPS, Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

RAMADAN, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

SALAITA, Steven, *Anti-Arab Racism in the United States: Where It Comes from and What It Means for Politics Today*, London: Pluto Press, 2006.

SEDDON, Mohammad Siddique, Dilwar HUSSAIN and Nadeem MALIK (Eds.), *British Muslims: Loyalty and Belonging*, Leicester: Islamic Foundation, 2003.

SHAHEEN, J., *Arab and Muslim Stereotyping*,, Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997.

STOCKDALE, Nancy, ""Citizens of Heaven" versus "The Islamic Peril": the Anti-Islamic Rhetoric of Orlando's Holy Land Experience since 9/11/01", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 21, Summer 2004 No. 3, s. 89-109.

TAYLOR, Charles, "The Politics of Recognition" Amy GUTMANN (Ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

The Guardian, 8.09.2004.

The International Helsinki Federation, *Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU: Developments since September 11*, 2005.

WILLIAMS, Rowan, *Islam, Christianity and Pluralism*, The Zaki Badawi Memorial Lecture Series, Lambeth Palace and the Association of Muslim Social Scientists, AMSS UK, 2007.

WILLIAMS, Rowan, *Islam, Christianity and Pluralism*, The Zaki Badawi Memorial Lecture Series.



Islamophobia and the Limits of Multiculturalism

Assoc. Prof. Dr. Ibrahim Kalin

ABSTRACT

The term Islamophobia, describing intolerance, discrimination, and unwarranted fears felt for Islam and Muslims, has become a concept which is frequently heard in our day. Subjugating Islam and multiculturalism is linked to the rise of the "Islamophobia" wave, because it is unnecessary to say that some of the current attitudes towards Muslim communities in Europe and the United States are part of the complex problems. At this point, it is not easy to locate the place of Islam and Muslims without negotiating pluralism, multiculturalism, and the future of Western societies. In addition, like other kinds of intolerance and discrimination, it is impossible to make an evaluation of Islamophobia independent from what is going on around us in a world intermingling within itself. In fact, the different relationship models between religion and modernity is a subject of conflict not only between the great Islamic

world and the West but also between Western communities and the Muslim communities living in the West.

The fact that the frames of meaning and the constitution are different defines individually the institutions and social behavior. However, the real problem arises in understanding the frame of Islamic morality and Islamic cultural behavior, especially in secular and political contexts. Despite the fact that there is a fine balance between the understanding of culture concretized in European and American intellectual circles and the human element, "Islamic culture" is defined as an oppressive power not only shaping the individual and collective thoughts and behavior of Muslims and having effects over them but also identifying them. In such cases, "culture", which is one of the main concepts, is seen as the explanation of almost everything denying existence of humans, defining human beings within their own culture and taking culture as everything to be said or done. Multi-culturalism is one of the issues frequently faced by modern man. One of the great tensions of multiculturalism that concerns Muslim communities in this point is the tension between cultural narrow-mindedness and normative criticism.

Critics state that multiculturalism gave up universal standards and values and constituted or encouraged constituting a parallel society not based on a common ground. This rhetoric goes far beyond an issue because this defines perceptions, trends and sets policies.

For multiculturalism to serve everyone, Islam and Muslims should not be deprived of acceptance of diversities. Pluralism, multiculturalism and cosmopolitanism together with their nuances cannot be considered as eliminating any universal standard or value. Issues of justice and equality possess a degree of universality independent of cultural dissimilarities. Evaluation of cultural dissimilarities at the point of moral disagreement has been used by the cultural conservatives as a strategy in order to assess cultural differences in terms of moral disagreement and to sustain a certain image of European and Western civilizations. The same error is applied by Muslim groups in the name of political opposition and resistance. Common moral values amalgamate in different ethnic and religious communities while the human element is following them in cultural collectivity and shaping them in many ways.

The following statements take place in a report on Islamophobia: Islamophobia is based upon "a general view or life philosophy embracing a groundless fear and hatred against Muslims and causing practices for exclusion and discrimination". As described in broad terms in this way, Islamophobia contains many contentious issues from politics to immigration, and from school to workplace.



When we examine the issue from the viewpoint of a pluralist world, we see that a multi-polar and pluralist world is not a world having no standards or values. Instead, it is a society in which all cultures and nations are recognized to be equal and where they are discussed on for the sake of common benefits. It is not a weak multi-culturalism having the risk of eroding the common ground between the cultures and the risk of establishing parallel communities. In contrast, it is the movement of self-enrichment by getting to know others. By means of these movements, we can cultivate the ethical principles and culture of existing together without tolerating racism, xenophobia and Islamophobia or the hatred crimes committed against Muslims or not becoming obedient of demonization of Jews, Christians and Westerners. However, part of the problem creates controversy between absolute self and absolute others. Language of many conflicts today is based on an opposing frame in which Islam is pictured as if it were against values such as justice, equality, human rights and human dignity. On the other hand, naturally, Muslims do the contrary of this in the name of opposition, delayed nationalism, or social inequality. It is seen that there appears to be a terrible ignorance in this regard. One of the problematic consequences of this ignorance is that Islamophobia is not seen as a problem by its own intellectuals, of popularized people and policy-makers. Insulting Muslim individuals, threatening them, and sometimes practicing violence on them are explained as a reaction to the existential threat of Islamic extremism and Islam-oriented terrorism. This kind of reasoning leads to the formation of the impression that there is a reason for the violence against Muslims and that it may be excused.

Two results of Islamophobia may be mentioned both related with Muslim-West relations and with the broader debate concerning multiculturalism:

First, Islamophobic behavior prevents Muslims from participating in its real sense in the political, social, cultural and economic life of the communities they live in. While Muslims are blamed for not claiming the values representing themselves, Islamophobia causes the formation of a continuous sense of victimization and marginalization among the second and third generations of Muslims. This causes them to see themselves as foreigners, remote and unwanted people. This also lays ground for formation of both perceptually and physically parallel communities in which case ensuring the solidarity of different ethnic and religious communities with the society becomes increasingly difficult..

Secondly, constant pressure and intimidation prevents Muslims from making self-criticism. Muslims with different religious and political tendencies who are subjected to racism and attacks caused Islamophobic

approaches refrain from publicly criticizing their Muslim brothers and thus acquire a position of defending even the most extremist and irrational ideas that they will criticize under normal conditions on the grounds that such attitude will make them fall in conflict with the spirit of Islam. The limits and nature of the multicultural scope of modern societies are constantly discussed in a wide network of social and political institutions. The physical and perceptual lines between Western societies and the Muslim communities have become unclear thanks to multilayered realities and multiple relations. This does not indicate that the identity claims were waived or denied. Rather, in a manner singularizing and privatizing the claims, they are being shaped and transformed. As the common identity and corporate space between Islamic and Western societies are intertwined, it reveals a process that converting all the actors in it. A healthy debate on multiculturalism and Islamophobia in turn, may be possible only when we come to understand and accept the limit and results of this process of intertwining.



Исламофобия и границы Многокультурности

Доцент Доктор Калын Ибрахим

РЕЗЮМЕ

Связанное с исламом и мусульманами слово «исламофобия» в настоящий момент все время на слуху и включает в себя такие понятия, как нетерпимость, экстремизм, безосновательный страх и расизм. Активизация волны исламофобии напрямую связано с желанием подчинить ислам и многокультурность, потому что отношение к мусульманским сообществам Европы и США стало одним из самых актуальных вопросов комплекса проблем, переживаемых в этих странах. В такой ситуации сложно определить место ислама и мусульман без обсуждения многокультурности и будущего западного общества. Более того, в мире, где все переплетается все более тесным образом, невозможно независимо оценивать окружающий мир, в котором существуют различные виды нетерпимости и дискриминации. Таким образом, модели различных отношений между религией и современностью, представляют собой конфликт не только между

исламским миром и западом, но и между западным обществом и мусульманами, проживающими в этом обществе.

Различия в понятиях и конституционных рамках определяют личность и ее социальное поведение. Однако основная проблема, особенно в связи с секуляризацией и политической активностью, возникает при попытке понять исламскую культуру и рамки исламской морали. Между культурным восприятием, конкретизированным интеллектуальной средой Европы и США, и человеческим фактором существует всего лишь очень тонкое равновесие, тогда как «исламская культура» не только придает форму и содержание личностному и общественному мышлению мусульман, влияет на него, но и является движущей силой этого процесса. В этой ситуации основное понятие «культура» представляется понятием, объясняющим все, что «определяет человека в его культурных рамках, отрицает его существование, в общем все, что так или иначе связано с культурой». Многокультурность – это то, с чем современный человек сталкивается постоянно. Мусульманские сообщества в этой сфере беспокит прежде всего напряженность, возникающая между узколобым непониманием культуры и нормативной критикой. Критики же в свою очередь твердят, что многокультурность отрицает мировые стандарты и ценности, образуя и стимулируя развитие параллельного общества, не опирающегося на общий фундамент. Эти утверждения переросли в риторику, потому что такое восприятие определяет те или направления и политику.

Чтобы многокультурность могла служить всем, необходимо принимать все различия, не защищаясь от ислама и мусульман. Плюрализм, многокультурность и космополитизм, имея некоторые ньюансы, не могут оцениваться без участия всемирных стандартов и ценностей; понятия справедливости и равенства обладают всеобщим значением, без привязки к культурным различиям. Чтобы продолжить существование некоторых иллюзий европейской и западной культур, Чтобы оценивать культурные различия в антагонизме с моралью, культурные консерваторы избрали тактику оценки культурных различий в антагонизме с моралью. Такую же ошибку совершают исламские группы, создавая политическую оппозицию и сопротивление. В то время, как человеческий элемент прослеживается в культурной коллективизации и даже формирует некоторые ее стороны, в различных этнических и религиозных сообществах общие нравственные ценности объединяются друг с другом.

В одном из отчетов об исламофобии сказано следующее: «Исламофобия опирается на мировоззрение, охватывающее безосновательный страх и ненависть к мусульманам, породившим пренебрежительное отношение к ним и дискриминацию». Таким образом исламофобия, характеризруемая



подобными терминами, породила множество спорных вопросов в политики, распространяясь в школах и на работе.

Если посмотреть на проблему с позиции многополярности мира и плюрализма, можно заметить, что многополярный мир не лишен определенных стандартов и ценностей. Это социум, где все культуры и нации считаются равными и обсуждаются общественные интересы. Опять же это не группа безвольных культур, несущих риск генерирования эрозии общего фундамента между культурами и создания параллельных социумов. Наоборот, это путь обогащения своей культуры путем изучения других. За счет такой деятельности мы можем создать культуру и этические правила совместного существования без поклонения дьявольским происка евреев, христиан и Запада, без игры в толерантность в ответ на ненависть к мусульманам, исламофобию, расизм и дискриминацию. При этом одной из сторон проблемы остается столкновение абсолютизма одной стороны и абсолютизмом другой стороны. Современный конфликт зиждется на оппозиции по отношению к таким ценностям ислама, как справедливость, равенство, права, честь и достоинство человека. В ответ на это у мусульман возникает естественное несогласие, запоздалый патриотизм и общественное неравенство. Видно, что в этом вопросе присутствует невежество. И одним из проблемных результатов данного невежества стал тот факт, что интеллектуалисты исламофобии перестали восприниматься общественными деятелями и «серыми кардиналами» политики. Обвинять и оскорблять мусульман и мусульманские сообщества, запугивать, угрожать и применять по отношению к ним силу – все это оправдывается реакцией общества на опасность, исходящую от якобы существующего исламского экстремизма и исламского терроризма. Такие «инструкции» становятся причинами, как бы разрешающими применение силы по отношению к мусульманам и формирующими соответствующее общественное мнение.

В результате можно говорить о двух выводах, определяющих исламофобию с одной стороны с точки зрения взаимоотношений мусульман и Запада, и с другой, еще более важной стороны, с точки зрения полемики, связанной с многокультурностью:

В первом случае исламофобия мешает полноценному участию мусульман в политической, социальной, культурной и экономической жизни общества, где они проживают. Мусульмане обвиняются в отсутствии ценностей, представляющих их, при этом исламофобия становится причиной возникновения во втором и третьем поколении мусульман чувства вины и маргинализма. Они чувствуют себя чужими, далекими и никому не нужными. Это становится духовной и физической причиной возникновения параллельных сообществ, что в последствии

затрудняет сплоченности этнических и религиозных сообществ с обществом.

Во втором случае, постоянное давление и запугивание препятствует мусульманам относится к себе самокритично. Мусульмане, обладающие различными религиозными и политическими направлениями, которые подвергаются постоянным атакам расизма и исламофобии, также воздерживаются от открытой критики своих же братьев-мусульман и в результате защищают самые преувеличенные и нелогичные идеи, которые в нормальных условиях подверглись бы острой критики в следствие своей противоестественности исламскому духу. Границы и природа многокультурности современного общества очень широко обсуждаются политическими и социальными организациями. Физические и духовные различия между западным социумом и мусульманским обществом из-за многослойной реальности и множественных отношений превратились в нечто неопределенное. Это не показатель отказа от собственной идентификации, это формирование одиночных, частных претензий. Как только общая между исламским и западным обществами сущность и институциональное пространство начинает смешиваться, начинается процесс, захватывающий и показывающий всех участвующих в нем актеров. Как только мы начинаем понимать и принимать границы и результаты этого процесса, мы можем здраво вступать в полемику, касающуюся многокультурности и противопоставляемой ей исламофобии.



Küreselleşen Dünyada Değişen Algılar, İnsan Hakları ve İslâm Karşıtlığını Anlamaya İlişkin Bir Değerlendirme

Prof. Dr. İlyas Doğan
Yükseköğretim Kurulu Denetleme Kurulu Başkanı

ÖZET

Yerkürenin bir bütün olarak kavranmaya başlaması ve dünya çapında etkinlik gösterme fikri ve dünyanın bir bütün olarak kavranması çabaları yeni olmadığı gibi ilk kez sosyologlarca yapılan bir saptama da değildir. Antik dönemde kullanılan "kozmopolis" kelimesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Kozmopolis ile kastedilmek istenen Tanrı tarafından konan evrene ilişkin yasaların bir ahlaki düzen olarak toplum düzenine egemen olmasıydı. Teoloji alanında "insanlık" kavramı bütün dünyayı kavrayan bir içerikte kullanılmıştır. İnsanlık tabiri, bütün insanlığı bir bütün olarak görme anlayışının bir tezahürüydü. Dünyayı bütün olarak görme çabaları sonraki dönemde "dünya toplumu" terimini ortaya çıkarmıştır. Küreselleşme kavramına karşılık olarak kullanılan bir diğer kavram da bütün dünyanın bir bütün oluşturduğuna vurgu yapan "global köy" ifadesidir. Bu ifade daha çok sanayi üretiminin

ulaştığı yoğunluğun sebep olduğu yol açtığı çevresel etkilere dikkat çekmek için kullanılmıştır.

Küreselleşme koşullarının mevcudiyetini ortaya koymak için kullanılan dayanaklar sanayi devrimi yıllarında başka görüşleri desteklemek için öne sürülmüştür. Bu bağlamda dünya çapında bir pazar oluştuğu, bu manada pazarı etkileyen aktörlerin karmaşık bir görünüm arz ettikleri, tüketim mallarının dünyanın her yanma ulaştırılabildiği, sermayenin ülkeden ülkeye yer değiştirdiği ve sermayenin ulusal bağlardan kendini soyutladığı, ulusların birbirlerine bağımlı hâle geldikleri, haberleşme olanaklarının alabildiğine geliştiği ifade edilmiştir.

Küreselleşme, modernleşme perspektifinden ele alındığında Batı tarzı düşünüşün bütün dünyaya yayılması ve bir örnek davranış modeline dönüşmesi gündeme gelmektedir. Böylece modernlik gibi demokrasi ve özellikle serbest pazar ekonomisinin bütün dünyaca benimsenmesi gerektiği yaklaşımı kendini dayatmaktadır. Batılı değerlerin benimsenmesi zorunluluğunun ima edilmesi ya da dayatılması küreselleşmenin aynı zamanda Batı kaynaklı bir "dünya uygarlığı" modelini temsil ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Modern devletin başlıca özellikleri devletler arası ilişkilerin menfaate dayalılığı, teknolojik olanaklardan yararlanarak yurttaşların yaşam kalitelerinin yükseltilmesi hedefi güdülmesi ve Batılı devletlerin Batılı olmayan devletler üzerinde hakim olmak için üstlendikleri "küreselleştirici misyon" olarak ifade edilmektedir. Bir başka ifade ile Batı uygarlığında simgeleşen küreselci yaklaşım kendine başka toplumları dönüştürme misyonu atfetmektedir.

Bu dönüştürme misyonu içerisinde dikkat çekici bir nokta insan hakları meselesidir. Avrupa'da insan hakları kavramının kökeni ya da günümüzde kastedilen anlamda insan hakları kavramının ne zamandan beri kullanıla geldiği, insan haklarına ilişkin teorik tartışmalarda genellikle atlanan bir noktadır. Belki de biraz kolaycılığa kaçarak kısaca insan hakları kavramının kaynağı konusunda antik Yunan düşüncesi ve özellikle Hıristiyanlık düşüncesine atıfla yetinilmektedir. Bu manada İslâm dininde hak duygusuna yapılan vurgu ve adaletli yönetim düşüncesi neredeyse görmezden gelinmektedir. İnsan hakları kavramının günümüzdeki manada kullanımı ise son iki yüz yıllık gelişmenin bir ürünü olarak sunulmaktadır. Böylesine sıkça başvurulan bir kavramın sadece iki yüzyıllık bir geçmişinin olacağını düşünmek şaşırtıcıdır. Oysa içerik olarak insan hakları hep vardı, adalet duygusu bunun en açık kanıtıdır.

Dünyayı önceden olduğu gibi yeni oluşan dünya koşullarında da kendilerinin yönlendireceğine inananlar kendi kendileri ile çelişkiye düşmektedirler. Bağımlılığı, çatışmaları önleyici bir neden olarak görmesine rağmen bağımlılığın beslediği “dikey dünya egemenliğini sürdürme” hedefi bu hiyerarşi ilişkisini bozmaya aday olarak İslâm uygarlığını görmektedir.



Aslında modernleşme adına hareket edenlerin homojen olmasa bile itaatkâr dünya hayaline en güçlü kültürel direnme noktasını İslâm uygarlığı oluşturduğu için bu dine mensup olanların "ötekileştirilmesinde" insan hakları, algı değişimi gibi hiç bir gerekçe kabul edilmemekte, Batılı değerlere mesafeli olmak ortadan kaldırılmak için yeterli görülmektedir. Bir "cam prizmaya" dönen yeni dünya koşulları bu amaca varmak için sadece diktatörlerle iyi anlaşmanın yetersiz olduğu bir ortam üretmektedir. Böyle olunca kapitalist ve Batı merkezli dünya sistemin sürdürülebilmesi için olası direnişleri henüz güçlenmeden ortadan kaldırmakta "İslâm karşıtlığı" bir "maymuncuk" gibi kullanılmaktadır.

Ne var ki küreselleşme ile beraber bütün insanların bilgiye erişme ve gerçeği dile getirme "fırsatı" doğması dünya üzerindeki diğer uygarlıkların yeniden sahnede kendine düşen sorumluluğu üstlenme imkânın sunmaktadır. Bu bağlamda adaleti esas alan İslâm Uygarlığı insanlığın kronik problemlerine "hakkaniyete uygun, sömürü amacı gütmeyen" çözümler bulunmasında yeniden doğan bir umut olarak görülmelidir. Bir başka ifade ile önyargıların değil adalet duygusunun esas alındığı bir dünya kurabilmek için bütün insanları onurlu ve eşit davranılması gereken birer muhatap olarak kabul etmek gerekir. Böyle bir kabul için geçmişinde sömürüyü ustaca kullananların fazlaca şansı yoktur. İnsanlığın geleceği için de bunun böyle olması gerekir.

Sovyetler Birliği'nin yıkılması ile birlikte değişen dünya düzeni içerisinde müstakil birer devlet hâline gelen Orta Asya Türk cumhuriyetleri yapılanma süreçlerini küreselleşme döneminde sürdürmek mecburiyetinde oldukları için bu sürecin temel dinamiklerinden etkilenmiştir. Mikro milliyetçiliğe dayanan bu ulus-devletlerin dine yaklaşımları da bu sürecin etkisi altında kalmıştır.

Bağımsız birer devlet olarak ortaya çıkan bu yapılanmaların, ortak değerleri olan dine kendi gözleriyle değil de büyük devletlerin gözüyle bakmaları yani İslâmofobik bir yaklaşım ve tutum sergilemeleri dikkat çekici bir durumdur. İslâm'a korku perspektifinden bakan ve bu korkuyu gidermeye yönelik politikalar geliştirip uygularken, küreselleşmenin en mühim unsurlarından "insan hakları"nı ihlal edip etmedikleri, üzerinde durulması gereken en mühim konular arasında yer almaktadır. Ancak bu durumda asıl cevaplanması gereken soru bu yeni devletlerin insan haklarını ihlal edip etmediğinden ziyade, küreselleşme olarak adlandırılan dönemde, her alandaki serbestliğe ve hoşgörüye rağmen dine ve özellikle İslâm'a yönelik kısıtlamaların neden mümkün olabildiği ve dünya kamuoyu tarafından nasıl kabul gördüğüdür.

GİRİŞ

Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, SSCB sonrasında yeni birer ulus-devlet olarak kuruluşlarını gerçekleştirirken esas aldıkları ve önem verdikleri hususlar nelerdi?

Daha önceki dönemlerde bu şekilde müstakil bir Kazak, Kırgız, Özbek veya Türkmen olarak devletleri olmamış bu ülkeler, yapılanma süreçlerini küreselleşme döneminde sürdürmek mecburiyetinde oldukları için bu sürecin temel dinamiklerinden de etkilenmiştir. Mikro milliyetçiliklere dayanan bu ulus-devletlerin dine yaklaşımları da bu sürecin etkisine maruz kalmıştır.

Birbirlerinden ayrı devletler kuran bu yapıların, ortak değerleri olan dine kendi gözleriyle değil de güçlü merkezi devletlerin gözüyle bakmaları yani İslâmofobik bir yaklaşım ve tutum sergilemeleri dikkat çekicidir. İslâm'a korku perspektifinden bakan ve bu korkuyu gidermeye yönelik politikalar geliştirip uygularken, küreselleşmenin en mühim unsurlarından "insan hakları"nı ihlal edip etmediklerine ilişkin bir sorgulama haklı bir davranış değil midir? Aslında üzerinde durulması gereken, bu yeni devletlerin insan haklarını ihlal edip etmediğinden çok, küreselleşme olarak adlandırılan bir çağda, her alandaki serbestliğe ve hoşgörüye rağmen dine ve özellikle İslâm'a yönelik kısıtlamaların neden başvurulduğu ve dünya kamuoyu tarafından nasıl tasvip gördüğü sorusudur.

Yukarıda kısaca işaret edilen sorular ve sorunlar yumağının cevabını bulmak için etrafımızı sarıp çevreleyen bir olguyu göz ardı etmemek gerekir. Bu olgu ya da "durum" hemen her gün duyduğumuz bir kavram ile ifade edilmektedir: Küreselleşme. Ulus devletin, geleneksel egemenlik anlayışının aşıldığını ispatlamak için sıkça atıf yapılan küreselleşme neden İslâm dünyasına karşı hoşgörü ve empati duyma erdemini hatırlayamamaktadır? Nasıl olup da halkı Müslüman bazı ülkelerde İslâm endişesi diktatörlük inşasında bir basamak olarak kullanılmaktadır? Bu soruların cevabı ya da çıkış yolları için mesafe kat edebilmek amacıyla bazı temel kavramları irdelemek gerekmektedir.

1. Küreselleşme Ne Demektir?

1. 1. Ne Zaman Başladı ya da Gerçekten Yeni Bir Şey mi?

Küreselleşme kavramı gibi küreselleşmenin ne zaman başladığı da tartışmalıdır. İnsanlık tarihinde bütün dünya toplumlarını birbiriyle bağlantılı hale getirme arayışı çok eski zamanlara dek uzanır. Büyük kara parçaları arasında ilişkilerin yoğunlaştığı dönemler zaman zaman görülmüştür.[1] Bazı yazarlar küreselleşmeyi insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzanan bir süreç olarak niteler. Küreselleşmenin bir görünüm biçimi olarak dünya çapında ticaret faaliyetlerinin

[1] Roland Robertson, "Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit", (Übersetzer: Bettina Engels) in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft,* Edition Zweite Moderne, Schurkampf, Frankfurt/Main 1998, s. 207-208.



yeni olmadığı malumdur. İpek Yolunda gerçekleşen ticaretin de eski kara parçalarını saran bir ticari hareketlilik olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle birçok yazar küreselleşmeye ilişkin gelişmeleri 1492'de Amerika Kıtasının keşfine kadar uzatır. Sömürgecilik sürecinin ekonomik ve kültürel küreselleşmeye katkısı, kapitalizm ile sömürgeciliğin bu dönemlerde de el ele gittiğini göstermektedir.[2] Bir grup yazar da 15.yüzyıldan itibaren aydınlanma akımının ortaya çıkışı ve nihayet sanayi devriminde iş bölümünün ortaya çıkışı ile yeni bir sürecin başladığını[3] ileri sürer. Avrupalı yazarlar böyle bir süreci doğal ve yadırganmaması gereken dönüşümün bir verisi olarak almaktadır. Bu manada söz konusu yazarlar sömürgecilik hakkında bir ahlâkilik sorgulamasına da gerek görmemektedir. Bununla beraber tarihi verilere bakıldığında ekonomik ilişkilerin dünya çapında kalıcı bir yaygınlaşmaya başlamasının yeni kara parçalarının keşfi ile hız kazanmaya başladığı bir vakıadır.

Diğer yandan Roland Robertson dünya dinlerinin yaygınlaşmasını kıtalar arası etkileşimin bir örneği olarak alır. Bununla beraber yazar, küreselleşmenin başlangıcı olarak 1500'lü yılları almaktadır. Ona göre bu dönemde artık "dünya, üzerinde yaşanan yegâne bütün bir mekân" olduğu bilinci yerleşmeye başlamıştır. Bir başka deyişle yerküre bir bütün olarak kavranmaya başlamıştır. Bu nedenle o dönemde de dünya çapında etkinlik gösterme fikri keşfedilmiş durumdaydı. Yazara göre günümüzdeki küreselleşmenin yeni olan yanı "kültürel ve sübjektif" konularda da bu bilincin egemen hale gelmiş olmasıdır. Bu oluşum, farklı alanlarda birbirini besleyen "dönüşümlü" değişimler sonucu, insanlığın yeteneklerini etkileyecek koşullarda köklü değişime yol açmıştır. Ancak yaşanan bu dönüşüm ve değişimler sadece Batı Dünyasında değil bütün dünyada meydana gelmekteydi.[4]

Gerçekte günümüzde küreselleşme koşullarının mevcudiyetini ortaya koymak için gönderme yapılan dayanaklar sanayi devrimi yıllarında da başka görüşleri desteklemek için öne sürülmüştü. Bu bağlamda Marks ve Engels tarafından yayımlanan Komünist Manifesto tarih ve yazar belirtmeksizin yorumlandığında günümüzde küreselleşme için söylenenlerin büyük oranda 1848'de de ifade edildiği öne sürülebilecektir. Zira bu metinde de dünya çapında bir pazar oluştuğu, bu manada pazarı etkileyen aktörlerin karmaşık bir görünüm arz ettikleri, tüketim mallarının dünyanın her yanma ulaştırılabildiği, sermayenin ülkeden ülkeye yer değiştirdiği ve ulusal bağlardan kendini soyutladığı, ulusların birbirle-

---

2 Tilman Mayer, "Globalisierung als Bedrohung des Nationalstaates", in Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Der neue Nationalstaat*, Nomos, Baden-Baden, 1998, s. 285.

3 Markus Ottersbach, Ausserparlamentarische Demokratie, Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2003, s. 49.

4 Jan Nederveen Pieterse, "Der Melange- Effekt Globalisierung im Plural", Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft Edition Zweite Moderne*, Schurkampf, Frankfurt/Main 1998, s. 100.

rine bağımlı hale geldikleri, haberleşme olanaklarının alabildiğine geliştiği ifade edilmekteydi. Manifestoda yer alan bu görüşler o zamana göre son bir buçuk asırdaki gelişmelerin bir sonucu olarak nitelenmekteydi. Geçmişe dönük gözlemlerden en çok dikkati çeken noktalardan biri kitlesel üretimin giderek artmasına vurgu yapılmasıydı.[5]

Küreselleşme ile beraber hukuk normlarında da bir paralellik oluştuğu görüşü sıkça dile getirilmektedir. Böyle bir yaklaşım edebiyat ve sanat alanlarında olduğu gibi yerküreyi bir bütün gezegen olarak kavramanın belirtileridir. Evrensel Dünya Hukuku fikri ilk kez Kant'ın 1795'te yazdığı "Ebedi Barış Üzerine" adlı eserde ifade edildi. Goethe 1827'de millî değil "dünya literatürü" terimini kullandı. İlk dünya fuarı 1851'de düzenlendi. Amerika ve Avrupa kıtaları arasına okyanus altından ilk kablo bağlantısı 1858'de çekilirken, Süveyş Kanalı 1874'te açıldı. Bu bilgiler bize dünyayı bir bütün olarak kavramaya ilişkin gelişmelerin daha 19. yüzyılda başladığını kuşkuya yer bırakmaksızın izah etmektedir.

Doğu blokunun çökmesi ile ortaya çıkan tablo post modernizm taraftarlarınca politikanın sonu, tarihin sonu ya da "anlamsızlık" olarak nitelenmişti. Buna karşılık Beck'in de içinde yer aldığı diğer bir grup yazar bu durumu "siyasal Rönesans" olarak nitelemektedir. Bu yazarlar ortaya çıkan bu durumu batılı siyasal değerlerin zaferi ve doğudaki baskıcı sosyalist rejimin tarihin derinliklerine gömülmesi olarak tanımlamaktadır. Eskiden siyasal kurumlan birbirine sıkıca bağlanmaya zorlayan soğuk savaş gerginliğinden artık söz edilemez. Ortaya çıkan bu yeni durum her ülkede ister istemez siyaset alanında yeni tanımlama ve arayışlara yol açmaktadır.

1. 2. Köklü Dönüşümün Örneklenmesi

Dünya tarihinde köklü dönüşümlere yol açan gelişmelerin doğum sancıları bağlamında dönüm noktaları vardır. Bu manada 1789 Fransız Devrimi gibi 1917 Bolşevik Devrimi itiraza mahal vermeksizin en kolay akla gelen örneklerdendir. Aydınlanma felsefesi Fransız Devrimi için gerekli meşruluk temelini ve siyasal sistem projelerini oluşturmuştu. 1848'de yayımlanan Komünist Manifesto ve 1870 Paris Komünü deneyimleri işçi sınıfı ideolojisine dayalı sosyalist devlet sisteminin ayak sesleriydi. Bu bağlamda küreselleşmenin de bir tarihsel dönüşüm olduğu ifade edildiğine göre bu dönüşümün, tek başına Berlin Duvarının yıkılması ve soğuk savaşın sona ermesi ile açıklanması yeterli ikna edicilikten uzaktır. Ancak dönüm noktası niteliğinde olaylar çok sayıda etkeni daha özlü şekilde sembolik açıdan ifade etmeye yarar, ifade kolaylığı sağlar. Ayrıca

[5] Richard Tilly, *Globalisierung aus historischer Sicht und das Lernen aus der Geschichte*, Kölner Vorträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Haft 41 Köln 1999, s. 7; Münch/Dillingen, *Raum-Globalisierung und Produktion sozialer Wohlfahrt Diss.*, Duisburg, 2003, s. 64-67.



dönüm noktası olarak adlandırılmayı hak eden olaylara, hazırlayıcı etkenlerin algı dünyamızda kalıcı değişimler olmaları nedeniyle sıkça müracaat etme gereği duyulur.

Hermann Schwengel "Küreselleşmenin Avrupa Boyutu" adlı eserinin giriş bölümünde, Harold James'in "Ekonominin Globalleşmesi" adlı esere atfen; ilk kez 15 Kasım 1975'te gerçekleşen dünya ekonomi zirvesinin düzenlenmesini küreselleşme için bir başlangıç noktası[6] olarak alır. Küreselleşmenin bazı yazarlarca hem bir "konteyner"a benzetilmesi hem de çağdaş gelişmeleri açıklayıcı bir "anahtar kavram"[7] olarak nitelenmesi konunun çok boyutluluğu hakkında bir fikir vermektedir. Bu açıdan bakıldığında küreselleşme, tekdüze olamayan bir çerçeve içinde yer alan fakat çok sayıda unsurdan oluşan bir genel görünümdür. Küreselleşmenin çok boyutluluğu[8] onun tanımlamasını da bir ölçüde zorlaştırmaktadır. Bu nedenle küreselleşmenin henüz bütün dünyada bir rüzgâra dönüşmediği dönemde "yoğunluk gösteren eğilimler"[9] demeti olarak hissedilmeye başladığı düşünülebilir.

1. 3. Bir Bütün Olarak Dünyayı Kavramak

Dünyanın bir bütün olarak kavranması çabaları yeni olmadığı gibi ilk kez sosyologlarca yapılan bir saptama da değildir. Antik dönemde kullanılan "kozmopolis" kelimesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Kozmopolis ile kastedilmek istenen Tanrı tarafından konan evrene ilişkin yasaların bir ahlaki düzen olarak toplum düzenine egemen olmasıydı. Teoloji alanında "insanlık" kavramı bütün dünyayı kavrayan bir içerikte kullanılmıştır. İnsanlık tabiri, bütün insanlığı bir bütün olarak görme anlayışının bir tezahürüydü. "Dünya vatandaşlığının" karşılığı olarak Yunancadan çevrilmiş olan "kozmopolitçilik" terimi de temelde dünya insanlığının bir bütün oluşturduğu anlayışını yansıtan empatik bir yaklaşımın izlerini taşır". İfade edelim ki hem teoloji, felsefe ve devletler hukuku alanında hem de diğer sosyal bilimler alanında kullanılan bu terimlerin her biri sosyologların kastettiklerinden farklı nitelik ve içerikler taşımaktadır. Bu durum aslında şaşırtıcı gelmemelidir. Bir başka ifade ile aynı kavrama faklı disiplinlerde birbiriyle tam örtüşmeyebilen anlamlar izafe edilmesi günümüz geçmişte vardı;

---

6 Friedrich Fürstenberg, Georg W. Oesterdiekhoff (Hrsg.), *Globalisierung ohne Grenzen? Soziologisehe Beitræge zum Entgrenzungsdiskurs*, Verl., Dr. Kovaç, Hamburg 2004, s. 11.

7 Friedrich Fürstenberg, Oesterdiekhoff, Georg W. (Hrsg.), Globalisierung ohne Grenzen? Soziologische Beitræge zum Entgrenzungsdiskurs. Veri., Dr. Kovaç, Hamburg 2004, s. 11.

8 Küreselleşme ile genellikle tutucu Marksistler ve Liberaller ekonomi alanında gerçekleşen yeni gelişmelere yoğunlaşırlar. Oysa küreselleşme tekil bir süreç değildir. Pek çok alanda bu süreç yaşanmaktadır.

9 Peter Heintz, *Die Weltgescllschaft im Spiegel von Ereignissen,* Verlag Rügger, 1982, Diessenhofen, s. 77.

günümüz bilim dünyasında da durum değişmemiş hatta daha da karmaşık bir hal almıştır.

Küreselleşmenin içeriği ve niteliği bakımından yeni olmadığını söyleyenlerin, kökünü eski zamanlarda aramasının yanında, kavramsal düzeyde küreselleşmenin temelleri de araştırılmaktadır. "Dünya toplumu" ifadesiyle anlatılmak istenenin küreselleşme ile aynı olduğu düşüncesi bu arayışın ürünüdür.

Aslında Niklas Luhmann'ın "küresel toplum (dünya toplumu)" terimi önerisi daha eskilere uzanır. Bu bağlamda 1971'de kaleme aldığı "Die Weltgesellschaft" (dünya toplumu)[10] adlı makalesinde zamanın dünya koşullarından hareketle toplumların, sorunlar karşısındaki konumları dikkate alındığında artık birbirinden ayrı telakki edilemeyeceklerine işaret etmekteydi. Buna göre; bütün insanlar ortak problemlerle karşı karşıya olduklarına göre, bütün insanlık tek bir toplum olarak görülmeliydi. Bu nedenle ortaya çıkan tabloyu "dünya toplumu" olarak adlandırmak gerekirdi. Yazara göre eski bir terim olan toplum (societas civilis) yeni dünya koşulları içinde yeni bir dönüşüm geçirerek "dünya toplumuna" dönüşmüştür.

Küreselleşme kavramına karşılık olarak kullanılan bir diğer kavram da bütün dünyanın bir bütün oluşturduğuna vurgu yapan "global köy" ifadesidir. Bu ifade daha çok sanayi üretiminin ulaştığı yoğunluğun sebep olduğu yol açtığı çevresel etkilere dikkat çekmek için kullanılmıştır. Elbette terim sadece bu bağlamla sınırlı kullanılmamaktadır. "Global köy" terimini 1960'larda bir medya kuramcısı olan Marshall McLuhan kullanmıştır. O, "global köy" terimi ile bu yıllarda yaygınlaşan elektronik haberleşme ağını dile getirme amacındaydı[11]. Ancak o dönemde böyle bir terimin kullanılması bilhassa günümüzde yararlanılan internet teknolojileri ile karşılaştırıldığında biraz erken bir öngörüydü. McLuhan, dünya için "global köy" terimini kullanırken yaşadığı dönemin iletişim teknolojileri ve Ay'a insanın ayak basması gibi olgulardan esinlenmişti. Küresel köy ya da global köy teriminin çok sonraları, 1990'lı yıllarda, ekonomi alanında dünya çapında oluşan iç içeliğe dikkat çekmek için kullanılmaya başladığı daha sonra görülecektir.

---

[10] Luhmann dünya toplumu terimini özellikle ulus devletin niteliğinde yaşandığını düşündüğü değişimi vurgulamak amacıyla kullanmaktaydı. Yazara göre toplum teriminin günümüzdeki olayları açıklamak için kullanılması ve bu terimin yanında ayrıca "küresel sistem" deme gereği duyulması yeni bir olgunun itiraf edilmesiydi. "Dünya Toplumu" terimi yerine ısrarla toplum teriminin bazı tamamlayıcı eklerle kullanılması toplum ve ulus kavramlarını birbirinden koparmama gayretinin bir göstergesidir. Oysa yazara göre bu gayretler ulus devlet hakkındaki realiteleri örtbas edemeyecektir. İlyas Doğan, *Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul 2008, s.29-31

[11] Dirk Richter, "Weltgesellschaft", in: Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer (Hrsg.), *Soziologische GesellIschaftsbegrife, Konzepte moderner Zeitdiagnosen*, Wilhelm Fink Verlag, 1997 München, s. 184.



Dünya toplumu ya da Türkçedeki yaygın kullanımı ile "küresel toplum" teriminin 1975'te New York ve Frankfurt'ta yayımlanan bir eserin adını oluşturduğunu görmekteyiz. K. Jürgen Gantzel tarafından yayınlanan (Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft) "Dünya Toplumunda Özgürleşme ve İktidar" başlığını taşıyan bu eserde küresel toplum teriminin içeriğini belirlemeye dönük tahlillere de yer verildiği görülür. Eserin önsözünde "dünya toplumu" teriminin henüz kabul gören bir kavram olmadığına işaret edilmesi yazarın, yeni bir durumla karşı karşıya olduğunu fark ettiğini göstermektedir. Gantzel söz konusu eserinde "Dünya Toplumunun" başlıca üç özelliği bulunduğuna işaret etmekteydi:

(i) Küresel toplumun tarihsel süreç içerisinde doğduğu coğrafya güney ve batı Avrupa'dır ve laik bir temele dayanır. Bu sürecin başlangıcı coğrafi keşifler ile onu izleyen merkantilist ekonomi anlayışı ve sivil toplumun gelişimiyle gündeme gelmiştir. Yeni kara parçalarının keşfi ve yüzyıllara yayılan sermaye ekonomisine dayalı yürütülen sömürü "dünya toplumu" koşullarının doğumunu hazırlayan en önemli etkenlerdendir. Sömürü sadece ekonomi alanında cereyan etmemiş dünyanın birçok halkı batılı yönetimlerce yok edilmiştir. Böylece görece homojen -batı ağırlıklı- bir uygarlık oluşmuştur. (ii) Dünya toplumu "hiyerarşik" bir ilişki anlamına gelmektedir. Burada sözü edilen "dikey" ilişki uluslar arasındaki ilişki ve etkileşimin eşit ve adil koşullara dayanmamasıdır. Dünya üzerindeki ilişkiler sınıfsal temele ve güçlü uluslara göre biçimlenmektedir. Bu sınıfsal karakterli yapılanmada en çok "uluslararası ya da uluslar üstü holdingler" belirleyicidir. (iii) Dünya toplumunun diğer bir özelliği az ya da çok oranda "tek taraflı bir bağımlılığın" mevcudiyetidir. Dünya ulusları ekonomi ve politika alanında oluşan koşullar sonucu birbirine bağımlı hale gelmişlerdir. Fakat bu bağımlılık her taraf için aynı ölçüde bir bağımlılığı ifade etmez. Bu bağımlılık ilişkisinin tek yanı ağır basar.[12] Bir başka ifade ile adalet duygusunu dışlayıcı bir ilişki söz konusudur.

Dünya toplumu ya da küresel toplum terimleri üzerinde 1989 da bile bir uzlaşma oluşmuş değildi. Bu bağlamda kavramın "uluslararası sistem" karşılığı olarak düşünülmesi halinde "dünya toplumu" teriminin daha çok şey anlatıp anlatamayacağı konusunda tereddütler ortaya konmaktaydı".[13] Küreselleşmeyi adlandırmada Türkçe eserlerde İngilizcenin ağırlıklı olarak kullanılmasından dolayı globalleşme ya da küreselleşme terimini kullanmak tercih edilmektedir. Fakat küreselleşme sürecine ilişkin saptamaların çok öncelere uzanması nedeniyle Alman ve Anglo-Sakson kültür dünyasında kullanılan terimler birbirinden farklıdır. Sosyal bilimler alanında küresel ağlarla oluşan eklemli tabloyu adlan-

---

[12] K. Jürgen Gantzel, Einfiihrendes Vorwort. in: Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft, (aynı yazar). Campus 1975, Frankfurt/Main, s. 9-12.

[13] Kurt Tudyka, "Weltgesellschaft'-Unbegriff und Phantom", in: *Politisches Vierteljahresschrift*, 30. Jg. 1989, Heft 3, s. 503.

dırmak için sosyologların kullandıkları terimler farklılık arz eder. Alman öğretisinde küresel durumu anlatmak için "dünya toplumu" (Weltgesellschaft) terimi Luhmann'ın tesiri ile baskın bir eğilim olarak kullanılırken Anglo-Amerikan öğretide "küreselleşme" (globalisation) terimi tercih edilmektedir. Dünya toplumu terimi küresel iç içelik durumunu tasvir ederken "küreselleşme" terimi bu iç içe geçmişliğin geçirmekte olduğu "süreci" ifade etmektedir.

2000'lerden itibaren "küresel toplum" terimi daha sık kullanılır ve kavrama daha karmaşık bir içerik yüklenir olmuştur. Bu nedenle bu terimin ortaya çıkışının ve elde ettiği güncel içeriğinin ortaya konulmasında fayda bulunmaktadır. Küreselleşme bağlamında literatürde kullanılan terimlerden biri "dünya toplumu" idi. Kavram dünya nüfusunu ya da empatik bir bağlamda "insanlığı" ifade etmek için kullanılmıştı. İngilizce literatürde terim "global society" ve "world society" şeklinde kullanılmış ve bununla bazen "yer küre" kast edilmiştir. Kavram bir başka boyutuyla da genel olarak dünya üzerinde devlet olarak temsil edilmeyen etnik unsurları da kapsayan çıkarları değerleri ve kuralları da kapsayacak şekilde devletler hukuku anlamında kullanılmaktaydı. Öte yandan terim "uluslararası" veya "uluslar ötesi" kavramının karşılığı olarak anlaşılmasının yanında; dünya çapında sosyal ve ekonomik iç içe geçmişliği anlatmak için de kullanılmıştır. Son tahlilde sınır aşan nüfus hareketlerinin tıpkı iletişim alanında olduğu gibi gittikçe yoğunlaşmasının yanında farklı toplumsal alanlarda faaliyet gösteren ve yine sınır aşan kredi, ekonomi ilişkileri de kast edilmektedir.[14]

Ulrich Beck, küreselleşmeyi "mesafenin ölümü" olarak nitelerken Giddens aynı olguyu uzak mekânlarla yoğun sosyal iletişim kurularak "zamansal engellerin ortadan kalkması" olarak betimler. Giddens zamansal engellerin ortadan kalkmasına örnek olarak günün her zamanında internet vasıtasıyla borsa işlemlerinin gerçekleştirilebilmesine işaret eder.[15] Gerçekten de günün her saatinde farklı kıtalarda gelişen mali ve finans piyasasına dair haberler kesintisiz devam etmektedir. Bu gelişmeleri takip etmekte mekânsal uzaklığın önemi azalmış ya da yok denecek seviyeye inmiştir.

2. Değişen Devlet ve Toplum Algısı

Hem iç hukuk hem de uluslararası düzeyde devletin niteliğinin küreselleşme çağında değiştiği yönünde bir genel kanaatten söz edilebilir. Fakat bu değişim veya dönüşümün ne ölçüde gerçekleştiği konusunda bir fikir birliğinden söz edilemez. Devletin, hukukun ve siyasetin ne ölçüde değiştiği ve bu değişimde küreselleşmenin kadar etkili olduğunu ortaya koymak tartışmaya açıktır. Bunun yanında devletin belli sınırlar içinde egemenlik icra etmesi anlayışına dayalı

[14] İlyas Doğan, *A.g.e.*, s. 59-62.

[15] İlyas Doğan, *A.g.e.*, s. 61; Münch/Dillingen, *Raum-Globalisierung und Produktion sozialer Wohlfahrt*, Diss., Duisburg, 2003, s. 69.



"Westfalya Modeli"nin ne oranda değiştiğini ortaya koymak oldukça karmaşık bir sorun olarak ortada durmaktadır. Özellikle konu ekonomi dışı öğelerle birlikte düşünüldüğünde çok daha çetrefilli bir tablo söz konusudur.[16] Ulus devletin başlıca varlık nedeni güvenliği sağlama işlevidir. Bu görevi düzenli şekilde yerine getirip getiremediği bazen küresel terör saldırılarında olduğu gibi kuşkulu konuma düşebilmektedir. Lakin bu güvenlik ihtiyacını yerine getirecek bir alternatif de gösterilememektedir.

Devletlerin güç kullanma tekeli hukuksal olarak sürmekle beraber illegal düzeyde uluslararası terör bu kanaati tartışma konusu yapabilecek eylemleri gerçekleştirmektedir. Daha önce şiddetin sadece devletten gelebileceği ve yasa dışı şiddetin de devleti hedef alacağı varsayımı genel olarak kabul görmekteydi. Bu yaklaşımda devlet ve ona karşı çıkan yapılanma –isyancı gruplar örneğinde olduğu gibi- iki taraf gibi değerlendirilmekte ve tarafların birbirlerine dönük zarar verebilecekleri hesaplanmakta veya daha basit bir şekilde devletin yönetimi altındaki bireylerin haklarını çiğneme potansiyeline vurgu yapılmaktaydı. Oysa ortaya çıkan yeni terör yöntemleri "taraf olmayanlar" yani sıradan insanları terörün hedefi haline getirmiştir. Böylece gelişmiş toplumlarda devletten kaynaklanan şiddet azalırken yatay ilişkilerden kaynaklanan şiddet ve zarar verme potansiyeli artmıştır.[17] İfade edildiği üzere 1960'lı ve 1970'li yıllarda OECD ülkelerinde hukuk devletinin giderek kurumsallaşmasının da etkisiyle devletten iç hukuk düzeninde bireye dönük dikey tehditler giderek azaldı. Buna karşışılık ilerleyen yıllarda "devlet dışı aktörlerden" kaynaklanan güvenlik tehditleri tezahür etmeye başladı. Ortaya çıkan bu yeni tarz tehditler[18] ulus devletlerin tek başına önlemekte zorlanacakları türdendir. Bir terör olayında bazen hiçbir devlet görevlisi zarar görmezken çok sayıda sivil etkilenebilmektedir. Hatta terör örgütleri sivillere zarar vererek şiddet konusunda ısrarlı oldukları mesajı verme yolunu izleyebilmektedirler. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde uluslararası ilişkilerdeki tipik ülke devletinde, başka aktörlere kapalı bir iktidar alanı söyleminin –yasal veya meşru olmasa bile- giderek bulanıklaşmaya başladığı en azından kısa süreli de olsa kesinti izlenimi veren olgular göze çarpmaktadır.

Uluslararası ilişkilerde devletin tanımının veya içeriğinin giderek değişime uğraması siyasal sistemin kendi kendini gözden geçirmesi sonucu meydana gelmiş değildir. Aksine diğer alt sistemlerin devletle olan ilişkilerinde gerçekleşen değişimler devletin mahiyetini değişmeye sevk etmektedir. Burada en önemli neden ekonomidir. "Az devlet" veya "çok devlet" nitelemelerine gerek duyulmadan doğrudan "devletin küçültülmesi" talepleri siyasal sistemde yansımasını

---

16 Albert Mathias, "Entgrenzung und Globalisierung des Rechts", in: Rüdiger V. (Hrsg.), *Globalisierung des Recht*, Nomos, Baden-Baden, 1999/2000, s. 115.

17 Michael Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Schurkampf, Frankfurt/Main, 1998, s. 113-115.

18 Kadir Koçdemir, *Küreselleşme ve Millî Devlet*, s. 311.

bulmaktadır. Devlete ilişkin benzeri bir değişim ülke sınırları içinde devlet egemenliğinin niteliğinde de meydana gelmektedir. Bu durum elbette "devletin egemenliğinin demodeleştiği" anlamına gelmez. Fakat bu alanda da bir anlam değişimi yaşanmakta olduğu gözlemlenmektedir. Aynı toprak üzerinde hem merkezi devlet hem bölgesel yönetim hem de başka uluslarüstü bir otorite yetkili olabilmektedir. Bu durumun özellikle doğu-batı gerginliği kırıldığından beri artan bir eğilim olduğu söylenebilir. Klasik manada modern devlet egemenliği öncekiyle mukayese edildiğinde bir sınırlama ile karşı karşıya kalmıştır. Fakat bu durum devletin karasal egemenliği kavramının ortadan kalkmasını değil ancak değişime maruz kaldığını ispatlayabilir. Bir başka ifade ile yeni ortaya çıkan tabloda da sınırlar vardır. Fakat bu sınırlar yeni içeriğiyle ilişkili bir şekilde anlamlandırılmaktadır.[19] Her halükarda sınırsal egemenlikte bir geçirgenlik oluşmuştur. Sanal ortamda bireyler arasında kurulan diyaloglar, veri alışverişleri, uydu aracılığıyla gerçekleşen işitsel veya görsel yayınlar, devlet sınırlarını adeta bir "eleğe" dönüştürmüştür. Devletler ancak suç işlenmesi halinde karasal sınırsal egemenliği koruma refleksi gösterme gereği duymaktadır.

Küreselleşme bağlamında politikanın bileşenlerinin değiştiği her ne kadar söylense de bu manada somut durum çok belirgin değildir. Siyasal sistemlerin en önemli öğelerinden olan iktidarın meşruluğunda değişim konusunda henüz bir uzlaşmadan söz edilemez. Demokratik ülkelerde iktidarın meşruluğu seçimlere dayalıdır. Fakat gene de demokratik ulus devlet tarzı dahi dünya çapında uzlaşma ve kabul görmüş değil. Ulus devlette iktidarın meşruluğunun sivil toplum ve seçimlerden kaynaklandığına ilişkin anlayış küresel olarak benimsenmiş değildir.[20] Birçok ülkede hala diktatörlüklerin ve totaliter yönetimlerin işbaşında olduğuna işaret etmek bu konuda aydınlatıcı olsa gerekir. Bununla beraber bütün diktatörlükler birer ulus devlet olmaya çalışmışlardır. Ancak aynı çabayı demokratik bir devlet olma yönünde gözlemlemekte ciddi zorluklar mevcuttur.

3. "Öteki" Toplumları Dönüştürmekte Dayatma Aracı Olarak Küreselleşme

Küreselleşme modernleşme perspektifinden ele alındığında Batı tarzı düşünüşün bütün dünyaya yayılması ve bir örnek davranış modeline dönüşmesi gündeme gelmektedir. Böylece modernlik gibi demokrasi ve özellikle serbest pazar ekonomisinin bütün dünyaca benimsenmesi gerektiği yaklaşımı kendini dayatmaktadır. Batılı değerlerin benimsenmesi zorunluluğunun ima edilmesi ya da dayatılması küreselleşmenin aynı zamanda batı kaynaklı bir "dünya uygarlığı"[15]" modelini temsil ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Modern devletin başlıca özellikleri devletler arası ilişkilerin menfaate dayalılığı, teknolojik olanaklardan yararlanarak yurttaşların yaşam kalitelerinin yükseltilmesi hedefi güdülmesi ve

---

19 Albert Mathias, "Entgrenzung und Globalisierung des Rechts", in: *Globalisierung des Recht*, s. 120-121.

20 Egon Bahr, *Der Nationalstaat: Überlebt und Unentberlich*, s. 11.

batılı devletlerin batılı olmayan toplumlara hakim olmak için üstlendikleri "küreselleştirici misyon" olarak ifade edilmektedir[15]''. Bir başka ifade ile batı uygarlığında simgeleşen küreselci yaklaşım kendine başka toplumları dönüştürme görevi atfetmektedir. Küreselleşmenin sıkça bir "kaçınılmazlık" ve bazen de "tedavi ümidi" olarak sunulması da bundandır. Bu terimlerle anlatılmak istenen aslında Max Weber, Gerhard Weisser, Wilhelm Röpke gibi filozof ve yazarlarca ifade edilen "ekonomik akılcılık"tır. Bu ekonomik akılcılık olarak sunulan yaklaşım kendince; çizilen rotadan sapmanın mümkün olmadığını ve aksi bir tutumun "eşyanın doğasına" aykırılık oluşturacağını öne sürer. Serbest pazar ekonomisi olarak da adlandırılmakta olan bu yaklaşımda toplumsal ilişkilerin en iyi ifade edilen bu dünya görüşü çerçevesinde mümkün olacağı ve devletlerin de bu yöntemi izlemek zorunda oldukları ısrarla vurgular. Şüphesiz böyle bir yaklaşımda kaçınılmaz bir "ekonomi gerekircilik" görüşü ortaya konmuş olmaktadır. Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda devletlere de izlemesi gereken bir ekonomi "ahlâkı" telkin etmektedir. Bu telkinin özü ise rekabeti kolaylaştırıcı bir tutum içinde olmaktır[21]. Konuya salt piyasa ekonomisi açısından bakan bu yaklaşım, gerçekte ahlaki kaygılardan kendini neredeyse tamamen soyutlamış ve küreselci politikalar izlemenin kaçınılmazlığına da inanmış durumdadır.

Pazarın "görünmeyen el" tarafından düzenlendiği kanaatine duyulan güven ve inanç yeni liberalcilikte toplumsal ilişkilere yön veren en yüksek sorun çözen kural olarak kabul edilir. Gerçekte burada bir serbest pazar ekonomisi "tiranlığından" söz etmek daha isabetli olacaktır[22].

4. İnsan Haklarına Araçsal Yaklaşım

Batı dünyasında insan hakları anlayışının gelişimi daha çok bu ülkelerin kendi iç dinamiklerinin bileşenleriyle biçimlenmiştir. Örneğin Türk öğretisinde hemen hemen itirazsız olarak kabul gören 1215 Magna Carta Libertatum'un insan haklarının devlete karşı ilk kez garanti altına alan belge olduğuna ilişkin görüş birçok batılı yazar tarafından kuşku ile karşılanmaktadır. Bu yazarlar söz konusu belgeyi ortaçağa özgü bir metin olarak niteler. Bu nedenle söz konusu belgenin insan hakları katalogunun ilk örneği olduğu hususu tartışmaya açıktır. Söz konusu belge modern manada bir insan hakları katalogu olarak nitelenmediği gibi ortaçağa özgü ayrıcalıkları güvence altına almaya dönük, insanlar arası eşitlik düşüncesine yabancı bir belge olarak da tasvir edilmektedir.[23] Daha sonraki yüzyıllarda yapılan romantik yorumlar bu belgeye olduğunun ötesinde bir mana izafe edilmesine yol açacaktır.

---

21 Ulrich, Peter, "Von der Metaphysik des Weltmarktes zur globalen Vitalpolitik".

22 İlyas Doğan, *Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar*, s. 66.

23 Heiner Bielefeldt, "Der Universalitæt der Menschenrechte und die Pluralitæt der Kulturen", s. 53.

Avrupa'da insan hakları kavramının kökeni ya da günümüzde kastedilen anlamda insan hakları kavramının ne zamandan beri kullanıla geldiği, insan haklarına ilişkin teorik tartışmalarda genellikle atlanan bir noktadır. Belki de biraz kolaycılığa kaçarak kısaca insan hakları kavramının kaynağı konusunda antik Yunan düşüncesi ve özellikle Hıristiyanlık düşüncesine atıfla yetinilmektedir. Bu manada İslâm dininde hak duygusuna yapılan vurgu ve adaletli yönetim düşüncesi neredeyse görmezden gelinmektedir. İnsan hakları kavramının günümüzdeki manada kullanımı ise son iki yüz yıllık gelişmenin bir ürünü olarak sunulmaktadır. Böylesine sıkça başvurulan bir kavramın sadece iki yüzyıllık bir geçmişinin olacağını düşünmek şaşırtıcıdır. Oysa içerik olarak insan hakları hep vardı, adalet duygusu bunun en açık kanıtıdır. Bir başka ifade ile insanın haklarından, başka kavramlar altında ve farklı vesilelerle birçok filozof bahsetmiştir.[24]

Çiçero insan hakları kavramının Batıdaki öncüsü ve daha sonra insan hakları kavramına dönüşecek olan *dignitas* (onur) kavramını kullanmaktaydı. Rönesans filozofları ve yazarları da antik Yunan düşüncesinden esinlenerek "onur" kavramını kullanmaktaydılar.

Reform akımı da bazı yazarlar tarafından günümüzdeki modern insan haklarının kaynağı olarak kabul edilmemektedir. Reformcuların özellikle üzerinde durdukları din ve vicdan özgürlüğü bütün insanlara verili bir hak olarak ele alınmamaktaydı. Söz konusu yaklaşım Hıristiyanlar arasında mezhep seçme özgürlüğüne saygı bağlamında ele alınmaktaydı. Bununla beraber insan haklarıyla ilgili radikal kırılmaların Avrupa'da yaşanan mezhep ve din savaşları sonrasında yaşandığı genel olarak kabul görmektedir.[25] Hukukun laikleşmesi insan haklarına bakış açısını da etkileyecektir. Fakat bu etkileme bir bakıma ahlaktan kopuşu da beraberinde getirdiği için her zaman hümanist bir bakış açısı anlamına gelmemiştir.

Fransız Devrimi sembolik olarak birey ve devlet ilişkisinde siyasi özgürlükleri bir temel meşruluk ölçütüne dönüştürmüştü. Buna karşılık Fransız Devrimi ilkeleri Kara Avrupa'sında insan haklarına saygı sorununu iç hukuk açısından öne çıkarmıştır. Böylece Hobbes tarafından güvenliği sağlama gerekçesiyle geriye itilen, Locke tarafından siyasal sistemin meşruluk temeli olarak nitelenen özgürlükler Fransız Devrimi ile söylemde evrensel düzeye taşınmış olmaktaydı. Bununla beraber İkinci Dünya Savaşına kadar insan hakları henüz devletlerarası ilişkilerde bir ölçüt haline gelebilmiş değildi. Böyle bir gelişmeyi son elli yıllık gelişmelere borçluyuz. Önceden Egemenliğe saygı ilkesi nedeniyle uluslararası alanda insan haklarına saygı gösterilmesi konusu devletin kendi yurttaşı ile olan ilişkisi bağlamında algılanmaktaydı.

---

[24] İlyas Doğan, "Alman Öğretisinde İnsan Onuru ve Güncel Sorunlar Hakkında Kısa Bir Giriş", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* Cilt 13, Sayı 2 (2005), s. I.

[25] Heiner Bielefeldt, "Der Universalitæt der Menschenrechte und die Pluralitæt der Kulturen", s. 54.

Amerikan bağımsızlık savaşı sırasında ortaya konan siyasi düşünceler Fransız Devrimi *için* de *hazırlayıcı bir işlev rolü oynamıştır.* Hem Amerikan hem de Fransız devrimi ile ortaya konan görüşlerin kilise karşıtı olduğu rahatça söylenebilir. Kilise de insan haklarına bilhassa düşünce özgürlüğüne mesafeliydi. Engizisyon mahkemeleri bunun en önemli kanıtıdır. Nitekim 1864'te dahi Papa *IX. Pi*us düşünce özgürlüğünü açık bir dille reddetmiştir. Protestan kilisesinde de durum farklı değildi. Bunun yanında I9.yüzyıl sonlarında Papa XIII. Leos işçi hareketince talep edilen sosyal hakları da reddetmekte tereddüt etmemişti.[26] Böyle olunca batı medeniyetinde somutlaşan insan haklarının biçimlenmesini sadece Hıristiyanlığa dayalı olarak açıklayamayız. Hatta aynı şey eski yunan düşüncesi için de geçerlidir. Yukarıda izah edilen bu durum insan haklan normlarının tek kaynağının batı kültürü olduğu iddiasını zayıflatmaktadır.

Bütün kutsal dinler gibi Hıristiyanlıkta da insan onuruna kuvvetli bir vurgu yapılır. Fakat bu durum tek başına insan haklarının kökeni olarak nitelemek için yeterli görülmemektedir. Diğer yandan insan haklarını salt modernliğin gelişimi ve bu süreçte yaşanan kırılmaların bir ürünü gibi algılamak bu hakların "sadece Batı kültürünün bir ürünü" olduğunu kabule götürecektir[27] ki böyle bir yaklaşım beraberinde ayrımcı bir bakış açısını da getirmektedir.

İnsan haklarının kaynağı konusundaki tartışmaların yanı sıra bir de insan haklarına saygı konusundaki farklılıklar ön plana çıkmaktadır. Nitekim insan haklarına saygı ölçütlerinin bütün devletlerce aynı hassasiyetle dikkate alındığını söylemek yanlış olacaktır. Bu alandaki çelişkiler kültürel ve ideolojik uzantılara dayanır. Bunun yanı sıra liberal kazanç mantığı da insan haklarına saygıyı bir hümanizm meselesi olarak değil yeni işgallere ve yeni sömürülecek alanları perçinlemeyi bir haklılaştırma gerekçesi olarak kullanmaktadır. Nitekim Irak Savaşında olduğu gibi insan hakları ihlali suçlaması ile meşrulaştırılmaya çalışılan siyasi girişimlerin gerçek sebebi kısa sürede anlaşılmıştır. Bir başka deyişle insan haklarının bütün ahlak ve etik kaygılardan uzak bir şekilde araçsallaştırılması aslında üzerinde uzlaşılabilecek kavramların da yıpranıp tükenmesine yol açmaktadır.

Batılı devletler kendi yurttaşları ve hatta kendilerinden gördükleri yurttaşları için uymakta son derece özenli davrandıkları haklara saygı noktasındaki özeni başkalarından esirgemektedir. Bir ABD yurttaşının birkaç saat fazla gözaltında tutulması ya da bir Fransız yurttaşının hakkındaki bir idarî soruşturmaya ilişkin bilgilendirilmemesi önemli bir insan hakkı sorunu olarak görülmektedir. Hatta bir Türk vatandaşı yazar hakkında Türkiye'de dava açılmış olması bütün batılı devletleri seferber etmeye yetmektedir. Ancak aynı duyarlılığın Guantanamo

---

[26] Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte (Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos)*, s. 3-4.

[27] Heiner Bielefeldt, "Der Universalitæt der Menschenrechte und die Pluralitæt der Kulturen", s. 58.

Hapishanesinde yıllarca haklarında dava açılmadan tutulan "insanlar" için fazlaca gündeme getirilmemesi veya İsrail tarafından Filistin'in sivil halkına kasten zarar veren güç kullanımlarında dikkati çekmemesi, ister istemez ortada bir çelişkinin bulunduğunu itiraf etmeyi gerektirmektedir.

İnsan hakları konusunda bilhassa terör saldırıları sonrasında kültürel olarak "kuzey yarımküreye" mensup olmayanlara karşı takınılan önyargılı tutumlar ister istemez bu davranışların kültürel uzantılarının bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Böyle olunca insan haklarının gelişim süreci ve kültürel önyargılar konusuna yoğunlaşma gereği ortaya çıkar. Elbette konuyu hem başka kültürleri "ötekileştiren" yaklaşımlar hem de yaygın insan hakkı ihlallerinin yaşandığı kültürel ortamlar açısından ele almak gerekir. Böyle bir yaklaşım bizi ister istemez hakların ve özgürlüklerin yeşerdiği kültürel atmosfere yöneltir. Zira belirli normların bir hak kategorisi oluşturduğu ve saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesi ancak düşünsel bir betimleme yapmak sonucu ortaya konabilir. Herhangi bir davranış toplum tarafından önemsenmediği takdirde bu davranışa bir yaptırım getirmek konusunda toplumsal bir talep ortaya çıkmaz. Bir başka ifade ile hakların tanınmasında toplumsal ve bireysel algılama belirleyicidir. Toplumsal ve bireysel algılama belirli bir kültür ve medeniyet ortamında meydana gelir. Bu durum medeniyete nasıl bir mana yüklendiğini incelemeyi gerektirir.

5. Bağımlılaşan Dünyada İslâm Karşıtlığının Temelsizliği

Yukarıda da açıklandığı üzere küreselleşme aslında modernleşmenin kurduğu temel kavramlarda bir savrulma ve içerik değişimi doğurmuştur. Bir yandan dünyanın farklı bölgelerinin birbirinden neredeyse ışık hızında haberdar olabilmesi, diğer yandan iletişim teknolojilerindeki yeni durum bu teknolojiye "erişebilen" bütün "insanları" dünya üzerinde her konuyu tartışabilir ve kanaat izharı yapabilir duruma getirmiştir. Sosyal medya alanı modernleşmenin lokomotifi çevreler açısından "ötekilerin yaşadığı dünyayı" kontrol edilemez hale getirmiştir.

Bir yandan bütün toplumları bağımlılık ilişkisi temelinde görmek diğer yanda ise "farklılıkları" bu merkez ülkelerin egemenliğine dayalı "dikey" ilişkiyi zedeleyici bir unsur olarak görmek "yeni düşmanlar bulmayı" etik ve ahlakı göz ardı edenler açısından kaçınılmazlaştırmaktadır. Bir başka ifade ile İslâm dini ve Müslüman karşıtlığının sürdürülebilmesi amacıyla ikna edici bir kuramsal temel bulunamadığı için "önyargılar" harekete geçirilmektedir. Böyle bir girişimin başlıca nedeni kapitalist ekonomi için çok değerli olan önemli madenlerin, enerji kaynaklarının bulunduğu coğrafyanın büyük ölçüde İslâm coğrafyası ile örtüşmesidir.

Dünyayı önceden olduğu gibi yeni oluşan dünya koşullarında da kendilerinin yönlendireceğine inananlar kendi kendileri ile çelişkiye düşmektedirler. Bağımlılığı çatışmaları önleyici bir neden olarak görmesine rağmen bağımlılığın beslediği "dikey dünya egemenliğini sürdürme" hedefi bu hiyerarşi ilişkisini

bozmaya aday olarak İslâm uygarlığını görmektedir. Aslında modernleşme adına hareket edenlerin homojen olmasa bile itaatkâr dünya hayaline en güçlü kültürel direnme noktasını İslâm uygarlığı oluşturduğu için; bu dine mensup olanların "ötekileştirilmesinde" insan hakları, algı değişimi gibi hiç bir gerekçe kabul edilmemekte, batılı değerlere mesafeli olmak ortadan kaldırılmak için yeterli görülmektedir. Bir "cam prizmaya" dönen yeni dünya koşulları bu amaca varmak için sadece diktatörlerle iyi anlaşmanın yetersiz olduğu bir ortam üretmektedir. Böyle olunca kapitalist ve batı merkezli dünya sistemin sürdürülebilmesi için olası direnişleri henüz güçlenmeden ortadan kaldırmakta "İslâm karşıtlığı" bir "maymuncuk" gibi kullanılmaktadır.

Ne var ki küreselleşme ile beraber bütün insanların bilgiye erişme ve gerçeği dile getirme "fırsatının" doğması dünya üzerindeki diğer uygarlıkların sahnede kendine düşen sorumluluğu yeniden üstlenme imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda adaleti esas alan İslâm Uygarlığı insanlığın kronik problemlerine "hakkaniyete uygun, sömürü amacı gütmeyen" çözümler bulunmasında yeni bir umut olarak görülmelidir. Bir başka ifade ile önyargıların değil adalet duygusunun esas alındığı bir dünya kurabilmek için bütün insanları onurlu ve eşit davranılması gereken birer muhatap olarak kabul etmek gerekir. Böyle bir kabul için geçmişinde sömürüyü ustaca kullananların fazlaca şansı yoktur. İnsanlığın geleceği için de bunun böyle olması gerekir.

İnsanlığın doğru bir yönde ilerlemesi için önyargılarla beslenen İslâm karşıtlığının dünya insanlığınca deşifre edilmesi ve İslâm'ın insanlığa sağladığı katkıların yeniden hatırlanması gerekmektedir. Ancak bu düşüncelerin karşılık bulması için Müslüman ülkelerde adalet ve hukuku egemen kılmakla işe başlamak lazımdır. Bunun olmazsa olmaz bir başlangıç noktası olduğunu unutmamak bütün insanlık için ortak bir gereksinimdir.

KAYNAKLAR

ALBERT, Mathias, "Entgrenzung und Globalisierung des Rechts", Rüdiger VOIGT (Hrsg.), *Globalisierung des Recht*, Nomos, Baden- Baden 1999/2000, s. 115-137.

BAHR, Egon, *Der Nationalstaat: Überlebt und Unentbehrlich*, Steidl Verlag, Göttingen 1998.

BIELEFELDT, Heiner, "Der Universalitât der Menschenrechte und die Pluralitât der Kulturen", in: Eduard J. M. KROKER, Bruna DECKAMPST (Hrsg.), *Das Menschenbild der freien Gesellschaft (Globalisierung und Eu- ropâische Integration)*, Frankfurter Allgemeine Buch. Frankfiırt/Main, 2000, s. 43-63.

BIELEFELDT, Heiner, *Philosophie der Menschenrechte (Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998.

DOĞAN, İlyas, *Devlet ve Toplum Kuramlarına Yeni Yaklaşımlar*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2008.

DOĞAN, İlyas,"Alman Öğretisinde İnsan Onuru ve Güncel Sorunlar Hakkında Kısa Bir Giriş", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* Cilt 13, Sayı 2 (2005).

FÜRSTENBERG, Friedrich, Georg W. OESTERDIEKHOFF (Hrsg.), *Globalisierung ohne Grenzen? Soziologisehe Beitræge zum Entgrenzungsdiskurs*, Verl., Dr. Kovaç, Hamburg 2004.

GANTZEL, K. Jürgen, Einführendes Vorwort. in: Herrschaft und Befreİung in der Weltgesellschaft, (aynı yazar). Campus 1975, Frankfurt/Main, s. 9-12.

HEINTZ, Peter, *Die Weltgescllschaft im Spiegel von Ereignissen,* Verlag Rügger, Diessenhofen, 1982.

KOÇDEMIR, Kadir, *Küreselleşme ve Millî Devlet*, İstanbul, Ötüken Yay., 2004.

MATHIAS, Albert, "Entgrenzung und Globalisierung des Rechts", in: Rüdiger V. (Hrsg.), *Globalisierung des Recht*, Nomos, Baden-Baden, 1999/2000.

MAYER, Tilman, "Globalisierung als Bedrohung des Nationalstaates", in Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Der neue Nationalstaat*, Nomos, Baden-Baden, 1998.

MÜNCH, Thomas, Saar DILLINGEN, *Raum-Globalisierung und Produktion sozialer Wohlfahrt*, Diss., Duisburg, 2003.

OTTERSBACH, Markus, *Ausserparlamentarische Demokratie*, Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2003, s. 49.

PIETERSE, Jan Nederveen, "Der Melange- Effekt Globalisierung im Plural", Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft Edition Zweite Moderne*, Schurkampf, Frankfurt/Main 1998.

RICHTER, Dirk, "Weltgesellschaft", in: Georg Kneer, Armin Nassehi, Markus Schroer (Hrsg.), Soziologische GeselIschaftsbegrife, Konzepte moderner Zeitdiagnosen. Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.

ROBERTSON, Roland, "Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit", (Übersetzer: Bettina Engels) in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft.* Edition Zweite Moderne, Schurkampf, Frankfurt/Main 1998.

SCHIMANY, Peter, *"Globalisierung" und "globale Gesellschaft" eine Problemskizze aus sozialwissenschaftlicher Perspektive*, Herausgegeben: Lehrstuhl für Soziologie Univ. Passau, Passau, 1996.

SCHWENGEL, Herrmann, *Globalisienıng mit Europæschem Gesicht*, Aufbau Verlag, Berlin 1999.

TILLY, Richard, *Globalisierung aus historischer Sicht und das Lernen aus der Geschichte*, Kölner Vorträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Haft 41 Köln 1999.

TUDYKA, Kurt, "Weltgesellschaft'-Unbegriff und Phantom", in *Politisches Vierteljahresschrift*, 30. Jg. 1989, Heft 3, s. 503-508.

ULRICH, Peter, Von der Metaphysik des Weltmarktes zur globalen Vitalpolitik", in: *Zeitschrift für Politik*, 48. Jg. Hert 4 (2001), s. 375- 396.

WEISSMANN, Karlheinz, «Globalisienıng und Nation", in: (Hrsg.) *Heidelberger Club für Wirtschaft und Kultur e.v.. Globalisienıng: Der Schritt in ein neues Zeitalter*, Springer Verlag, Berlin 1997.

ZÜRN, Michael, *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Schurkampf, Frankfurt/Main, 1998.



An Evaluation Regarding the Understanding of Changing Perceptions, Human Rights and Anti-Islam Movements in the Globalized World

Prof. Dr. Ilyas Dogan

ABSTRACT

The ideas of comprehending the world as a whole and acting on the worldwide basis, and starting of making efforts on comprehension of the world as a whole are neither new concepts, nor have been put forward only by sociologists. The term "cosmopolis", used in the ancient times is worthy of note in this respect. By cosmopolis, it is meant that the rules regarding the universe established by God, governing the society as a moral order. In the field of theology, the concept of "humanity" is used in a context that involves the entire world. The term humanity was a manifestation of regarding all human beings as a whole. The efforts of seeing the world as a whole later on brought up the term "world society". Another term used instead of the concept of globalization is

"global village" which emphasizes on the fact that the world constitutes a whole in its entirety. This term is mostly used in order to emphasize on the environmental effects caused by the intense industrial production.

The standpoints used in explaining the presence of globalization conditions were introduced during the industrial revolution in order to promote different ideas. In this context, it has been expressed that a world-wide market has emerged, the economic actors which affect this market constitute a complicated picture, the consumer products can be transported all around the world, the capital is free to roam between countries and the capital is set loose from national ties, the nations have become dependent on each other, the means of communications have developed exceedingly.

In the perspective of modernization, globalization can be approached as the Western style of thinking spreading throughout the world and becoming a role model worldwide. Hence, similar to modernism, democracy and especially free market economy are imposed as the valid approaches worldwide. The fact that the necessity of adopting the Western values are implied or imposed throughout the world means that globalization also represents a Western based "world civilization" model. The main characteristics of the modern state are expressed as the relations between states depending on mutual interests, aiming to improve the life quality of the citizens by using the technological means and "globalizing mission" which the Western states undertake in order to dominate over the non-Western states. In other words, globalizing approach represented by the Western civilization, assumes the mission of transforming other communities.

The most important aspect in this transformation mission worthy of attention is the subject of human rights. The main points such as the roots of the concept of human rights in Europe or the time since the term human rights has been used with its current meaning are often looked over in theoretical discussions regarding human rights. Possibly as a result of oversimplifying, only ancient Greek philosophy and especially Christian philosophy are quoted as the reference as the source of human rights concept. In this respect, the emphasis of Islam on the sense of rights and the idea of righteous ruling are almost ignored. The usage of the concept of human rights with its current meaning is presented as a result of the developments within the last two centuries. It is surely intriguing to think that such a frequently used concept has a history of only two centuries. In fact, as a context, the human rights have always existed; the sense of justice is the most apparent proof of this fact.

The people who think that the newly shaping world will be lead by them as previously are clearly conflicting with themselves. The goal of "sustaining the vertical world domination", while seeing subjection as a means to prevent conflicts but feeding on subjection itself, sees the Islamic civiliza-



tion as the candidate that can destroy this hierarchical relation. In fact, because Islamic civilization acts as the strongest point of cultural resistance against the submissive if not homogeneous world ideals of those who act on behalf of modernism, no motives such as human rights, change in perception regarding the "marginalization" of the members of this religion are accepted, and being distant towards Western values is considered enough to be eliminated. In order to achieve this goal, the conditions of the new world which turned into a "glass prism", put forward a medium where just concurring with dictators is not enough. This way, in order to sustain the capitalist and Western oriented world system, the possible resistances are eliminated before they gain strength using "being anti-Islam" as a "lock pick".

However, the fact that globalization enabled all the people in the world to access to information and presented "opportunities" to speak the truth, created the chance for other civilizations to take up on their share of the responsibility in the world. In this context, Islamic Civilization, which is based on justice, can be seen as a reborn light of hope in finding "righteous, non-exploitative" solutions for the chronic problems of humanity. In other words, in order to establish a world order based on the sense of justice rather than prejudices, it should be accepted that all the people to be treated and addressed honorably and equally. In this approach, the people who used exploitation artfully in their past have very little chance. This should be the case for the future of humanity.

Since Central Asia Turkic republics which emerged as autonomous states in the changing world order after the dissolution of the Soviet Union had to undergo their establishment stages during the globalization period, they have been affected by the basic dynamics of the period. The approaches on religion in these nation-states which are based on micro-nationalism are also affected by this period.

It should be noted that these countries, emerging as independent states, do not approach to religion which is their own common value with their own perspectives, but rather through the perspectives of major countries, which means they show Islamophobic attitude and behavior. While approaching Islam through the perspective of fear and developing and implementing new policies towards overcoming this fear, one of the main aspects of globalization which is the question of whether the "human rights" are violated or not, is among the main concerns. However, rather than whether these countries violate human rights or not, the actual essential question should be, in this period named as globalization, despite the tolerance and freedom in all areas, why can the restrictions against religion and especially against Islam be possible, and how can this be accepted by the world public opinion.



Оценка Понимания Различных Перцепций, Прав Человека и Исламских Контрастов в Глобальном Мире

Профессор Доктор Доган Иляс

РЕЗЮМЕ

Восприятие земного шара как единого целого, идея глобального влияния на весь мир через понимание этой целостности не нова, и социологи – не первые, кто установил это определение. Еще в античный период использовалось понятие «космополис», подразумевающее господство морального порядка, посланного богом, в общественном устройстве. В теологии понятие «человечество» охватывает весь мир. Понятие «человечество» рассматривает всех людей как единое целое. Попытки рассматривать мир как единое целое привели к возникновению термина «мировое общество». Синонимом глобализации стало понятие «глобальное поселение», заостряющее внимание на целостность всего мира. Это выражение в большей степени используется для привлечения внимания к окружающим факторам,



открывшим дорогу промышленному производству и ставшим причиной его глобального расширения.

Основы, ставшие опорой для появления условий глобализации в эпоху индустриализации, положили начало новым взглядам, которые выражали такие понятия, как создания мирового рынка, появление различных актеров, влияющих на мировой рынок, появление возможностей доставки товаров и продукции в любую точку земного шара, переход капитала из страны в старну, отстранения капитала от привязки к какому-либо определенному государству, развитие возможности мгновенной связи и коммуникаций.

Если брать глобализацию в перспективе модернизации, то на повестку дня выходит вопрос о западном мышлении, распространившемся по всему миру и превратившемся в общую для всех модель поведения. Таким образом, подход, охватывающий демократию как модернизм и необходимость усвоить свободный рынок всему миру, начал поддерживать и продвигать сам себя. Намек либо поддержка необходимости усвоить западные ценности в результате приводит к модели «мировой цивилизации», исходящей из западного образа жизни. Главные особенности современного государства – опора на международные интересы, поддержка идей, направленных на повышение уровня жизни в стране при помощи использования технологических возможностей, а также «миссия по глобализации» не западных стран, которую старательно выполняют западные страны для получения власти. Другими словами, метод глобализации, представляющий западную цивилизацию, превратился в миссию по переделке других обществ «под себя».

Такая миссия по переделке «под себя» особое внимание привлекает вопрос прав человека. Одной из основных тем споров и разногласий стал вопрос о времени и причинах возникновения понятия «права человека» в Европе. Не вдаваясь особо в подробности, для решение этого вопроса чаще всего обращаются к идеям античной Греции и христианству. Однако мысли и идеи, представленные исламом в западном обществе не учитываются. При этом понятие «права человека» в современном смысле представляются как продукт развития человечества в последние двести лет. Естественно, немного удивительно то, что оно из самых серьезных понятий имеет всего двухсотлетнюю историю, хотя по сути оно существовало с момента появления человечества и справедливость – одно из самых главных доказательств этому.

Те, кто считатет, что управляет миром в новых услових, без опоры на прошлое, противоречат сами себе. Исламская цивилизация представляется для них главным противником, способным разрушить стройную иерархию системы «власти над всем миром», хотя они не

замечают собственных противоречий. Хотя по существу те, кто действует в целях осовременивания и модернизации общества, по сути не являются гомогенной массой, они все равно не принимают права человека, представленные исламской цивилизацией, считая их «другими» без всякого повода и оснований, и лучший способ избавиться от них – держаться подальше. Из-за такого взгляда сквозь «оптическую призму» они считают, что достаточно договориться с диктаторами, чтобы сформировать необходимую среду. В результате капиталистическая система, где центром мира считается Запад, может свободно преодолеть любое противостояние, объявляя исламские контрасты как «обезъяничество».

Однако вместе с глобализацией для всего человечества появилась возможность иметь информацию и знания, что породило возможность для других цивилизаций проявить способности, взять на себя ответственность и выйти на мировую арену. С этой точки зрения исламская цивилизация, взявшая за основу справедливость, может дать «справедливые, не несущее в себе колониальные цели» решения хроническим проблемам человечества. Другими словами необходимо принять все человечество, отношения между людьми строить на понятие равенство и братство, что спасет мир, основанный на справедливости. Естественно, те кто всю жизнь провел в колониальных захватах, вряд ли способен принять такие простые понятия. Однако, тем не менее, для будущего человечества это просто необходимо.

Вместе с развалом СССР изменилось мироустройство и на териитории Средней Азии возникло несколько независимых тюркских государств, на которые сразу же оказали влияние глобальные факторы. Конечно же процессы сближения с религией в рамках государства в этих странах опирались на микропатриотизм.

Эти структуры, ставшие независимыми государствами, относились к религии не со своей точки зрения, а с точки зрения крупных держав, что есть проявился некоторый подход, больше напоминающий исламофобию. Те, кто смотрел на ислам со страхом, принялись проводить политику по искоренению этого страха, в результате в первую очередь были искоренены права человека. Однако главный вопрос, на который необходимо ответить, это не искоренение прав человека в этих новых государствах, а почему в эпоху глобализации, когда объявляется свобода и всеобщая толерантность, ислам продолжают притеснять и как общественное мнение это воспринимает.



İslâmofobinin Beslendiği Kaynaklardan Biri Olarak Medeniyetler Çatışması

Dr. Murat Yılmaz

Siyaset Bilimci,
Stratejik Düşünce Enstitüsü (SDE)
İç Politika ve Demokratikleşme Koordinatörü

ÖZET

Yabancı düşmanlığı ve ırkçılık günümüzün en büyük problemlerinin başında gelmektedir. Bu problemin önemli parçalarından birini de Batı'da gittikçe yükselen İslâmofobi oluşturmaktadır. İslâmofobi'nin Batıda yükselen bir ideoloji haline gelmesi Batı'da yaşayan Müslümanlar kadar, Batı dışındaki Müslümanları da giderek artan bir şekilde tehdit etmektedir. Ancak İslâmofobi yakın bir zamanda ortaya çıkmış bir ideoloji değildir. Bu ideolojiyi yerleştirme çabalarının arka planında tarihî çatışmalardan yararlanarak yeni stratejiler imal etme gayreti dikkat çekmektedir.

Soğuk savaşın bitmesi ile birlikte iki kutuplu dünya üzerine kurulan dengelerin ne yönde değişeceği düşüncesi kaos korkusunu da beraberinde getirmiştir. Bu kaos korkusunun üstesinden nasıl gelineceği hususunda çeşitli teoriler fazla zaman kaybedilmeden ortaya konulmuştur. Demir Per-

de'nin yıkılmasının ardından kaosa karşı beklenen teorilerin kaynağı, dünyadaki tek süper güç vasfını kazanan ABD olmuştur. Ancak ABD liderliğinde bir "yeni dünya düzeni" olacağı iddiasındaki kibirli muzafferiyet, dünyanın birçok bölgesinde meydana gelen savaş ve iç savaşlarla oluşan "yeni dünya düzensizliği"ne bir nizam ve intizam verme anlayışına dönüşmüştür. Bu meyanda tarihin sonu, medeniyetler çatışması, yaklaşan anarşi, düşük yoğunluklu çatışma, sınırsız dünya, küreselleşme, kontrolden çıkmış dünya, moleküler iç savaş, post-modern savaş gibi adlarla ifade edilen teoriler gündeme gelmiştir.

Bu teoriler içerisinde İslâmofobi'nin öncülü olarak değerlendirilebilecek teori "Medeniyetler Çatışması"dır. "Medeniyetler Çatışması"nı yeni bir haçlı seferi için silahlara çağrı, bir savaş çığlığı, bir slogan olarak nitelendirilmiştir. Huntington'ın analitik akla değil, insanın mensubu olduğu grup reflekslerine hitap ettiği ve ABD'deki siyasî iklimin öncü işaretlerini verdiğini ifade eden Sacco, bu düşünceleri gerçekçi bulmamakla beraber, sırf tekrar edile edile normal hâle gelecek ve gerçekleşebilecek kehanetler hâline dönüşebileceğini iddia etmiştir. Huntington'ın İslâm medeniyetine yönelik menfi bakış açısı ve Türkiye'yi medeniyetler karşısında en fazla "bölünmüş ülke" olarak değerlendirmesi, bu konunun ciddiyetle ele alınması gerektiğini ziyadesiyle göstermektedir.

İslâmofobi'ye kaynaklık eden Medeniyetler Çatışması teorisi değerlendirilirken hemen inanmamak ve iddia edilenle gerçekte olan arasındaki farkı anlayabilme ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Bu farkı anlayabilmek için failin sadece niyetine değil aynı zamanda fillerine de bakmak gereklidir.

Fiillere bakıldığında Medeniyetler Çatışması tezi, İslâmofobiyi besleyen ve arkasına siyasi bir destek ve derinlik veren bir rol oynamıştır. Bu yüzden İslâmofobiyle mücadele, arkasındaki bu siyasi destek ve stratejiyle de mücadeleyi icap ettirmektedir.

GİRİŞ

Günümüz dünyasında insanlığın önemli problemlerinden birini her tür yabancı düşmanlığı ve ırkçılık teşkil ediyor. Bunlardan İslâmofobi Batıda giderek yükselen bir tehdit. İslâmofobi'nin Batıda yükselen bir ideoloji haline gelmesi Batıda yaşayan Müslümanlar kadar, Batı dışındaki Müslümanları da giderek artan bir şekilde tehdit ediyor. İslâm dünyası bu tehditle doğrudan maruz kaldığı zararların yanında, dolaylı olarak da Batıda yükselen İslâmofobi'nin muadili yabancı düşmanı ve ırkçı ideolojilerin İslâm dünyasında gelişip serpilmesinden zarar görmektedir. İslâm dünyası İslâmofobi'nin iç mücadelede kullanılan bir tez olması yüzünden iç çatışmalar da yaşamaktadır. İslâmofobi nev zuhur bir ideoloji değil. Bunun arkasında tarihi çatışmaları kullanarak ideoloji ve stratejiler imal etmeye yönelen politik gayretler de var. İslâmofobi için bu örneği "mede-



niyetler çatışması" tezi üzerinden görmek mümkündür. Bu yazıda medeniyetler çatışması tezi İslâmofobi'nin öncülü olarak değerlendirilecektir.

Soğuk Savaş Sonrası Beklenen Tez

Soğuk Savaşın bitmesiyle dünya yeni bir "durum değerlendirmesi" içine girdi. Soğuk Savaş döneminde inşa edilen kozmosun yıkılması, bir "kaos korkusunu"[1] tedavüle sokuyordu: Böylece bizleri kaostan kurtaracak yeni bir kozmosu inşa edecek bir "x" teorisi beklenir oldu.[2]

Bir "x" teorisi bekleyişi karşılıksız kalmadı, artık bir çok "x" teorisinden bahsedilebilecek durumundayız. Biz burada "x" teorilerinden yalnızca biri üzerinde teksif olarak, bu teorinin giriş bilgilerini sunmayı deneyeceğiz. Yeri geldikçe konumuzla ilgileri ölçüsünde diğer "x" teorilerine de atıflarda bulunarak, üzerinde asıl olarak duracağımız "Medeniyetler Çatışması" teorisini tebarüz ettirecek bilgilere işaret etmekle yetineceğiz.

Konuya girmeden, medeniyet kavramı üzerinde biraz durmak lazım. Bir ansiklopedi bilgisiyle başlayalım:

"Medeniyet kelime anlamı olarak şehirleşmek, şehir hayatını benimsemek anlamına gelir; teknik anlamda kültürün maddî ve teknik unsurlarını ifade eden bir terimdir."

"Arapça 'şehir' demek olan Medine kelimesinden türetilen 'medeniyet', Batı dillerindeki 'civilisation'a karşılık olmak üzere, XIX. yüzyıldan itibaren dilimizde kullanılmaktadır. Daha önce Osmanlı yazarlarının insanlığın maddî ve manevî bakımdan yüksek refah dönemlerini anlatmak için 'medeniyet' anlamında imar, ümran ve ma'mur kelimelerini kullanmayı tercih ettikleri görülür. 1890'lardan itibaren 'medeniyet' bugünkü teknik özellikleri de ifade eden bir terim olarak dilimize yerleşmiş, 1940'lardan sonra ise yerine 'uygarlık' kelimesi teklif edilmiştir. Günümüzde her iki kelime birlikte kullanılmaktadır."

Bizim medeniyet kelimesini tercih edişimiz, din kelimesi ile karabetindendir. Eski adı **Yesrib** olan yere Hz. Peygamberin hicret etmesiyle **Medine-i Nebi** denilmeye başlanmıştır.''' Bu ibare Nebinin şehri veya beldesi anlamının ötesinde, dinin yaşadığı yer olarak da bir anlam kazanmıştır.

---

[1] Kaos zannettiğimizin bir başka kozmos olduğu konusunda Kadir Cangızbay şöyle diyor: "Bize kaosmuş gibi gelen, aslında birilerinin, bizi de kapsayan, bizi de kendisine tabî kılan kozmos'undan başka bir şey değildir." *Hiç Kimsenin Cumhuriyeti,* Ütopya Yay., Ankara, 2000, s.112. Cangızbay bizi, nüfuz edemeyerek kaos zannettiğimiz yeni kozmos'un ardındaki düzenleyicilere, faillere karşı uyarıyor.

[2] Stephen M. Walt, "Uluslararası ilişkiler: Bir Dünya Binbir Kuram" (Çev. Başak Çalı), *Foreign Policy*, (Türkiye), Bahar 1998, s. 20.

Huntington medeniyeti dine indirgememektedir ama ona tayin edici bir öncelik vermektedir. Bu itibarla uygarlık yerine medeniyeti tercih etmemiz Huntington[1] m meramını daha iyi ifade edebilmek içindir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Churchill'in ifadesiyle Avrupa'yı ikiye bölen "demir perde"nin teşekkülü ile ikili kutuplu bir dünya "dengesinden" bahsedilebilirdi. Bu "denge", 1917 Ekim Bolşevik Devrimiyle kurulup İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında dünyayı etkileyen "alternatif bir güce dönüşen Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin liderliğindeki Sosyalist Doğu Bloğu (Varşova Paktı) ile bunun karşısında yer alan esas olarak liberal demokrat-"gelişmiş" kapitalist Batı Bloğu (NATO Paktı) arasındaki mücadeleden oluşuyordu. Bu iki kutup arasında cereyan eden Soğuk Savaş sosyalist Doğu Bloğunun ve akabinde SSCB'nin dağılmasıyla sona erdi.

Yeni Tezler

İki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkmasıyla "ne olacak bu dünyanın hali?" sorusu muhtelif teoriler esasında cevaplandırılmaya çalışıldı. Bu "x" teorilerinin muzaffer bloğun lider ülkesi olan ve dünyadaki tek süper güç vasfını kazanan ABD kaynaklı olması beklenebilirdi. Nitekim böyle oldu. ABD liderliğinde bir "yeni dünya düzeni" olacağı iddiasındaki kibirli muzafferiyet, dünyanın birçok bölgesinde meydana gelen savaş ve iç savaşlarla oluşan "yeni dünya düzensizliği" ne bir nizam ve intizam verme anlayışına dönüştü. Bu meyanda tarihin sonu, medeniyetler çatışması, yaklaşan anarşi, düşük yoğunluklu çatışma, sınırsız dünya, küreselleşme, kontrolden çıkmış dünya, moleküler iç savaş, post-modern savaş gibi adlarla ifade edilen teoriler gündeme geldi. Zikredilen teorilerden "tarihin sonu" tezini açarak devam edelim.

"Tarihin Sonu" mu?

Esasen tarihin sona erdiği veya ereceği iddiası, yeni bir iddia değildir. Fakat dünya özellikle 1950 sonrası birçok şeyin sona erdiği iddialarına şahit oldu: İdeolojilerin sonu, devrimin sonu, öznenin sonu, toplumsalın sonu, vs. Bu "son" arayışı dünyanın sonuna ilişkin dinî anlayışın laikleşmiş bir türevidir.

Francis Fukuyama'nın tarihin sonu tezi modern liberalizmin bütün ideolojiler karşısında muzaffer olduğu iddiasıdır. Buna göre, liberalizmin çözemediği veya çözemeyeceği bir meseleyi çözebilecek hiç bir muhalif ideoloji yoktur. Bu anlamda tarih bitmiştir; artık tarih yapacak, bir meseleyi çözerek "di"li geçmiş zamana gönderecek bir özne yoktur. Özetle artık tarihe ihtiyaç kalmamıştır. Belki de insanların tarihin olmayışından, rahatlıktan kaynaklanan iç sıkıntısıyla yeniden tarihe dönmeleri mümkün olabilecektir. Fukuyama Batı'yı ve liberalizmi esas alan bir tarih okumasıyla Batı dışındaki dünyanın ve liberalizmin dışındaki ideolojilerin tarih çamurlarında debelendiğini, dünyaya hitap edemediklerini ve önlerinde ancak Batı tarihini taklit etme seçeneğinin bulunduğunu söylemektedir.



Samuel P. Huntington ise, medeniyetler çatışması teziyle dünyadaki mevcut medeniyetlerin Batı'yı taklit edemeyecek farklı zatiyetlere sahip olduğunu iddia eder. Huntington'a göre:

"Yenidünyada mücadelenin esas kaynağı öncelikle ideolojik ve ekonomik olmayacak. Beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Millî devletler dünyadaki hadiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat, global politikanın asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin muharebe hatlarını teşkil edecek. Medeniyetler arasındaki mücadele, modern dünyadaki mücadelenin evriminde nihaî safha olacak."'

Huntington, Batı'nın dünya hâkimiyetini ve değerlerini tehdit eden diğer medeniyetleri ciddiyetle değerlendirerek stratejisini buna göre oluşturması gerektiğini iddia ediyor.

Huntington medeniyetler çatışması tezini esas olarak Batı için bir "strateji" belirleme kaygısıyla ifade etse de, tezin aynı zamanda "tarih" ve "siyaset felsefesi" tartışmalarını tahrik edeceği de açıktır. O yüzden medeniyetler çatışması tezinin esas olarak stratejik bir karakteri olduğu ihmal edilmeden, tarih ve siyaset felsefesi sahalarına sirayet edecek boyutları dikkate alınmalıdır. Bu üç boyuttan herhangi birinin ihmali meselenin künhüne vakıf olmayı zorlaştıracaktır.

"Medeniyetler Çatışması" Yeni Bir Haçlı Seferi mi?

İtalyan bilim adamı G. Sacco, Huntington'ın tezini eleştiriye bir hatırlatma ile başlıyor: Huntington'ın makalesi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında G. Kennan'ın aynı dergide, yani Foreign Affairs'de M.X. imzasıyla çıkan ve Soğuk Savaş dönemini başlatan anti-Sovyetik makalesine benzemektedir. Sacco, "Medeniyetler Çatışması"nı yeni bir haçlı seferi için silahlara çağrı, bir savaş çığlığı, bir slogan olarak nitelendiriyor. Huntington'ın analitik akla değil, insanın mensubu olduğu grup reflekslerine hitap ettiğini ve ABD'deki siyasî iklimin öncü işaretlerini verdiğini ifade eden Sacco, bu düşünceleri gerçekçi bulmamakla beraber, sırf tekrar edile edile normal hale gelecek ve gerçekleşebilecek kehanetler haline dönüşebileceğini iddia ediyor.[3] Taner Timur'un isabetle kaydettiği üzere bu tavır, bizi Huntington'ın iddiasını görmezden gelerek tartışmamaya sevk edebilir. Hâlbuki bunun yerine tartışarak tahlil etmek, çelişki ve yanlışlarını sergilemek; konuyu verimli bir vadide iskân etmek daha doğru bir tavır olacaktır. Huntington'ın İslâm medeniyetine yönelik menfi bakış açısı ve Türkiye'yi medeniyetler karşısında en fazla "bölünmüş ülke" olarak değerlendirmesi, bu konunun ciddiyetle ele alınması gerektiğini ziyadesiyle göstermektedir.

---

[3] Aktaran Taner Timur "İktisadi Kalkınma, Siyasal Rejimler ve Demokrasi Krizi", *Marksizm ve Gelecek,* Kış 1996, s. 31-32.

Huntington'ın medeniyetler çatışması tezi de esasen yeni bir tez değildir, ondan birkaç sene evvel Bernard Lewis tarafından da dile getirilen bu tezin asıl sahibi Arnold Toynbee'dir.[4]

Bu noktaya daha sonra dönmek üzere medeniyetler çatışması tezinin değerlendirilmesinde Karl Marks'ın şu uyarısını dikkate almalıyız:

"Gündelik yaşamda herhangi bir tüccar, bir kimsenin olduğunu iddia ettiği ile gerçekten olduğu arasında ayırım yapmasını çok iyi bilir, ama bizim tarihimiz henüz bu basit bilgiye ulaşamamıştır. Bizim tarihimiz, her çağ için o çağın kendisi hakkında söylediklerine ve beslediği kuruntulara hemen inanır."[5]

Hemen inanmamak ve iddia edileni değil, gerçekte olanı aramak şimdi moda olan tavırla failin sadece "niyetini" anlamakla mümkün olmaz. Failin fiilini bir yana bırakarak niyetiyle meşgul olmak, bizi sosyolojik zeminden kopan bir söylem analizine mahkûm edebilir.[6] Mecelle'nin "Niyetler batınîdir, amellere göre karar verilir" hükmü, bizim değerlendirmemizde de geçerlidir. Buradaki "amel", "toplumsal" ve "tarihî" bir zeminden ve o zeminde neşet eder. Tarihî ve toplumsal zeminden bağımsız olarak "niyet" anlaşılamayacağı gibi söylem de anlaşılamayacaktır.

Tarihî ve toplumsal zeminden ne kastettiğimizi tasrih ederek devam edelim. Birbirinden farklı tarihlerden değil, modernlikle tekleşmiş bir tarihten ve tarihle tedahül ilişkisinde olan bir toplumdan bahsediyoruz. Modernlik veya ona tam tekabül etmese de, ana karakteri ve koordinatları itibariyle önemli farklılıklar taşımayan kapitalizm, Batı Avrupa'da ortaya çıktıktan sonra Wallerstein'ın belirttiği üzere bir dünya sistemi olmak iradesini içinde barındırdığından, bütün dünyaya yayılmıştır. Bu yayılma, kendiliğinden kaynaklanan bir etkinlikle değil eski rejimin ve yapıların tasfiyesi pahasına, yer yer savaşlara da varabilen mücadelelerle olmuştur. Kapitalizmin yayılışı ve bir dünya sistemi haline gelişi karşısında yenilen veya en hafif tabiriyle etkilenen toplumlar, var olabilmek için modernlik halini kendi coğrafyalarında yaratmak istemişlerdir.

Modernlik halinin algılanışından yeniden yaratılışına kadar, birçok konuda, modernleşme hareketlerinin ürünleri ile modernliğin orijinal ürünleri arasındaki esaslı farklılıkların mevcudiyeti inkâr edilemez. Bu farklılaşmada toplumsal formasyonların ve aktörlerin farklı olmalarının yanı sıra, modernleşmeye çalışan ülkelerin yönetici elitlerinin modernleşmeyi geleneksel zihniyet kalıpları ve topluma bakışları esasında bir tür kontrol aracına ve sürecine dönüştürmüş olmalarının payı büyüktür. Hatta bu durum öylesine bir hal almıştır ki, "modernleş-

---

4 Toynbee'nin bu kitapta yer alan "Medeniyetler Karşılaşması" makalesine bakılabilir. Ancak Toynbee'nin bu konuda yazdığı başka metinler de vardır.

5 Karl Marks, *Alman İdeolojisi,* (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara-1987, s.74.

6 Metin Çulhaoğlu, *Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu,* Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997, s. 292-294.



me" olarak adlandırılan süreç Batı Avrupa'daki "büyük dönüşümün" bir sonucu olarak değil, bağımsız bir süreçmiş gibi değerlendirilebilmiştir. Böylece "(...) bizim tarihimizin de gerçek tabanını oluşturan Avrupa tarihi, kendi çelişkileri içerisinde ve doğrudan sorgulama konusu olmamış, onun 'Tanzimatçı' sonuçlarının çözümlenmesi çabalarıyla yetinilmiştir. Sanıyorum ki bir türlü 'Batı'lı olamayışımızın nedenlerinden biri de budur."'[7]

Bağnaz Bir Tez: Demokrasi Sadece Protestanlarındır

Türkiye Huntington'ın bakış açısına yabancı değildir, daha önce de Toynbee tarafından ifade edilen tezin, siyasetçiler düzeyindeki bir tartışmasını buraya aktarmak yararlı olacaktır. 14 Mayıs 1950 seçimlerini Demokrat Parti'nin kazanmasıyla Çankaya'daki Cumhurbaşkanlığı köşkünden ayrılacak olan İsmet İnönü, köşkteki son gecesinde CHP'nin önde gelen yöneticilerine bir veda yemeği verir. Bu gecede söz alan Faik Ahmet Barutçu Toynbee'nin demokratik rejimin belirli bir medeniyet düzeyinin rejimi olduğu, Doğu'da kurulamadığı düşüncesine atıfta bulunarak, bu düzey yakalanmadan, sadece iyi niyetlerin diktatörlüğe karşı bir güvence teşkil edemeyeceğini söylüyor. Sözü 14 Mayıs 1950 seçimlerine getiren Barutçu seçimlerde CHP'yi yıkanın "devrime düşman olan kara kuvvet" olduğunu, Konya'da CHP'ye oy vermenin günah olmadığına ilişkin müftülükten fetva alıp, köylerde yayınlamak zorunda kaldıklarını ifade ediyor. Böyle bir toplumda rejim, "sözü ayağa düşürebilir". Ayak takımı toplum hayatına yeni bir şekil vermek isteyince, barış ve düzen ihtiyacı ortaya çıkar ve baştakiler Türkiye'yi başka bir yönetime, yani demokratik olmayan bir yönetime dönüştürebilir. Faik Ahmet Barutçu'nun bu değerlendirmesine İsmet Paşa şu cevabı veriyor:

"-Toynbee, bu yeni rejimin (demokrasinin-M.Y.) bir Protestan-Hıristiyan rejimi olduğunu söyler. Müslümanların bu rejimi kuramayacağı düşüncesindedir, ama bu onun bağnaz yanıdır."[8]

İsmet Paşa'nın işaret ettiği bu "bağnazlık" hâlâ karşımıza çıkabilmektedir. Mamafih bu bağnazlık sadece bağnazlık olsun diye ortaya çıkmıyor, bağnazlığın arkasındaki güç ve çıkar ilişkileri anlaşılmadıkça gerçek tam olarak görülemez. Huntington'da yeniden zuhur eden "oryantalizm" Pierre Beaudet'ın ifadesiyle "doğu"ya karşı "modernlik"[9] iddiasını bu kez ciddi olarak tartışılıyor. Bassam Tibi medeniyetler çatışma-

---

7 T. Timur, *A.g.m.*, s. 21.

8 Faik Ahmet Barutçu, *Siyasî Hatıralar* (1939-1954), Milliyet Yayınlan, İstanbul 1977, s. 428.

9 Bu konuda Pierre Beaudet'nin bu kitapta yer alan makalesine bakılabilir. Beaudet'nin makalesinde atıfta bulunulan oryantalizmin iki ciddi eleştirisi Türkçeye çevrilmiştir. Thierry Hentch, *Hayali Doğu,* (Çev. Aysel Bora), Metis Yayınlan, İstanbul, 1996; Martin Bernal, *Kara Atena,* (Çev. Özcan Büze), Kaynak Yayınlan, İstanbul, 1998. Bu kitaplardan *Kara Atena,* belki de Kaynak Yayınları'ndan çıktığı için, lâyık olduğu ilgiyi göremedi.

sının icat edilmediğini, daha ziyade suistimal edildiğini ve demokrasinin medeniyetler arasında köprüler kurabileceğini ileri sürüyor.[10]

Sonuç

Bu suistimal, Batıda bilhassa 11 Eylül 2002'deki şiddet eylemleri sonrasında giderek artan bir İslâmofobi olarak ortaya çıkmaktadır. Medeniyetler Çatışması tezi, İslâmofobiyi besleyen ve arkasına siyasi bir destek ve derinlik veren bir rol oynamıştır. İslâmofobiyle mücadele, arkasındaki bu siyasi destek ve stratejiyle de mücadeleyi icap ettirir.

KAYNAKLAR

AKTAY, Yasin, "Eskatolojilerin Sonu'ndan Çatışmanın Devamına", *Medeniyetler Çatışması*, (içinde), ss. 547-556., 10 Baskı, Vadi Yayınları, 2008.

BARUTÇU, Faik Ahmet, *Siyasî Hatıralar* (1939-1954), Milliyet Yayınlan, İstanbul 1977.

BERNAL, Martin, *Kara Atena,* (Çev. Özcan Büze), Kaynak Yayınlan, İstanbul, 1998.

CANGIZBAY, Kadir, *Hiç Kimsenin Cumhuriyeti,* Ütopya Yay., Ankara, 2000.

ÇULHAOĞLU, Metin, *Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu,* Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınları, Ankara 1998.

HENTCH, Thierry, *Hayali Doğu,* (Çev. Aysel Bora), Metis Yayınlan, İstanbul, 1996.

MARKS, Karl, *Alman İdeolojisi,* (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1987.

Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yayınları, İstanbul 1991, Cilt:2.

Temel Türkçe Sözlük, Tercüman Gazetesi Yayınları, (Redaktör: Doç. Dr. Mertol Tulum), İstanbul 1986, Cilt:3.

TIBI, Bassam, "İslâm Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslâm ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasında Köprüler", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası,* (Çev. Ahmet Fethi), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

TİMUR, Taner, "İktisadi Kalkınma, Siyasal Rejimler ve Demokrasi Krizi", *Marksizm ve Gelecek,* Kış 1996, s. 31-32.

WALT, Stephen M., "Uluslararası ilişkiler: Bir Dünya Binbir Kuram" (Çev. Başak Çalı), *Foreign Policy*, (Türkiye), Bahar 1998.

[10] Bassam Tibi, "İslâm Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslâm ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasında Köprüler", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslâm Dünyası,* (Çev. Ahmet Fethi), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 31 vd..



Clash of Civilisations as a Resource by Which Islamohobia is Fed

Dr. Murat Yilmaz

ABSTRACT

Xenophobia and racism are two of the biggest problems of our age. Islamiphobia which gradually increases in the West constitute an important part of this problem. The fact that Islamiphobia has increasingly turned into an ideology in the West has posed a threat not only for the Muslims living in the West but also for the Muslims living out of West. However, Islamophobia is not an ideology which has emerged recently. The efforts to make new strategies by means of making use of historical conflicts draw attention in the background of the attempts to make this ideology settled down.

After the cold war ended, the worries about in what way the balances built on a bipolar world would change led to the fear of chaos. After a short time, different theories were made about how to overcome this fear of chaos. USA, which became to only super power, was the resource of the expected theories against chaos after the fall of Iron curtain. Howev-

er, the arrogant triumphant in the claim that there would be a "new world order" led by USA turned in an understanding to rule the "new world disorder" which came into being with the wars and civil wars which appeared in many places around the world. In this context, new theories emerged with such names as the end of history, clash of civilisations, approaching anarchy, low intensity conflict, limitless world, globalisation, uncontrolled world, molecular civil war, post-modern war.

Among these theories, "Clash of Civilisations" can be considered as the guide of Islamophobia. "Clash of Civilisations" has been considered as a call of weapons, a battle cry and a slogan. Stating that Huntington did not address the analytical ration but he addressed the reflexes of people of groups to which they belong and it gave the preliminary signs for the change of political climate in USA, Sacco claims that he does not consider these opinions realistic but they can turn into prophecies which can be normalised and realised by means of being repeated too many times. Huntington's negative opinion about the Islamic civilisation and his considering Turkey as the most "divided country" in the face of civilisations, shows highly need that this issue must be handle seriously.

Making assessment about the Clash of Civilisations theory which stands as a resource to Islamiphobia, we need to avoid of believing it immediately and understand the difference between the claimed things and the reality. To understand this difference, not only the intention of the person in question but also his actions must be considered.

Considering the actions, it is seen that the thesis of Clash of Civilisations nurtures Islamiphobia and plays role in providing a political support and deep understanding for it. Therefore, the fight against Islamiphobia also needs fighting against this political support and strategy behind it.



Столкновение Цивилизаций - Как Один из Источников, Питающих Исламофобию

Доктор Йылмаз Мурат

РЕЗЮМЕ

Враждебность к иностранцам и расизм является важной проблемой нашего времени. Одной из важных составляющих данной проблемы является Исламофобия, которая на Западе с каждым днем становится сильней. Исламофобия, как быстро развивающаяся на Западе идеология, угрожает как Мусульманам, проживающим на Западе, так и Мусульманам, проживающим за пределами. Но Исламофобия не является идеологией, появившейся недавно. На заднем плане попыток распространения данной идеологии привлекает внимание создание новых стратегий на основе исторических работ.

После холодной войны мысль об изменении равновесия, созданного при двухполюсном мире, зародила страх о хаосе. В кратчайшее время были выдвинуты разные теории по преодолению страха хаоса. После того как рухнул Железный Занавес источником теорий по преодолению страха хаоса была новая супер сила - США. Но высокомерный победоносный

подход «нового порядка мира» под лидерством США превратился в понятие приведения порядка «в новом мире, не имеющем порядка», так как в разных регионах мира шли войны и часть стран переживали внутренние беспорядки. В свете всего происходящего, начали выдвигаться новые теории; «конец истории», «столкновение цивилизаций», «надвигающаяся анархия», «малые конфликты», «неограниченный мир», «глобализация», «неконтролируемый мир», молекулярная внутренняя война» и «пост-модерн война».

Среди указанных теорий предшественником Исламофобии можно назвать «столкновение цивилизаций». «Столкновение цивилизаций» было как бы зовом к вооружению для нового Крестового Похода, криком войны, новым лозунгом. Сакко оценивал работу Хантингтона, не отвечающей аналитической мысли, а отвечающей рефлексам группы, членом которой является человек, и что указанная работа давала первые сигналы политической обстановки в США. Не смотря на то, что он находил эту работу нереальной, он утверждал, что повторяя указанную мысль, можно создать предсказание, которое сбудется. Отрицательный взгляд Хантингтона к Исламской цивилизации и обозначение им Турции, «разделившейся страной» перед цивилизациями, больше чем другие страны, показывает нам, что нужно серьезно задуматься над этим вопросом.

Оценивая теорию «Столкновения цивилизаций», являющуюся источником Исламофобии, не надо верить всему и понять, что правда, а что является всего лишь утверждением. Что бы понять данную разницу, необходимо смотреть не только на намерения написавшего, но а так же на его действия.

Если посмотреть на действия, то становится ясно, что теория «Столкновение цивилизаций» питает Исламофобию и создавая политическую поддержку, мысль делает более глубокой. Поэтому борьба с Исламофобией, требует борьбу с поддерживающими политическими силами и стратегией.



Orta Asya'da İslâm'ın Yayılışı: İstekle mi Zorla mı?

Prof. Dr. Hasan Kurt
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi

ÖZET

Orta Asya'da İslâm'ın yayılmasında ilk önemli adım Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliği döneminde atıldı. İslâm'ı bölge halkına tebliğ edebilmek için, Kuteybe gerekli fiziki ve sosyal ortamı hazırlamaya çalıştı; ayrıca ordusu içinde yerli halka da yer verdi. Bu birliktelik hiç şüphesiz iki tarafın birbirini tanımasında büyük rol oynadı. Bu ilişki zamanla evlilik bağlarıyla iyice pekiştirildi. Yine Kuteybe, ibadethane özelliğinin yanı sıra aynı zamanda bir tebliğ ve kültür merkezi niteliği taşıyan camileri yaptırdı. Yerli halktan İslâm'ı öğrenmek isteyenler bu yerlere gelmekteydi. O hatta Cuma namazlarına gelen yerli halka para bile dağıttı. Bu yolla onları İslâm dinini öğrenmeye teşvik etti. Görüldüğü gibi Kuteybe, yerli halkı gerek fizikî, gerekse psikososyal çevre bakımından İslâm'ı kabule hazır hale getirdi.

Orta Asya'da İslâmlaşma hususunda ikinci büyük adım, Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde atıldı. Onun iş başına gelişine kadar orada pek çok insan Müslüman olmuştu. Orta Asya'da yirmi bin kadar Arap olma-

yan Müslüman, İslâm ordusu içinde; yine bir o kadar da sivil hayatta yer almaktaydı. Halife Ömer b. Abdülaziz İranlılar gibi Türk halkının da Müslüman olmasını her türlü menfaatin üstünde tuttu. İslâm dinini öğrenmesi ve kabul etmesi için her türlü imkânı onların önüne serdi. Müslümanların eşitliği prensibini tam olarak uygulamaya soktu. Oysa 700 tarihinden itibaren Müslüman olanlar, birtakım ekonomik endişelerden dolayı gayrimüslimler gibi cizye vermek zorunda bırakılmıştı. Durumu öğrenen Ömer b. Abdülaziz derhal bu uygulamanın sona erdirilmesi için emir verdi. Çünkü o, sosyopolitik hayatın tüm yönlerini İslâm kardeşliği prensibine göre düzene sokmakta kararlıydı. Türkler gibi Arap olmayanlardan İslâm'ı kabul edenler için kullanılan "Mevâlî" isminin siyasi, sosyal, ekonomik ve dinî alanda ayrım vesilesi olmasına kesinlikle izin vermedi. Onları Arap Müslümanlarla yiyecek, giyecek ve diğer harcamalarda eşit haklara kavuşturdu. Halife, Horasan Valisi Cerrah b. Abdullah'a gayrimüslim halkı İslâm'a davet etmesini ve kabul ederlerse onların cizye vergisinden muaf tutulmasını emretti.

Ömer b. Abdülaziz'in eşitlik politikası neticesinde Müslüman olanların sayısı kat kat artmaya başladı. Gelişmelerden rahatsızlık duyan bazı kimseler, İslâm'ı yeni kabul edenlerin samimi olmadığını ve cizyeden kurtulmak için böyle bir yola başvurduğunu öne sürdü. İslâm dininin adalet ilkesini uygulamakta kararlı olan Ömer b. Abdülaziz, İslâm âlimlerine büyük değer verdi. Nitekim özellikle Kur'an ilimleri üzerinde ihtisas yapmış bulunan Dahhâk b. Müzahim; Merv, Buhârâ ve Semarkand'ı dolaşıp, burada insanlara Kur'an ilimlerini öğretti. Dahhâk gibi daha nice âlimin gerek Ömer b. Abdülaziz'in teşvikiyle, gerek salt kendi istek ve arzusuyla İslâm'ın anlaşılması ve yaşanması için gayret sarf ettiğinde şüphe yoktur.

Ömer b. Abdülaziz'in politikasından rahatsız olanlar onun ölümünü bir fırsat bilip Arap olmayan Müslümanlara ikinci sınıf muamelesi yapmak maksadıyla önceden olduğu gibi tekrar atağa geçti. Açıkçası bu kimselerin İslâm'ın yayılmasından ziyade bölgeyi sömürmeyi hedef edinmiş insanlar olduğu gözükmektedir. Bunlar devletlerinin kuvvetli kalabilmesini sadece hazinenin doluluğuna bağlı görmekte ve gelir kaynaklarının meşru olup olmamasına çok fazla aldırış etmemekteydi. Fakat Emevî yönetiminin halkı sömürme sevdası kursaklarında kaldı. Orta Asya tamamen ellerinden çıkmaya yüz tuttu. Sık sık valilerin biri azledilip diğeri atanmaya başladı. Ancak bütün çabalar boşunaydı. Eşres b. Abdullah gibi kimi valiler, bu kaostan kurtulmak için Ömer b. Abdülaziz'in İslâm'ı esas alarak takip ettiği eşitlik ve adalet ilkesine dönmek istediyse de, bölgeyi sömürme sevdasından vazgeçemediği için bu kararından kısa bir süre sonra çark etti.



Ömer b. Abdülaziz'den sonraki Emevî yönetimi tarafından Türklerin Müslüman olmasını engelleme girişimlerinin başarılı olmadığı ve daha önce halkın gönlünde yeşermeye yüz tutan filizleri kurutmaya gücünün yetmediği gözükmektedir. Belki onların bu girişimi filizlerin biraz sararmasına yol açmış olabilir. Çünkü birtakım Müslümanlar Arap olmayan Müslümanların haklı tepkisinin yanında, Emevî yönetiminin ise karşısında yer aldı. Bölgede İslâm'ın yayılmasında büyük çaba sarf eden ve büyük ölçüde başarılı olan Ebu's-Sayda ile arkadaşları bunlardandır. Hatta bu Müslümanlar tutuklanmak ve ölümle cezalandırılmak pahasına Türklere destek verdi.

Savaş ortamında bile, Emevî ordusunda bulunan birtakım Arap Müslümanlara Türklerin takındığı saygılı tavır kaydedilmeye değerdir. Bu da söz konusu filizlerin solmadığını göstermek için yeterlidir. Taberî'nin kaydettiği bir rivayete göre, 730 yılında cereyan eden Şi'b olayında Müslümanlar, Türgiş ordusu desteğindeki Buhârâlılar tarafından sıkıştırılmıştı. Bu sırada karşı tarafın komutanı Abdullah b. Havzan el-Cahdamî'yi kendilerine katılmaya davet etti. Ona "gel, aramıza katıl. Taptığımız putları terk edip sana tapalım" dedi. Hiç şüphesiz Abdullah bu teklifi üzerinde düşünmeye bile gerek duymadan reddedip ve "Ben zaten putları terk edip yalnızca Allah'a ibadet etmeniz için burada bulunuyorum." cevabını verdi. Bu olaydan açıkça görülmektedir ki, Buhârâ insanı samimi Müslümanlara karşı olan sevgi ve saygısını savaş ortamında bile kaybetmemiştir.

Emevî yönetiminin yeni Müslüman olanların samimiyetsizliğine yönelik eleştirilerinin gerçeği yansıtmadığını Narşahî'nin naklettiği aşağıdaki olay da çok açık bir biçimde göstermektedir. 735 yılında Horasan valiliğine getirilen Esed b. Abdullah'a Buhâr-hudât Tuğşâde, Buhârâ'da ortaya çıkan bir kimsenin telkinleriyle pek çok insanın İslâm'ı kabul eder göründüğünü, fakat gerçekte Müslüman olmadığını bildirdi. Ve onların şehirde terör estirip cizyeden kurtulmak, böylece hükümeti zora sokmak hevesinde bulunduğunu iddia etti. Buhâr-hudât'a böyle bir iddiayı ortaya atabilme cesaretini veren hiç şüphesiz Emevî yönetimiydi. Zira bu tür iddiaları ortaya atanlar herkesten önce zaten kendileriydi. Buhâr-hudât Tuğşâde'nin sözlerini ciddiye alan Vali, Buhârâ Amili Şerik b. Hureys'den bu kişileri tutuklayıp Buhar-hudât'a teslim etmesini istedi. Mescide toplanan dört yüz kadar Buhârâlı Müslüman yüksek sesle şahadet getirmelerine rağmen Tuğşâde tarafından boyunları vurulduktan sonra asıldı. Tuğşâde bu Müslümanlardan bir bölümünü Horasan Valisi'ne gönderdi. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Emevî yönetimi sanki Buhârâ halkının da içinde yer aldığı Türklerin Müslüman olması için değil, bilakis olmaması için uğraşmış gibidir.

Yaşanan olaylar Türk halkının İslâm'a girmesinde genel olarak devlet elinin pek bulunmadığını göstermektedir. Birilerinin ısrarla dayatmaya çalıştığı gibi Türk halkı zorla Müslüman edilmemiştir. Halkın İslâm'ı kabulünde pay sahibi bulunanların en önemlilerinden birisi yönetim muhalifleridir. İslâm'ı din olarak benimseyenler arasında ayrım yapılmasından rahatsızlık duyan bazı samimi Müslüman Araplar, Arap olmayan Müslüman halkın yanında yer almıştır. Halkın İslâmlaşmasında esas bunların rol oynadığı anlaşılmaktadır, Çünkü bu Müslümanların, Emevî yönetiminin yaptıklarını İslâm dininin tasvip etmediğini, Kur'an'ın bütün inananları kardeş ilan ettiğini ve onların arasında hiçbir ayrım yapılamayacağını halka anlattığı görülmektedir. Süleyman b. Kesîr el-Huzaî, el-Alâ b. Hureys, Malik b. Heysem, Musa b. Ka'b, Halid b. Heysem vs. bunlardandır. Dolayısıyla Türk halkının tepkisi İslâm dinine karşı olmaktan ziyade yönetime karşı gelişmiştir.

VIII. asrın ortalarına doğru bölgenin İslâmlaşma sürecinde rol oynayan âlimlerin isimleri kaynaklarımızda yavaş yavaş artmaya başlamıştır. Bu demektir ki, söz konusu tarihlerde İslâm dini bölgede ağırlığını hissettirme yoluna girmiştir. Muhammed b. Fadl b. Atiyye (ö.796) ve İsa b. Musa Guncar (ö.802) bu kişiler arasındadır. Horasan'daki son Emevî Valisi Nasr b. Seyyar döneminden itibaren ırkçı politika terk edilmeye başlanmış ve Müslümanlar arasında eşitlik ve adalet ilkeleri hâkim kılınmıştır.

GİRİŞ

İslâm kaynaklarında Maveraünnehir denilen Orta Asya, Müslüman Arapların Sâsânî İmparatorluğu'nu ortadan kaldırması nedeniyle onlarla sınır komşusu haline gelmiştir. Bu dönemde egemen olan devletin Göktürkler olması münasebetiyle tarih kaynaklarında "Türkler" diye ifadelendirilen bu milletin yurdu Orta Asya'nın Müslümanlarca fethedilmesi ise Emevîler döneminde gerçekleşmiştir. Kimilerine göre, Türkler daha önceki inanç, örf, âdet ve geleneklerine uygunluğu nedeniyle İslâm'ı kolayca kabul etmişlerdir. Kimilerine göre ise, Orta Asya'nın fethi ile İslâmlaşması aynı gibi görülmüş ve buradaki dinî dönüşüm İslâmlaştırma şeklinde algılanmıştır. Diğer ifadeyle Orta Asya'yı ele geçiren Müslüman Arapların, halkı asimile etmek için onları mevcut inanç ve kültürlerinden uzaklaştırdıkları öne sürülmüştür. Başlangıçta insana mantıklı gibi gözüken bu anlayışlardan hangisinin gerçeği yansıttığı, ancak İslâmlaşmanın tarihsel sürecinin, tarih metodolojisinin şart koştuğu nesnel bilimsel anlayış çerçevesinde kaynaklara dayalı olarak ortaya konulmasıyla anlaşılabilecektir. Aksi takdirde söz konusu anlayış, ideolojik bazı saplantılarına ya da siyasal hesaplarına tarihi alet etmek isteyenlerin nakaratı olmaktan öteye geçemeyecektir. Ya da en hafif ifadesiyle tarihe yönelik haksız ithamlara ve onun günümüzdeki sonuçları hakkında cehalete yol açacaktır.



Türklerin İslâmlaşmasıyla hem Türk hem de İslâm tarihinde büyük değişim ve gelişimler yaşanmıştır. Diğer ifadeyle İslâm dinini kabul, Türklere dünya hâkimiyetinin yolunu açmış ve onları kıtalar arası bir devlet haline getirmiştir. Bu nedenle İslâm dininin bölgeye girdiği ve kabul edildiği dönemin bilimsel bir biçimde ortaya konması, bu gelişmenin sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak bu işin sadece siyasi ve askerî hadiselerin tespitiyle aydınlanabilecek kadar basit olmadığı kanaatindeyiz. Zira siyasi ve askerî olaylar kadar bu işte, coğrafi ve fiziki, ekonomik ve mali, sosyal ve idarî, dinî, ilmî ve kültürel durumların da büyük payı bulunmaktadır. Fakat böylesine çok yönlü bir konuyu son derece geniş bir coğrafi alan olan Orta Asya'da incelemek, yaptığımız çalışmanın hacmini zorlayacak niteliktedir. Bu nedenle söz konusu dönemi aydınlatacak kendi içinde bütünlüğü bulunan bir parçadan hareketle Orta Asya'nın İslâmlaşması hakkında fikir edinmek daha doğru gözükmektedir. Böyle bir örneklem için ilk İslâmlaşan Türk yurdu Buhârâ'yı seçtik. Çünkü burası Türk yurdu Orta Asya topraklarının başlangıç noktalarından biri olmanın yanında İslâm'ın etkisinin zaman içinde en fazla görüldüğü yerlerin başında gelmektedir. Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö.256/869) gibi İslâm âlimlerinin çıktığı ve İslâm'ın kabulünden sonra Mekke, Medine, Bağdad, Kûfe gibi büyük şöhret kazanmış bir şehirdir.

İslâm öncesi dönemde Budizm, Buhârâ'da varlığı bilinen en eski din olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu dinin şehre yerleşmesinde Hint misyoner ve tüccarları rol oynamıştır ve miladî takvimin başlangıç yıllarında burada resmî din hüviyeti kazanmıştır. Öyle ki, Buhârâ hükümdarının himayesi altında her taraf Budist heykelleriyle donatılmıştır. Gelenek ve görenekleriyle Budist kültür, şehir halkı üzerinde önemli tesirlerde bulunmuştur.

Komşu devlet Sâsânîlerin Buhârâ'nın ticarî hayatına Hintlilerden daha fazla nüfuzu, zamanla şehirdeki dinî yapıyı da etkilemiş ve Mecûsîlik inancının, Budizm'in tesir alanını daraltmasına yol açmıştır. Mecûsîliğin Buhârâ'daki tarihçesi m.ö. VIII. asra kadar gitmekle birlikte, VI. asırda ancak şehirde birinci resmî din hüviyeti kazanabilmiştir. Sonuçta Budizm'in kutsal yerlerinin büyük bölümü ateşgedeye çevrilmiştir. Şehirde sayıları hayli artan ateşgedeler her tarafı kuşatmıştır. Hatta burası Mecûsîliğin dinî-kültürel merkezi haline dönüşmüştür. Fakat Buhârâlıların kendilerine özgü bir Mecûsîlik kültürü gelişmiş ve Sâsânî topraklarında bulunmayan bazı dinî uygulamalar burada ortaya çıkmıştır. Nitekim Buhârâ'da yılın hemen her ayında dinî içerikli bir kutlama yapılmıştır.[1]

Buhârâ'da geniş bir nüfuz alanı bulunmamakla birlikte Hristiyanlarla da karşılaşılmaktadır. Bunlar Nesturî mezhebine bağlıdırlar. Mecûsîlik ve Budizm

[1] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Gustav Flügel, Beyrut, 1964, II, 337; 345; Narşahî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır, trz., 38; Chavannes, *Documents Sur Les Tou-Kıue (Turcs) Occıdentaux*, Paris, 1900, 134 vd.

arasındaki genişleme mücadelesinden faydalanan Hristiyanlığın, Buhârâ'da sınırlı da olsa bir yayılma imkânına sahip olduğu görülmektedir. Semerkand Metropolitliği'ne bağlı olan Buhârâlı Hristiyanların da, şehirde kiliselerinin bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca burada dördüncü bir din olarak Maniheist kimselerin de bulunması kuvvetle muhtemeldir. Fakat kaynaklarda haklarında dikkate alınabilecek pek bir bilgi yer almamaktadır.[2]

1. İslâm Dini Hakkındaki İlk Bilgilenme Yolları

Orta Asya, Çin'den Bizans ve Sâsânî topraklarına yapılan ticaret güzergâhının ortasında bulunuyordu. Bu nedenle Orta Asya halkı da bu ticarî faaliyetler içinde hiç şüphesiz önemli rol oynuyordu. Nitekim tarih kaynaklarından bu bağlamda meşhur İpek Yolu üzerinde bulunan Buhârâ'nın uluslararası ticaret alanında oldukça etkin olduğu öğrenilmektedir. Söz konusu imparatorluklardan Sâsânîlerin tümüyle, diğerinin ise Mısır ve Suriye gibi ekonomik değeri çok yüksek bölgeleriyle Müslümanların eline geçmesi, bu tarihlerden itibaren Orta Asya kavimlerinin ticarî muhataplarının da tabiatıyla Müslümanlar olmasına yol açtı. Neticede İslâm'ın daha ilk yüzyılının ikinci çeyreğinde Mecûsîlik dinine bağlı Erzekyân adlı tüccar gibi ticarî maksatlarla İslâm beldelerine yolu düşen kimi Buhârâlılar, Müslümanları ve İslâm dinini tanıma fırsatını elde etti. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Erzekyân ticari seferlerinden birinde önce Çin'e, oradan deniz yoluyla Basra'ya ve Ali b. Ebû Talib'in (35-40/656-661) yanına muhtemelen Kûfe'ye gidip onun eliyle İslâm'ı kabul etti.[3] Erzekyân gibi kimselerin İslâm'ı din olarak kabul etmesi ya da öğrenmiş olması Buhârâ'da İslâm dini hakkındaki ilk izlenimlerin oluşmasının da yolunu açtı.

Buhârâlıların İslâm hakkında ilk bilgilenme yollarından birinin de askerî ilişkiler olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Zira Müslümanlar, daha ilk dönemlerden itibaren fethettikleri yerin halkından zaman zaman milis ve muhafız kuvvetleri teşkil etmekteydi. Rivayete göre, bunlardan ilk grubu, Ubeydullah b. Ziyad 54/674 yılında çıktığı Buhârâ seferi dönüşünde ordusu içinde istihdam etmek üzere Basra'ya götürmüştü. Verilen bilgilerden sayılarının iki bin ila dört bin arasında bulunduğu nakledilen bu kişilerin Buhârâlı askerler olduğu anlaşılmaktadır.[4]

---

2 Barthold, "Moğol Futuhatına Kadar Hristiyanlık", trc. Köprülüzade Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası,* I, (1925), 55 vd.

3 Sem'ânî, *el-Ensâb*, (I-V), tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1988, I, 123.; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, 1980, I, 41 vd., 47.

4 Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, trc. Mustafa Fayda, Ankara, 198, 545; Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, trz., V, 297 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire, trz., VIII, 72; Narşahî, 62, Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1979, I, 355.



Müslümanlarla bir arada bulunma, Buhârâlı askerlere İslâm'ı öğrenme fırsatı sağlamıştır. Bu askerlerin Mecûsî veya Budist veyahut başka bir din üzere hayatlarını sürdürdükleri yönünde kaynaklarımızda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Şeşen'in de belirttiği gibi[5], bu durum onların İslâm dinini kabul ettikleri kanaatini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Buhârâlı askerlere güven duyulup onların eline silah verilmiş ve orduda aktif bir göreve getirilmiş olmaları bu kanaati kuvvetlendiren bir diğer husustur. Kimi rivayetlerde Ubeydullah; kendilerine eman verip maaş bağlamayı kabul ettiği için, bu kimselerin kendi rızalarıyla Basra'ya geldikleri kaydedilmektedir.[6] Bundan, diğer Müslüman askerler gibi rahat hareket edebildikleri anlaşılan Buhârâlı askerlerin, memleketleri ile bir şekilde ilişkilerinin devam ettiği kanaatindeyiz. Velev ki bu insanlar Buhârâ'ya gitmemiş bile olsalar, yukarıda kaydettiğimiz Erzekyân hadisesinde görüldüğü gibi ticaret veya bir başka vesileyle Basra ya da Vâsıt'a yolu düşen Buhârâlılar ile görüştüklerini düşünmekteyiz. Bu esnada onların, İslâm ve Müslümanlar hakkında bilgi edinmelerine yardımcı oldukları ve böylece Buhârâ'da İslâm'ın tanınmasına katkı sağladıkları inancındayız.

Rivayetlerden Buhârâlıların, erken dönemlerde gözlem ve duyumlarından hareketle İslâm'ı daha ziyade Araplara mahsus bir inanç ve yaşam biçimi olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Hatta 110/728 yılında bile, Müslüman olmanın Buhârâ halkı tarafından Arap olmak şeklinde algılandığı görülmektedir.[7]

Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in 87-89/706-708 yıllarında Buhârâ'yı fethi, siyasi ve askerî yönden olduğu kadar, dinî yönden de şehrin tarihinde yeni bir sayfanın açılmasını sağlamıştır.[8] Çünkü Kuteybe b. Müslim'in icraatları, daha önceki Horasan valilerinden farklı olarak, Buhârâ'da siyasi hâkimiyetin yerleşmesine olduğu kadar, İslâm'ın yöre halkı tarafından öğrenilmesi ve yaşanmasına da katkıda bulunmuştur. Kuteybe'nin İslâm adına yaptığı ilk şey,

---

5 Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, (İbn Havkal, Sûretü'l-Arz adlı eserin kısmen tercümesi), Ankara, 1985, 6.

6 Belâzurî, 545; Yâkut, I, 355.

7 Taberî, VII, 55.

8 Nesefî, Buhârâlıların şehrin Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilmesi sırasında Müslüman olduğunu vurgulayan bir rivayet nakletmektedir. Buna göre, Kuteybe b. Müslim'in şehri kuşattığını gören Buhârâ Dihkanı (Buhâr-hudât), ona Huştiyâr adlı Mecûsî âlimini göndermiştir. Buhâr-hudât, Kuteybe'ye bu âlime İslâm'ın hak din olduğunu ispatlaması halinde halkıyla birlikte Müslüman olacağını, aksi takdirde kendisiyle savaşacağını bildirmiştir. Huştiyâr, Kuteybe'yi dinleyince İslâm'ın hak din olduğu kanaatine varmış ve Müslüman olmuştur. Bunu haber alan Buhâr-hudât, Müslümanların kontrolünde olmayan Türk beldelerine kaçmış, ancak halkı Müslüman olmuştur. Bkz. Nesefî, *El-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand*, tkd. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1991, 201 vd. Gerek Kuteybe b. Müslim ve gerekse daha sonraki valiler döneminde İslâm dininin kabulü hususunda ortaya çıkan sıkıntılar dikkate alındığında, bu rivayetin doğruluğu konusunda ihtiyatlı olmak gerektiği kanaatindeyiz.

halkın kafasındaki putları devirmek olmuştur. Bu nedenle o ilk önce, halkın olağanüstü güçlere sahip bulunduklarına ve kendilerine kötülük yapanı cezalandıracaklarına inandığı putlarını imha etmiştir.

Kuteybe putlar hakkındaki ilk icraatını, Beykend'in fethi esnasında ele geçirdiği altından yapılmış olanlarını eritmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Kuteybe bu putları hiç tereddüt etmeksizin eritip ekonomik maksatla kullanılabilecek herhangi bir altın madde konumuna getirmiştir.[9] Kuteybe; yine yerli halkın, iki kuşun gagalarında getirip ateşgedeye bıraktığına inandıkları güvercin yumurtası büyüklüğündeki iki lü'lü taşını bulunduğu yerden alıp Haccac'a göndermiştir.[10] Buhârâlıların başlangıçta bu uygulamalara tepki göstermiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Kuteybe'nin ekonomik hesaplarla dahi olsa böyle bir davranışta bulunması; halka, kutsallığına inandıkları bu putların kendilerini bile koruyamadıkları gerçeğini göstermiştir.

2. Bireysel ve Toplumsal Diyalog

Kuteybe'nin valiliği döneminde Buhârâlılar, İslâm dinini üç kez kabul ettiklerini söylemişler; ancak Müslüman askerler Buhârâ'dan vilayet merkezi olan Merv'e gidince tekrar eski inançlarına dönmüşlerdi.[11] Buhârâlıların bu davranışlarından aslında onların İslâm dinini değil, Arapların askerî hâkimiyetini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü temelinde inanç olan bir dinin zor kullanılarak kabul edilemeyeceği açıktır. Bu nedenle Kuteybe, İslâmlaşmanın zorla olamayacağını dikkate alıp Buhârâlılar ile dostane ilişkiler kurma yoluna gitmiştir. Buhârâ'nın fethini tamamladığında ilk olarak uyum içinde çalışabileceği kanaatine vardığı Buhâr-hudât Hatun'un oğlu Tuğşâde'yi hükümdar ilan etti. Zamanla Kuteybe ile aralarındaki samimiyet artan Tuğşâde, bir süre sonra Müslüman oldu. Hatta rivayete göre Tuğşâde, oğluna onun adını verdi. Çünkü Kuteybe onu Verdân-hudât başta olmak üzere bütün muhaliflerini ortadan kaldırarak Buhârâ hükümdarı yapmıştı. Bu nedenle Tuğşâde, Kuteybe'ye karşı büyük bir minnet borcu duymaktaydı.[12] Brockelmann, Tuğşâde'nin Müslüman olmasıyla Buhârâ'da İslâm dininin yerleştiğini savunmaktadır.[13] Fakat İslâmlaşmanın yukarıda belirttiğimiz gibi siyasi-askerî itaat gibi algılanmasının doğru olmadığı ve bir süreç içerisinde gerçekleştiği kanaatindeyim.

Kuteybe'nin Buhârâ eşrafı arasında da samimi ilişkiler kurup İslâm dinini kabulüne vesile olduğu insanlar vardı. Bunlardan biri olan Dihkan Hîne İslâm

9 Bkz. Taberî, VI, 432; İbn Kesîr, IX, 80.

10 Bkz. İbn A'sem, *el-Futûh*, Beyrut, 1987, IV, 163 vd.

11 Narşahî, 74.

12 Narşahî, 24.

13 Brockelmann, *Târîhu'ş-Şuûbi'l-İslâmiyye*, trc. Nebîh Emin Fâris, Münir el-Baalbekî, Beyrut, 1948, I, 166.



dinini kabul edince Ahmed adını aldı. Bu kişi Kuteybe'yi maiyyeti ile birlikte şahsî mülkü olan Kasr mahallesinde bulunan sarayında misafir etti. Daha sonra bu saray Buhârâ valilerinin ikametgâhı haline geldi.[14] İçinde yaşadıkları toplumun önderleri konumunda bulunan böyle şahsiyetlerin Müslüman olmasının, Buhârâlıların İslâm dinine biraz daha ılımlı bakmalarına yol açtığı muhakkaktır. Böylece Buhârâlılar İslâm dinini daha yakından tanıma imkânına kavuşmuş oldu.

Buhârâ'nın fethi sırasında yapılan antlaşma gereğince şehir halkı; evlerini, bağ ve bahçelerini Müslümanlarla paylaşmışlardı.[15] Bu uygulamanın başlangıçta işgalci olarak gördükleri Müslümanlarla mülklerini paylaşmak zorunda kalmalarından dolayı Buhârâlıları rahatsız ettiğinde şüphe yoktur. Fakat bunun sonuç itibariyle Müslümanların inanç ve yaşantılarının daha yakından tanınmasına da katkıda bulunduğu muhakkaktır.

Buhârâlıların, yeni sosyal oluşumu hiçbir tepki göstermeden kolayca kabul ettiklerini söylemek zordur. Nitekim birtakım insanlar Müslümanlarla bir arada yaşamak hususunda çok sert tepki göstermiş ve memleketini, yerini yurdunu terketmiştir. Buhârâ eşrafından Mecûsî Kuskusa (ya da Keskesân) sülalesi bunlardandır. Buhârâ'da ticaretle uğraşan bu aile, antlaşma gereği evlerinin, bağ ve bahçelerinin yarısını Araplarla paylaşmaktansa burada bulunan bütün gayrimenkullerini bırakıp şehir dışında yerleşmeyi tercih ettiler; burada Araplardan uzak yeni bir Mecûsî mahallesi kurdular.[16] Fakat bu davranışlarıyla aslında Buhârâ'da terkettikleri yerlerin tam bir Müslüman bölgesi haline gelmesine yol açtılar. Diğer yandan şehirde Müslüman nüfus artarken, Mecûsî nüfusu ise azalmış oldu.[17]

Kuteybe b. Müslim'in Buhârâlılara ordusunda yer vererek,[18] Müslümanlarla yakınlaşmalarının yolunu da açtığı görülmektedir. Bu yakınlaşma zamanla evlilik bağlarıyla da pekiştirilmeye çalışılmıştır.[19] Buhârâlıların Müslümanlarla iliş-

---

14 Narşahî, 80; Kitapçı, *Türkistanda Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları*, İstanbul, 1988, 104.

15 Narşahî, 50, 80.

16 Narşahî, 50.

17 Kitapçı, "Bugünkü Türk ve İslâm Şehri Buhara'da İslâmiyetin Yayılışı ve Yerleşmesi", *Milli Kültür*, I, S.3, (Mart 1977), 52.

18 İbn A'sem, IV, 166 vdd.; Taberî, VI, 445, 483 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, IV, 581, Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdu'l-Âl el-Hînî, Kahire, 1984, XXI, 299 vd.; İbn Haldun, *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtede' Ve'l-Haber Fî Eyyâmi'l-Arab Ve'l-Acem Ve'l-Berber Ve Men Âsâruhum Min Zevi's-Sultâni'l-Ekber,* Beyrut, 1979, III, 64.

19 Frye, *The Golden Age Of Persia*, London, 1988, 104.

kilerinin artmasının, onların İslâm dinini tanımalarına katkıda bulunduğu muhakkaktır.

Kuteybe, 94/712 yılında Buhârâ'da ilk defa Müslümanların ibadet ihtiyaçlarının karşılanmasının yanında Buhârâ halkının İslâm'ı tanımasını da kolaylaştıracak güzel bir cami yaptırdı. Bu cami şehir kalesinin içinde insanların uğrak yeri olan Mâh-ı Rûz çarşısında yer almaktaydı.[20] Caminin bulunduğu yer daha önce Budist ve Zerdüşt dinlerinin bir faaliyet merkezi ve şehrin en işlek yeri idi. Buhârâlılardan dileyenler burada İslâm dinini öğrenebilmekteydi. Kuteybe, bayram namazlarında bu caminin yetersiz geleceğini düşünerek, hemen ona bitişik olan ve geniş bir alanı kapsayan Rîgistan adlı boş sahayı namazgâh yaptı.[21] Söz konusu cami ve namazgâh, Buhârâ'da Müslümanların hâkim olduklarını göstermesi bakımından psikolojik bir anlam da taşımaktaydı. Bu durumun, yeni Müslüman olacaklara eski dindaşlarının baskısına karşı güven ve cesaret vereceği muhakkaktır. Artık Müslüman olmak isteyenler çekinmeden İslâm'ı kabul edebilirlerdi.

Kuteybe, şehir merkezinin yanında Buhârâ'nın banliyölerinde de bir taraftan bu mekânlardaki Müslümanların dinî ihtiyaçlarını karşılayacağı bir taraftan da gayrimüslim Buhârâlılara İslâmî ortamın tanıtımına katkıda bulunacağı muhakkak olan camiler bina etti. Afşana'da yapılan cuma mescidi bunlardandır.[22] Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda[23] açıkça belirtilmemekle birlikte Zekeriya Kitapçı, Tavâvîs ve Beykend'deki camilerin de Kuteybe tarafından inşa edildiğini kaydetmektedir.[24] Kuteybe, bunların yanı sıra mahalle mescitleri de inşa ettirdi. Bu mahalle mescidleri daha ziyade Hanzalaoğulları Mescidi, Saadoğulları Mescidi gibi çevresinde oturan Müslüman kabilelerinin adıyla anılmaktaydı.[25] Bunlar arasında Barthold'un da belirttiği üzere[26] diğer mabetlerden olduğu kadar, kiliselerden mescide çevrilenler de yer almaktadır. Arap kabilelerinden Hanzalaoğulları tarafından camiye çevrilen kilise bunlardandır.[27]

Kuteybe yaptırdığı cami, namazgâh ve mescitlerle İslâm'ın hâkimiyetini fizikî olarak Buhârâ'da tescil etti ve burayı bir İslâm şehri hüviyetine büründürmeye başladı. Neticede Buhârâlıları psikolojik yönden bir İslâm şehrinin fertleri olmaya hazırladı. Bu durum, onların İslâm'ı kabul etmelerini kolaylaştırdı. İnşa

---

20 Narşahî, 74.

21 Kitapçı, "Buhârâ'da İslâmiyetin Yayılışı", 53.

22 Narşahî, 32.

23 Bkz. Narşahî, 28; Yâkut, I, 533.

24 Bkz. Kitapçı, "Kuteybe b. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslâmiyet", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.29, (Nisan, 1984), 56 vd., 60.

25 Narşahî, 73, 80 vd.

26 Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, 112.

27 Narşahî, 80.



edilen mescitler Müslümanların ibadet ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra, İslâm'ı öğrenmek isteyen çevre halkı için de bir tebliğ merkezliği yapmaktaydı.[28] Müslümanlarla iç içe yaşayan yerli halktan İslâm dini hakkında bilgi edinmek isteyenler, yakınlarında bulunan mescide giderek bu arzularını yerine getirebilme imkânına sahipti.

Kuteybe, ibadet yerlerinin dolmasını ve halkın İslâm dinini tanımasını sağlayacak ilginç yollara başvurdu. Rivayete göre Cuma namazı için camiye gelen Buhârâlı gayrimüslimlere her gelişlerinde iki dirhem verdi.[29] Ancak Frye'nin de belirttiği gibi,[30] bu durum sadece fakirlerin İslâm'a davet edildiği anlamına gelmemektedir. Yukarıda kaydettiğimiz üzere, Dihkan Hîne gibi Buhârâ eşrafından da İslâm dinini kabul edenler vardı. Kuteybe'nin kimi Buhârâlıların başlangıçta para için de olsa camiye gelip İslâm dinini tanımaları için böyle bir uygulamada bulunduğu anlaşılmaktadır. Neticede onların İslâm'ı tanıdıkça gönüllerinin bu dine ısınacağı ve Müslüman olacakları inancını taşıdığı görülmektedir.

Buhârâlıların her geçen gün Müslümanlara yakınlaşmalarının hatta İslâm dinini kabul etmelerinin kimilerini rahatsız ettiği rivayetlerden fark edilebilmektedir. Nitekim Narşahî, Müslümanların yaşanan gerginlikten dolayı bir defasında Cuma namazından çıktıktan sonra, yukarıda sözünü ettiğimiz Kuskusa aşiretinin yerleşim merkezlerine saldırdıklarını kaydetmektedir.[31] Kaynaklarda Kuskusa aşireti dışındaki gayrimüslimlere yönelik böyle bir saldırının nakledilmemesi, onlara yapılan saldırının camiye devam etmemelerinden öte başka Buhârâlıların devam etmesini engellemeye çalışmalarından kaynaklandığını düşündürmektedir. Yine Narşahî'nin şehirde zaman zaman Müslümanların can güvenliğini tehdit eden olayların yaşandığını ifade etmesi, saldırı olayının arka planını açıklar niteliktedir.[32] Ayrıca XI. asırda bile Buhârâ'da Mecûsî ailelerin bulunduğunun rivayet edilmesi[33], saldırının İslâmlaştırma amaçlı olmadığını teyit etmektedir. Aksi takdirde kanaatimizce bu Mecûsîlerin şehirde kalmaları mümkün olmazdı. Yeni Müslüman olanların sıkıntıya girmemeleri için namazda Farsça Kur'an okumalarına müsaade edilmesinin de Kuteybe dönemindeki İslâm'a davetin baskı merkezli olmadığının bir diğer göstergesi olduğunu düşündürmektedir.[34]

---

28 Mahmud, *El-İslâm fî Asya'l-Vustâ Beyne'l-Fethayni'l-Arabî ve't-Türkî*, Kahire, 1972, 154.

29 Barthold, "Hristiyanlık", 62.

30 Frye, *Bukhara The Medieval Achievement*, Norman, 1965, 16.

31 Narşahî, 74.

32 Narşahî, 78.

33 Barthold, *Four Studies On The History Of Central Asia*, trc.T. Minorsky, Leiden, 1962, I, 9 vd., 16.

34 Narşahî, 74.

Buhârâ'da İslâmlaşma süreci, Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesinden sonra bir süre kesintiye uğradı. Çünkü Kuteybe'deki karizmatik yapı, ardından gelen valilerde yoktu. Veki' b. Ebî Sûd çok kısa bir müddet vali olarak kalabildiği için bölge üzerinde ne siyasi ne de dinî yönden varlık gösterme imkânı buldu.[35] Ondan sonra vali atanan Yezid b. Mühelleb'e gelince, onun da icraatı, bölgenin İslâmlaşması için gayret etmek yerine Kuteybe b. Müslim'in memurlarını tutuklayıp hapsetmek ve işkenceye tabi tutmak oldu.[36] Yezid b. Mühelleb'in valiliği süresince İslâm adına herhangi bir faaliyet içine girdiğini göremiyoruz.

3. Müslümanlar Arasında Hukukî Eşitliğin Sağlanması

Halife Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar İslâm ülkesinin sınırları bir hayli genişledi. Velid b. Abdülmelik'in hilafeti zamanında fetih hareketi en uç sınırlar olan batıda Pireneler, doğuda Orta Asya'nın geniş havzasına vardı.[37] Fakat bu genişleme sadece toprak kazanma şeklinde gerçekleşti. Yalnız Halife Ömer b. Abdülaziz'e göre bu genişlemenin İslâmî yönden olgunlaştırılması gerekmekteydi. Bu nedenle Ömer b. Abdülaziz, yeni toprak fethi yerine kazanılan topraklardaki insanların kalplerinin fethine yönelerek askerî faaliyetleri durdurdu.[38] Çünkü o, Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.s.)'i vergi toplaması için değil, insanları Hak dine sevk etmesi için gönderdiğine inanmaktaydı.[39]

81/700 yılından itibaren Mevla ya da çoğul şekliyle Mevali adı verilerek ayrı bir sınıf haline getirilen Arap olmayan Müslümanlar gayrimüslimler gibi cizye vermek zorunda bırakılmıştı. Buna gerekçe olarak da hazinede ortaya çıkan finansman açığı sebep gösterilmişti.[40] Kaynaklarımızda belirtildiğine göre; mevalinin gayrimüslim muamelesi görmesini Halife Ömer b. Abdülaziz'e şikâyet eden Ebu's-Sayda Salih b. Tarîf, Horasan Valisi Cerrah'ı zulümde ve ırkçılıkta Irak ve Horasan Genel Valisi Haccac'a benzetmekteydi.[41] Bu benzetme söz ko-

---

35 İbn A'sem, IV, s. 208.

36 İbn A'sem, IV, s. 210.

37 Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, trc. M.S. Hatiboğlu, Ankara, 1986, s. 39.

38 Taberî, VI, s. 568.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, trz., V, 384; Ahmed Muhtar el-Abâdî, *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, Beyrut, 1972, s. 14.

40 T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, trc. Hasan Gündüzler, Ankara, 1971, s. 134. Arnold bu bilgiyi İbn Sa'd, V, 262'den nakletmektedir. Ancak tüm araştırmalarımıza rağmen bu rivayeti tespit edemedik. Ancak bununla birlikte bu bilgi söz konusu dönemin özelliklerine ters düşmediğinden ve önemli bir noktayı açıklayıcı mahiyette olduğundan kaydetmeyi uygun bulduk.

41 Bkz.Taberî, VI, 559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, s. 51 vd.



nusu uygulamanın Haccac döneminde yani 81/700'de başlatılmış olabileceğini teyit etmektedir.[42]

Ömer b. Abdülaziz'in devlet politikası, İslâm dininin anlaşılması ve yayılması esası üzerine kuruluydu. Horasan Valisi Cerrah b. Abdullah bir vesileyle 100/718 yılında Halife'ye, Ebu's-Sayda Salih b. Tarîf adlı Müslüman mevlanın yanı sıra iki Arab'ın da yer aldığı üç kişilik bir heyet gönderdi. Ebu's-Sayda görüşmeler esnasında Halife'ye Müslüman Mevali'nin durumunu arz edip, onların Müslüman oldukları hâlde gayrimüslim muamelesi gördüklerini söyledi. Bundan son derece müteessir olan Halife Ömer b. Abdülaziz, üzerinde hiç düşünme gereği bile duymadan Valisi Cerrah'a "Namaz kılanları tespit edip onlardan cizyeyi kaldır." şeklinde talimat verdi.[43] 81/700 yılında çıkartılan, hazinedeki para açığını kapatmak düşüncesiyle Müslüman mevalinin cizyeden muaf tutulmaması yönündeki yazılı emri ise iptal etti.[44]

Ömer b. Abdülaziz, sosyo-ekonomik ve politik hayatın tüm yönlerini İslâm kardeşliği prensibine göre düzene sokmakta kararlıydı. Ömer b. Abdülaziz, döneminde bölge halkından Müslüman olanlar için kullanılan Mevali kavramının, bu kişilerin Arap olmadıklarını ifadeden öteye geçmesine ve bir sınıf ayrımına yol açmasına izin vermedi. Diğer bir ifadeyle Ömer b. Abdülaziz; bu kavramın siyasi, sosyal, ekonomik ve dinî alanda ayrım vesilesi olmasına müsaade etmedi. Ömer b. Abdülaziz Mevali'yi, hürriyetine kavuşmasının bedeli olarak 25 dinar vermenin dışında; Arap Müslümanlarla yiyecek, giyecek ve masrafta eşit şartlara sahip kıldı.[45] Yine o, hak ve sorumluluklar konusunda da Mevali'yi Arap Müslümanlarla aynı statüye getirdi.[46] Böylece Müslüman Mevali, Arap Müslümanlar gibi artık cizye vergisinden muaf oldu.[47] Valisi Cerrah b. Abdullah'a cizye yükümlülerini yani gayrimüslim tebaayı İslâm'a davet etmesini, eğer kabul ederlerse onlardan cizye vergisini kaldırmasını emretti.[48] Ömer b. Abdüla-

---

42 Haccac, İslâmı yeni kabul eden mevaliden cizye vergisini kaldırması gerekirken kaldırmamış, bu nedenle mühtediler Abdurrahman b. Eş'as'ın saflarına katılarak ona karşı şiddetli mukavemet göstermişlerdir. Bu isyanı kanla bastıran Haccac, fatihlere karşı vazifelerini hatırlatmak ve geleceğe dönük düşüncelerden vazgeçirmek için Mevali'yi, isimlerini ellerine damgalayarak köylerine göndermiştir. Bkz. Vloten, s. 28.

43 Taberî, VI, s. 559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, s. 51 vd.; İbn Sa'd, V, s. 345.

44 Arnold, s. 134.

45 İbn Sa'd, V, s. 375.

46 İbn Abdi'l-Hakem, *Sîretü Ömer b. Abdilaziz alâ mâ Revâhu'l-İmam Mâlik b. Enes ve Ashâbuh*, tsh. ve tlk. Ahmed Ubeyd, Dımeşk, 1954, s. 79; İbn Sa'd, V, s. 387.

47 Bkz. Taberî, VI, s. 559.

48 İbn Sa'd, V, s. 386.

ziz diğer Müslümanlar gibi, Mevali'ye de maaş bağlayıp Horasan yolu üzerinde onlar için hanlar yaptırdı.[49]

Ömer b. Abdülaziz Mevali ile Arap Müslümanların eşit şartlara sahip olmalarını sağlayacak bütün hususları düzene koymaya çalışarak Müslüman Mevali'nin gönlünü kazandı. Mevali nazarında Müslüman Araplar işgalci konumundan çıktı; aralarında din kardeşliği duygusu gelişti. Mevali'yi sömürmek sevdasında olanları bir tarafa bırakacak olursak, iki taraf arasındaki buzlar erimeye başladı.

Ömer b. Abdülaziz sadece Mevali'nin haklarını iade etmekle kalmadı, bunun yanı sıra mutlu azınlığın hukuka ters düşen işlerine de el attı. Çünkü kardeşlik her konuda adalet esası üzerine kurulu bir idarî yapılanmayı gerektirmekteydi. Bu kişilerin ellerinde, İslâm âlimlerinin haraci arazi olarak tanımladığı emlaktan bulunduğu hâlde vergisini ödememekteydiler. Ömer b. Abdülaziz onları bu vergiyi ödemeye mecbur etti. O daha ileri giderek bu kişilerin devletin gelirlerini istedikleri gibi kullanmalarının önüne geçti.[50] Bu durum Ömer b. Abdülaziz'in çevresindeki mutlu azınlığın hiç hoşuna gitmemekteydi. O, mutlu azınlığın zaman zaman yaptığı eleştirilere, Rabbine isyan etmekten korktuğunu vurgulayarak karşı koymaktaydı.[51]

a. İslâm'ı Kabul Edenlerin Sayısında Artış

Buhârâ'da Ömer b. Abdülaziz'in samimi girişimleriyle halk, İslâm ile Müslüman kavramlarını ayırt edebilecek bilgi seviyesine ulaşmaya başladı. Yani Müslüman yöneticilerin Mevali adı altında Müslümanlar arasında yaptığı ayrımcılığın İslâm'dan kaynaklanmadığını fark etti. Ömer b. Abdülaziz'in dönemine kadar Orta Asya'da pek çok insan Müslüman olmuştu. Bunlardan yirmi bin kadarı İslâm ordusu içinde, yine bir o kadar da sivil hayatta yer almaktaydı.[52]

Kardeşlik ve eşitlik ilkesine dayalı İslâmî prensipler uygulanmaya başlar başlamaz, Orta Asya'da Türklerden Müslüman olanların gerçek sayısı ortaya çıktı. Buna yenileri de katılarak mevcut sayı kat kat arttı. Hatta birtakım çevreler tarafından, yeni Müslümanların samimi olmadıkları ve cizyeden kurtulmak için İslâm'ı kabul ettikleri öne sürülmeye başlandı. Horasan Valisi Cerrah b. Abdullah, bu çevrelerin telkiniyle İslâm'ı yeni kabul edenleri denemek maksadıyla, Müslüman sayılabilmenin sünnet olma şartına bağlanması konusunda Halife Ömer b. Abdülaziz'den izin istedi. Cerrah ve onu etki altına alanlar, aslında devletin önemli bir gelir kaynağı durumundaki verginin önemli ölçüde azaldığı

49 Belâzurî, s. 622; İbn Sa'd, V, s. 345; Arnold, s. 134.

50 İbn Abdi'l-Hakem, s. 125.

51 İbn Sa'd, V, s. 381.

52 Bkz. Taberî, VI, 559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, s. 50 vd.



gerekçesiyle böyle bir izni istemekteydi.[53] Cerrah'a Türklerin İslâm dinini kabul etmesi konusunda zorluklar çıkartmayı öneren kişilerin, ayrımcı tavırlarıyla İslâm'ın adalet kavramından ne kadar uzak oldukları açıkça görülmektedir. Halife, "Allah, Hz. Muhammed (s.a.s.)'i sünnetçi değil, davetçi olarak gönderdi." şeklindeki cevabıyla Vali Cerrah'ın teklif ettiği öneriyi reddetmiştir.[54]

Ömer b. Abdülaziz'in, Arap olmayan Müslümanlara yani Mevali'ye karşı hep yumuşak muamele yapılmasını ve onlara değer verilmesini istemesine rağmen, Cerrah b. Abdullah, Mevali'nin fitne ve fesat çıkartma eğiliminde olduğu gerekçesiyle haklarından ancak kılıç ve kırbacın geleceğini Halife'ye bildirdi. Onun mevali hakkında sarf ettiği bu cümleler, Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından görevden alınıp yerine Abdurrahman b. Nuaym'ın atanmasına yol açtı.[55]

Halife Ömer b. Abdülaziz'in Mevali'ye yapılan ayrımcılığı ortadan kaldırma konusunda gösterdiği kararlılık, halkın yanında itibarının artmasına büyük katkıda bulunmuştur. Günümüz tarihçileri de onu övgüyle anmıştır. Brockelmann, Halife'yi icraatlarında haklı bularak onun, bu ekonomik politikayı sadece ahireti düşünerek değil, aynı zamanda hâkimiyetin tam olarak gerçekleşmesinin bir gereği olarak uyguladığını belirtmiştir.[56] S. A. Hasan da Brockelmann gibi, Ömer b. Abdülaziz'in icraatlarını ülkenin menfaatleri açısından olumlu bulmuş ve Arap olmayan halkla iyi ilişkiler kurmayı temin için alınmış akıllıca kararlar olarak nitelendirmiştir.[57]

Ömer b. Abdülaziz, sadece kendisinin İslâmî prensipleri esas almasıyla meselenin halledilemeyeceğini bildiğinden, göreve getireceği kimselerin de benzer düşünceye sahip bulunup bulunmadığını araştırmıştır. Bundan dolayı bütün karışıklıkların kaynağı ve İslâmi esasların bir kenara itilmesinin sebebi gördüğü vergilerin toplanması için görevlendireceği kimsenin seçiminde hassasiyet göstermiştir. Nitekim hakkında olumlu istihbarat edindiği Abdurrahman b. Abdullah'ı vergi tahsildarı olarak tayin etmiştir.[58] Buna rağmen, muhtemelen Ömer b. Abdülaziz'in İslâmî prensipleri uygulama konusundaki ciddiyetinden hala şüphe içinde olan ve uygulamalarının geçici bir heves ya da siyasetten kaynaklandığını düşünenler vardı. Bunlara hiç beklemedikleri bir emir gönderdi. O, bu emirde ekonomik sebeplerle Maveraünnehir'de diğer adıyla Orta Asya'da yaşamaktan

---

53 Vloten, s. 34.

54 Taberî, VI, 559; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 51; Hasan, A Survey of The Expansion of Islam into Central Asia During The Umayyad Caliphate III", *Islamic Culture*, XLVII, S.1, (January 1973), s.7.

55 Taberî, VI, s. 560.

56 Brockelmann, I, s. 182.

57 Hasan, XLVII, S. 1, s. 9.

58 Taberî, VI, s. 558-562; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, s. 50 vdd.; Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Mâverâünnehr'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994, s. 177 vd.

memnun olmayanların, bölge halkıyla İslâm kardeşliğini hazmedemeyenlerin bütün yakınlarını da yanlarına alarak Maveraünnehir'i terk etmelerini istedi. Fakat hiç kimse bölgeden ayrılmaya yanaşmadı.[59] Wellhausen; Maveraünnehir'in Buhârâ gibi bazı şehirlerinde İslâmiyet yayılmamış olsaydı, Ömer b. Abdülaziz'in bu bölgeyi hiç düşünmeden bırakabileceği kanaatine sahip bulunduğunu kaydetmektedir.[60]

b. İslâm'ın Anlaşılması İçin Din Bilginlerinin Teşviki

Ömer b. Abdülaziz, ekonomik refah seviyelerini yükseltmekle halkın İslâm dinini kabul edecekleri hayali peşinde koşmamaktaydı. O imanın bir kabullenme ve inanma işi olduğunu çok iyi bilmekteydi. Bu nedenle Ömer b. Abdülaziz döneminde vali orduda bulunan âlim ve fakihleri İslâm'ı tebliğ etmeye ve mescitlerde konuşmalar yapmaya davet etti.[61] Ömer b. Abdülaziz'in bu davranışından, onun İslâm'ın kabulünün ancak ilimle mümkün olabileceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Onun "Mümkünse âlim ol, değilse âlimleri sev, bunu da beceremiyorsan onlara kin tutma."[62] şeklindeki sözü de bu kanaatini ortaya koymaktadır. Onun buna benzer bir diğer sözü de, "İlim zengin için bir süs, fakir için bir yardımdır. Onunla yardım istenilir demiyorum, ama o kanaat etmeyi öğütler."[63] biçimindedir.

Ömer b. Abdülaziz'in teşviklerine olumlu cevap veren Müslüman âlimler, halkın İslâm dinini öğrenmesi için faaliyet göstermişlerdir. Ömer b. Abdülaziz döneminde Merv, Semerkand ve Buhârâ'da İslâm'ı anlatan Dahhâk b. Müzâhim bu âlimlerdendir. Özellikle Kur'an ilimleri üzerinde ihtisas yapmış bulunan Dahhâk, halkı İslâm dininin kaynağı olan Kur'an konusunda bilgilendirmiştir. Kaynaklarda onun dindar bir kimse olduğu özellikle vurgulanmıştır. Yine o, insanlara İslâm dinini öğretirken bundan herhangi bir kişisel menfaat gözetmemiştir.[64] Böylece Dahhâk'ın davranış ve tutumları halka örnek olmuş ve onun Kur'an hakkında verdiği bilgiler kuru bir laftan ibaret kalmamıştır. Bundan, onun toplum içinde sözlerine itibar edilen birisi olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

T. W. Arnold'un Ömer b. Abdülaziz dönemi rahiplerinden Şamlı St. John'ın dinî tartışmalarla ilgili eserinden naklettiği bilgi de âlimlerin tebliğ faa-

59 Ya'kûbî, *Tarih*, Beyrut, trz., II, 302; Brockelmann, I, 181.

60 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc. Fikret Işıltan, Ankara, 1963, 127.

61 Bkz. İbn Abdilhakem, 68.

62 İbn Abdilhakem, 113.

63 İbn Abdilhakem, 146.

64 İbn Hibban, *Kitâbu Meşâhîr-i Ulemâi'l-Emsâr*, Mekke, trz., 194; Sem'ânî, V, 657; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 251; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Ricâl*, thk.Ali Muhammed el-Becâvî, yer adı yok, 1963, II, 325 vd.; Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdülmuti' Emin Kal'acî, Beyrut, trz., II, 218.

liyetlerine ışık tutmaktadır. Arnold'un beyanına göre, St. John bu eserini Müslümanlarla yapacakları fikrî ve dinî tartışmalara Hristiyanları hazırlamak gayesiyle yazmıştır. Bu kitabı "Eğer Müslümanlar sorarlarsa..., Eğer Müslümanlar şunu derlerse... onlara şöyle cevap veriniz..." tarzında soru cevap metoduyla kaleme almıştır. Arnold'un da belirttiği gibi, bu kitaptan Müslümanların, zaman zaman gayrimüslimlerle dinî tartışmalara girerek onları iknaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.[65]

Mevcut psikososyal şartlar da, halkın İslâm dinini kabul etmesini kolaylaştırmaktaydı. Zira Buhârâ'nın büyük bir kesimini oluşturan Mecûsîlerden sanat sahipleri mecburen ateşi, toprağı ve suyu kirletmekteydi. Bundan dolayı Mecûsî inançlarından kaynaklanan kanun nazarında hor ve hakir görülmekteydiler. O yüzden bu insanlar, mensuplarını kardeş ilan eden ve onlara değer veren İslâm dinini herhangi bir baskıya maruz kalmaksızın kabul ettiler.[66]

Frye, Ömer b. Abdülaziz'in Müslüman olanlar hakkındaki icraatının bilindiğinden, ancak gayrimüslimlere karşı nasıl bir tavır takındığının belirsiz olduğundan söz etmektedir.[67] Ancak gerek Hristiyan gerek Yahudi gerekse Mecûsî olsun hiç bir din mensubunun inançlarını yaşamasına engel olunmaması ve mabetlerinin korunması için Horasan Valisi Abdurrahman b. Nuaym'a kesin talimat verdiği bilinmektedir.[68]

4. Emevîlerin Dinî ve Ekonomik Politikalar Arasında İstikrarsızlığa Düşmesi

Ömer b. Abdülaziz, yaptığı ıslahat çalışmaları ve tebliğ faaliyetleriyle Orta Asya'nın İslâmlaşması sürecinde kısa zamanda büyük mesafe aldı. Ancak hilafetinin kısa sürmesi ve yerine geçenlerin onun icraatlarını şahsi çıkarlarına ters görmesi, bölgenin sıcak ve samimi yapısını sarsmaya başladı. Takip edilen ayrımcı politikaya bağlı olarak ortaya çıkan istikrarsızlık nedeniyle sık sık değiştirildikleri için birbirlerinden farklı davranan valilerin uygulamalarından, onların gözünde kısa vadeli ekonomik hesapların Orta Asya'nın İslâmlaşmasından daha önce geldiği görülmektedir.[69] Bu durum ortamın gerginleşmesine ve kaynaşmaya başlamış olan mevaliyle iktidarın arasının açılmasına neden oldu. Bütün Orta Asya'da istikrar bozulduğu için sık sık valiler değiştirilmek zorunda kalındı. Bölgede daha önce Göktürklerden boşalmış olan siyasi hâkimiyeti doldurmaya çalışan Türgişler, Müslüman olan ve olmayan Türklerin yardımlarıyla Semerkand yakınına kadar sokulup askerî faaliyetlerde bulunmaya başladı.[70] Diğer

---

65 Arnold, 135.

66 Arnold, 296, 299 vdd.

67 Frye, *Persia*, 87.

68 Taberî, VI, 572.

69 Wellhausen, 163.

70 Bkz. Taberî, VI, 608-614.

taraftan iktidar ve ekonomi merkezli yaklaşım Arap ordusu içinde de huzursuzlukların çıkmasına, kabileler arasında çatışmalara yol açtı.[71]

106/724 yılında Türgişler, iç çatışmalarla da zayıf düşmüş Araplar'ı Seyhun ötesinden atıp onları uzun süre savunmada kalmaya mecbur etti. Bu durum Buhârâ ve çevresindeki Türk şehir hükümdarlarının kafasında Araplardan artık kurtulma zamanının geldiği kanaatinin belirmesine ve Türgişleri bir kurtarıcı gibi görmelerine sebep oldu.[72] Dönemin Horasan Valisi Esed b. Abdullah, 108/726'da Huttal'da Türgiş Kağanı Su-lu'nun karşısına dikildi, ancak hiçbir başarı elde edemedi. Üç sene ardı ardına Türgişlerle çarpışmasına ve ağır zayiatlar vermesine rağmen kontrolündeki Orta Asya beldelerine onların yürüyüşlerini durduramadı.[73]

Yeni Horasan Valisi Eşres b. Abdullah, yaşanan sıkıntılar karşısında çaresiz kalarak 110/728'de Halife Ömer b. Abdülaziz'in ırkçılığı bir tarafa atıp İslâm kardeşliğini önplana çıkaran politikasını tekrar uygulamak istedi. Eşres, bu isteğini gerçekleştirmek için özellikle yerli halkın güvenini kazanmak zorundaydı. Bu yüzden tavsiye üzerine yukarıda üzerinde durduğumuz Dabbe oğullarının mevlası Ebu's-Sayda Salih b. Tarîf'i[74] halkı tekrar İslâm'a davet etmesi için Orta Asya'ya gönderme kararı aldı. İyi Farsça bilmediği için de Ebu's-Sayda'nın yanına Rebi' b. İmran et-Temîmî'yi verdi. Böylece Eşres, ilk defa bir tebliğ heyeti kuran vali oldu.[75] Yalnız Ebu's-Sayda, kendisini Buhârâ ve Semerkand çevresinde İslâm dinini tebliğ etmekle görevlendiren Eşres b. Abdullah'tan İslâm'ı kabul edenlerden cizye alınmayacağı konusunda söz aldı.[76] Bu rivayetten Ömer b. Abdülaziz'in ölümüyle birlikte yeni Müslüman olanların tekrar cizye vermeye başladıkları anlaşılmaktadır. Eğer Ömer b. Abdülaziz dönemindeki kardeşlik ve eşitlik esası üzerine kurulu Arap-Mevali ilişkisi devam etmiş olsaydı, Ebu's-Sayda, Eşres'ten böyle bir söz alma ihtiyacı duymazdı.

Ebu's-Sayda ve arkadaşlarının gayretleriyle yeniden Türklerden Müslüman olanların tespiti yapıldı. Çünkü halkın mücadelesi İslâm dinine karşı değildi. Onlar daha ziyade Arapların, kendilerine ikinci sınıf insan muamelesi yapmalarından rahatsızlık duymaktaydı. Ömer b. Abdülaziz dönemi bunun açık bir göstergesiydi. Bu konuda Buhârâlıların, Ömer b. Abdülaziz'e ve onun temsilcilerine karşı İslâm'ı tebliğleri nedeniyle olumsuz bir tepki gösterdiklerine işaret eden herhangi bir rivayete rastlanmamaktadır. Arap yöneticiler gelir kaynakları-

71 Taberî, VII, 30 vdd.

72 Kafesoğlu, "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi* (M.E.B.), İstanbul, 1988, 185.

73 Bkz. İbn A'sem, IV, 306.

74 İbn Haldun, bu ismi Salih b. Zarîf şeklinde kaydetmektedir. Bkz. İbn Haldun, III, 87. Bunun bir yazım hatası olduğu kanaatindeyiz.

75 Kitapçı, *Orta Asyada İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994, 220 vd.

76 Taberî, VII, 54; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 147; İbn Haldun, III, 87.



nın kuruması endişesiyle, yerli idareciler ise nüfuzlarının zayıflamaya başlaması nedeniyle halkın Müslüman olmasından rahatsızlık duymaktaydı. Nitekim Ömer b. Abdülaziz döneminde Buhâr-hudât Tuğşâde, Araplar'ın Buhârâ'yı işgali yüzünden nüfuzunu yitirdiğini söyleyerek Çin Hakanı'nın yardımını isteyip bu konuda onun Türgişlere emir vermesi ricasında bulunmuştu.[77]

Eşres b. Abdullah'ın, Ömer b. Abdülaziz'in izinden uzun süre gitmeye gücü yetmedi. Çünkü Eşres ekonomik çıkarlar ve bölgenin elinden çıkması kaygısını taşımaktaydı. Eşres'in kardeşlik politikasıyla asıl hedefi yalnızca kargaşayı sona erdirip barış dönemine geçebilmekti. Eşres, Hasen b. Ebi'l-Amarrata'nın yerine Hânî b. Hânî ile Avâfeoğullarının mevlası Süleyman b. Ebi's-Seriy'i vergi memuru olarak görevlendirdi. Hânî, yeni Müslüman olanların mescitler dahi inşa ettiklerini bildirmesine rağmen, Eşres Müslüman olsalar dahi yerli halkın cizye ödemeye devam edeceklerini bildirdi.[78] Eşres, alınacak verginin Müslümanların kuvvetini artıracağını ifade etti.[79] Aynı zamanda o, bu insanların vergiden kurtulmak için Müslüman olduklarına hükmederek, daha önce Cerrah b. Abdullah'ın yapmak istediği gibi, sünnet olma, farzları yerine getirme ve Kur'an'dan bazı sûreleri öğrenme şartını koştu. Fakat halk daha ileri giderek bu şartı kabul ettiklerinin bir belirtisi olarak cami inşa ettiler.[80] Hatta Buhârâlı dihkanlar Merv'e kadar gidip Eşres'in huzuruna çıktı. Ona "Herkes artık Arap oldu, kimden vergi alacaksınız?"[81] diyerek bu konudaki şikayetlerini dile getirdiler. Fakat Eşres, yerli Müslümanlarla Arap Müslümanlar arasında ayrımcılık yapmaktan vazgeçmedi.[82]

Halk muhtemelen çevresindekilerden çok çabuk etkilenip politikasını değiştirdiği için, Eşres'e "kurbağa" lakabını taktı.[83] İslâm'ı kabul ettiği hâlde gayrimüslim gibi cizye vermek zorunda bırakılan Türkler yeniden isyan başlattılar.

---

77 Bkz. Chavannes, 203 vd.

78 Belâzurî, 625.

79 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 147.

80 İbn Haldun, III, 87; Nuveyrî, XXI, 408.

81 Kitapçı, Buhârâlı dihkanların, halkın Müslüman olmasından rahatsız olduklarını belirtmekte ve onların, ekonominin zayıflamasını bahane göstererek Eşres'i bu konuda ikaz etmek için Merv'e gittiklerini kaydetmektedir. Buhârâlı dihkanların sözünü de, "Herkes Arap oldu, artık kimden vergi alabileceksiniz." yani kaynak kurudu, şeklinde değerlendirmektedir. Bkz. Kitapçı, *Türkler*, 237. Ancak bu sözün Taberî'de yer aldığı kısmın böyle bir anlam vermemize engel teşkil ettiği kanaatindeyiz. Şöyle ki; Eşres, Mevali'den Müslüman olmalarına rağmen cizye alma kararını verdikten sonra, Buhârâlı dihkanlar onun huzuruna çıkmışlardır. Halkın şikâyetini dile getirmek için onun yanına gitmişlerdir. Zaten dihkanların cümlesinin başında bulunan Arapça "fe" harfi, onların Eşres'in verdiği karar üzerine huzuruna çıktıklarını ifade etmektedir. Bkz. Taberî, VII, 55.

82 Taberî, VII, 55.

83 Taberî, VII, 52.

Ancak kaynaklarımızda, bu olaydan bahsedilirken "Küfre döndüler."[84] ifadesi kullanılmaktadır. Oysa Ebu's-Sayda cizye alınmayacağı konusunda sadece Eşres'ten değil, aynı zamanda onun çevresindeki önemli isimlerden de söz almıştı. Hatta Eşres sözünden dönerse, bu kişiler ona karşı Ebu's-Sayda'ya yardım edecekleri vaadinde bulunmuşlardı. Dolayısıyla bu şahsiyetler de isyancılara katıldılar.[85] Ebu's-Sayda ve yardımcısı Sabit Kutne'nin tutuklanması üzerine ise halkın bütünüyle galeyana gelmesi, Eşres'i geri adım atarak kardeşlik politikasını uygulayacağı yönünde açıklama yapmak zorunda bıraktı.[86] Ancak ortam biraz sakinleşince Eşres, yeniden ayrımcılık yapmaya ve Mevali denilen Arap olmayan tüm Müslümanlardan cizye almaya kalkıştı.[87]

Eşres'in mal hırsı Müslüman Türkleri İslâm'ı henüz kabul etmemiş olan ve Orta Asya'da hâkimiyet kurmaya çalışan Türgişlerin yanına itti.[88] Kaynaklar Türklerin tekrar İslâm öncesi hayatlarına döndüklerini nakletmektedir. Ancak Eşres'in zulmüne baş kaldıran samimi Müslümanlar, onlarla birlikte hareket etmekteydi. O nedenle bu insanların hepsinin İslâm dairesinin dışına çıkmadıkları kuvvetle muhtemeldir. En azından tepkilerinin; İslâm dinine değil, bilakis Emevîlerin kendilerini ikinci sınıf Müslüman gören yaklaşımına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden kaynakların[89] "Soğd ve Buhârâ halkı küfre döndüler." ifadesini ihtiyatla karşılamak gerektiği inancındayız. Hatta bu ifadenin Zekeriya Kitapçı'nın da belirttiği gibi,[90] "Yönetime baş kaldırdılar." şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Küfre döndüklerinin belirtisi olarak, yönetime karşı gelmelerinden başka bir husus kaynaklarda belirtilmemektedir. Mesela onların ibadethaneler gibi din kaynaklı herhangi bir unsura karşı saldırdıkları konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta bazı Mevali, bütün adaletsiz uygulamalara rağmen gayrimüslimlerle birlikte Müslüman Araplara karşı savaşmayı reddetmişlerdir. Kemerce halkı bunun en çarpıcı örneğidir. Türgiş hakanının kuşattığı Kemerce Kalesi'nde rivayete göre bir Arap asker, "Ey Kemerceliler, sizi imandan sonra küfre çağıran bir kavim kapınıza dayandı. Ne dersiniz?" deyince, onlar "Kesinlikle kabul etmeyiz." cevabını verdiler. Ardından Arap asker "Müşriklerle birlikte Müslümanlara karşı savaşmanızı istiyorlar." deyince, Kemerceliler "Böyle bir şey vuku bulacağına ölümü tercih ederiz." şeklinde karşılık verdiler.[91]

---

84 Taberî, VII, 56; Nuveyrî, XXI, 408 vd.

85 Taberî, VII, 55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 148; Nuveyrî, XXI, 408.

86 Bkz. Taberî, VII, 56; İbn Haldun, III, 87; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 148; Nuveyrî, XXI, 408.

87 Taberî, VII, 56.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 148.

89 Taberî, VII, 56; Nuveyrî, XXI, 408 vd.

90 Kitapçı, *Türkler*, 245.

91 Taberî, VII, 62; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 152.



Buhârâ'da uzun süre istikrarın bozulması, İslâm adına büyük bir zaman kaybına yol açtı. Hatta Buhârâ, Müslümanların kontrolünden çıktı.[92] Türgişlerin yanında yer alan Buhârâlılar, savaşlar dolayısıyla İslâm ve Müslümanlardan yıllarca uzaklaştı ve aralarındaki kardeşlik duygusu körelmeye başladı. Eşres'in Mevali siyasetini onaylamayan Müslümanlar, Türgişlerin yanına itilen Buhârâlılarla istemeyerek dahi olsa karşı karşıya gelip savaşmak zorunda kaldı. Pek çok Buhârâlının Müslüman olmasında büyük payı olan Sabit Kutne bu duruma düşen Müslümanlardan birisidir.[93] Bununla birlikte Müslüman Türkler, İslâmî değerlere bağlı olan ve Allah'ın rızasından başka bir şey düşünmeyen Müslüman Araplara karşı, savaş ortamında bile sevgisini saygısını göstermiştir. Arap Müslüman Abdullah b. Havzân el-Cehdamî bunlardandır. 112/730 yılında cereyan eden Şi'b olayında Arap Müslümanlar, Türgişler tarafından iyice sıkıştırılmıştı. Bu sırada karşı tarafın komutanı, bölge halkı tarafından büyük saygı duyulduğu anlaşılan Abdullah b. Havzân'ı tercümanı aracılığıyla kendilerine katılmaya davet etmiştir. Rivayete göre ona "Gel, bize katıl. Taptığımız putları terk edip sana tapalım." demiştir. Şüphesiz Abdullah, bu teklifi bir Müslüman olarak hiç düşünmeden reddetmiş ve "Ben zaten putları terk edip yalnızca Allah'a ibadet etmeniz için sizinle savaşıyorum." cevabını vermiştir. Abdullah bir süre sonra iki taraf arasında çıkan bir çatışmada şehit olmuştur.[94] Bu olay Buhârâ halkının, samimi Müslümanlara karşı olan sevgi ve saygılarını savaş ortamında bile kaybetmediklerini göstermektedir.

117/735'de Horasan Valiliği'ne getirilen Esed b. Abdullah'a Buhâr-hudât Tuğşâde, memleketinde ortaya çıkan bir kimsenin telkinleriyle birçok insanın İslâm'ı kabul eder göründüklerini, fakat gerçekte Müslüman olmadıklarını bildirdi. Şehirde terör estirmek ve cizyeden kurtulmak; böylece hükümeti zora sokmak hevesinde olduklarını iddia etti. Narşahî'ye göre; gayrimüslim olduğu hâlde Müslüman görünen Buhâr-hudât Tuğşâde'nin sözlerini ciddiye alan Vali, Buhârâ Amili (yöneticisi) Şerîk b. Hureys'den bu kişileri tutuklayıp Buhâr-hudât'a teslim etmesini istedi. Mescitte toplanan dört yüz kadar yeni Müslüman, yüksek sesle şahadet getirdikleri hâlde, Tuğşâde tarafından boyunları vurulduktan sonra asıldı. Tuğşâde, yeni Müslüman olanlardan geride kalanlarını ise Horasan Valisi'ne gönderdi.[95] Esed'e gönderilen bu insanların, herhangi bir zulme ve işkenceye maruz kalmaksızın İslâm dini üzere hayatlarını devam ettirdiği ve Tuğşâde'nin ölümünden sonra ise Buhârâ'ya döndüğü rivayet edilmektedir.[96]

---

92 Taberî, VII, 65.

93 Bkz. Taberî, VII, 57-60; İbn Haldun, III, 87 vd.

94 Bkz. Taberî, VII, 74.

95 Narşahî, 87.

96 Narşahî, 88; Kitapçı, *Türkler*, 256 vdd.

5. İslâm'ın Tebliğinde Yönetim Karşıtlarının Rolü

Buhârâlıların, Müslüman olmaları konusunda yapılan dolaylı engellemelere rağmen İslâm dinini kabul ettikleri görülmektedir. Zira onlar Müslüman olmanın bedelini zaman zaman canlarını vererek ödemişlerdir. Bu hususta resmî kurumların uygulamasını doğru bulmayıp İslâm'ı din olarak benimseyenler arasında ayrım yapılmasından rahatsızlık duyan Müslümanların onlara yardım ettiklerini görmekteyiz. Türklerin İslâmlaşmasında, esas bu kimselerin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu Müslümanların, idarecilerin yaptıklarını İslâm dininin doğru bulmayıp bütün inananları kardeş ilan ettiğini ve onların arasında hiçbir ayrım yapılmasına izin vermediğini halka anlattıkları, rivayetlerden ortaya çıkmaktadır.

Türk halkının İslâm'ı öğrenmesine katkı sağlayan Müslümanlar, sadece onların İslâmlaşması için değil, aynı zamanda mevcut yönetimin değişmesi için de faaliyet göstermişlerdir. Bu yüzden Arap olmayan Müslümanların kin ve nefreti İslâm dinine karşı olmaktan öte yönetime karşı gelişmiştir. Bu kişiler kaynaklarda daha ziyade Haşimî ve Abbasî taraftarları olarak ifade edilmektedir. 111-129/729-747 yılları arasında Haşimoğulları adına gizlilik içinde propagandaya başlayan Süleyman b. Kesîr el-Huzâî, el-Alâ b. Hureys, Malik b. Heysem, Mûsa b. Ka'b, Halid b. Heysem, Talha b. Züreyk, Nadr b. Sabîh ile Şerîk b. İsa bunlardandır.[97] Söz konusu kimseler, ticaret ve hac bahanesiyle her tarafı dolaşarak bir yandan İslâm dinini anlatırken bir yandan da Mevali'yi Emevî yönetimine karşı örgütlemişlerdir.[98] Nitekim bu insanlar, Orta Asya'nın birçok yerinde de faaliyette bulunmuşlardır.[99] Ancak Esed gibi birtakım valiler, sıkı takip sonucunda ele geçirebildiği yönetim muhaliflerini, rivayete göre el ve ayaklarını kesip asmıştır. O nedenle muhalifler, propagandalarını çok gizli yapmak durumunda kalmışlardır.[100]

116-128/734-746 yılları arasında Emevî yönetimine karşı savaşan Haris b. Süreyc'in adamlarından Muhammed b. Fadl b. Atıyye (ö.180/796) de yönetim karşıtları içinde yer almış İslâm bilginlerindendir. Haris b. Süreyc, Kur'an ve sünnetin tatbikinden başka hiçbir isteği olmadığını belirterek dönemin Horasan Valisi Nasr b. Seyyar'ın Maveraünnehir'e yani Orta Asya'ya amil (yönetici) atama arzusunu ve bir defasında yüz bin, bir diğerinde ise üç yüz bin dinar verme tekliflerini reddetmiştir.[101] Böyle bir liderin tebaası olan ve Buhârâ'nın Şerefden köyüne yerleşip geçimini çiftçilik yaparak temin eden Muhammed b.

---

97 Ya'kûbî, II, 319; Taberî, VII, 353, 363; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, (III./IX. asıra ait, müellifi meçhul), thk. Abdülaziz ed-Dûrî, Abdülcebbar el-Muttalibî, Beyrut, 1971, 278.

98 Vloten, 57; Abâdî, 22.

99 Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, Kahire, 1960, 336.

100 Ya'kûbî, II, 319.

101 Taberî, VII, 309 vd., 331; Nuveyrî, XXI, 510, 524.



Fadl, halkın İslâm dinini öğrenmesi için azami gayret göstermiştir.[102] Hatta İsa b. Musa Guncâr[103] ve Ebû Hafsi'l-Kebîr[104] gibi tanınmış Buhârâlı âlimlerin yetişmesinde rol oynamıştır. Böylece Buhârâlılar, İslâm dini hakkında sadece resmî devlet yetkililerinden değil, aynı zamanda yönetim muhaliflerinden de bilgi alma fırsatını yakalamışlardır. Bu nedenle neyin İslâmî olup olmadığını ve yönetimdeki Müslümanların yaptıkları hataların İslâm dininden kaynaklanmadığını daha iyi görebilmişlerdir.

Sonuçta cepheleşmeler, Müslüman ve Müslüman olmayanlar şeklinde değil, yönetim taraftarları ve karşıtları biçiminde gerçekleşmiştir. Bu yüzden pek çok Arap Müslüman da onların yanında ve onlarla aynı safta mücadele etmiştir. Nitekim Orta Asya halkı Abbasî ihtilali sürecinde Ebû Müslim el-Horasanî'nin komuta ettiği muhalif ordusu içinde yer almışlardır.[105] Bu durum bölge halkı arasında İslâm'ın yayılmasını yavaşlatacak herhangi bir engelin kalmadığını göstermektedir.

Yönetim karşıtlarının Arap olmayan Müslümanlarla kardeşlik esası üzerine gerçekleştirdiği birlik, Emevî yönetimini de harekete geçirdi. Esed b. Abdullah'tan sonra 121/739 yılında Horasan'a vali tayin edilen Nasr b. Seyyar,[106] artık hâkimiyet çabasının baskıyla bir yere varamayacağını anlayıp, birtakım ıslah girişimlerinde bulunmayı gerekli gördü. Nasr, Buhârâ halkıyla daha yakın ilişkiler kurabilmek için birtakım teşebbüslerde bulundu. Kızını Buhâr-hudât Tuğşâde ile nişanladı. Tuğşâde ise, Kârîk Aleviyyân denilen Yukarı Hunbûn arazisini ona bağışladı.[107] Nasr, daha önce Kuteybe b. Müslim'in yaptığı gibi ordusu içinde Türklere de yer verdi.[108] Yıllarca sorun olan ganimetlerin paylaşımını adalet ve kardeşlik esası üzerine yaptı. Nasr'ın bu davranışı; Müslüman Türk halkını ikinci sınıf insan muamelesi görmekten kurtarmıştır. Ayrıca Arap Müslümanlarla Türklerin ve diğer Arap olmayan Müslümanların arasında kurulan samimi ilişkilerin artmasına, dolayısıyla onların İslâm dinini daha iyi öğrenip hayatlarına tatbik etmesine yardımcı olmuştur.

Nasr'ın en önemli icraatı; her zaman Arap olmayan Müslümanları mağdur eden cizye ve haraç konusunda İslâmî prensipleri dikkate almasıdır. Emevîler, fethettikleri bölgelerin halkıyla her yıl belli bir miktarda haraç vermek şartıyla sulh antlaşması

---

102 Sem'ânî, III, 416; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal*, IV, 7; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medînetü's-Selâm*, Beyrut, trz., III, 147-152.

103 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1952 VIII, 56 vd.; Ukaylî, IV, 120 vd.; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidal*, IV, 6.

104 İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad-Dekkan, trz. II, 553.

105 Bkz. *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 342; Shaban, *Islamic History*, Cambridge, 1978, 11vd.

106 Taberî, VII, 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 227; İbn Haldun, III, 97.

107 Narşahî, 89.

108 Bkz. Nuveyrî, XXI, 428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 236; İbn Haldun, III, 97.

yapmaktaydı. Belirlenen haraç miktarı, halk arasında bölüştürülmekteydi.[109] Bölüştürme ve toplama işlemini, yörenin nüfuz sahibi insanları gerçekleştirmekteydi. Sözgelimi Hristiyanlar, Mecûsîler ve Yahudilerden haraç vergisinin paylarına düşen kısmını, kendi liderleri toplamaktaydı. Toplanacak vergiden kime ne kadar vergi düştüğünü onlar tespit etmekteydi.[110] Yine dihkanlar, nüfuzlu insanlar oldukları için dinî liderler gibi onlar da, vergi tahsil etmekteydi.[111] Fakat bu lider ve dihkanların toplumlarından bazıları, İslâm dinini kabul etmeye başlayınca birtakım sıkıntılar ortaya çıkmaya başladı. İslâm dinini yeni kabul eden bu insanlardan gelirin azalması endişesiyle gayrimüslim gibi cizye alınması cemaat liderlerinin eline büyük bir koz vermiş oldu. Çünkü grubundan kimin ne kadar vergi vereceğini fert planında belirleyen söz konusu bu liderlerdi. Dolayısıyla Müslüman olmaları vergiden kurtulmalarını engellemeyen Mevali denilen bu Müslümanlardan, bağlı bulundukları dihkanlar ve dinî cemaatların liderleri bir nevi ceza olarak daha ağır vergiler almaya başladı.[112] Hatta İslâm'ı kabul etmeyerek eski dinleri üzere hayatlarını sürdürenlerin vergilerini de Mevali'ye ödetmeye başladılar. Böylece, Müslüman olmak isteyenlere de bir nevi gözdağı vermiş oldular. Neticede devletin gelir vergisi olarak gördüğü ve halkın Müslüman olmasından daha çok önem verdiği cizye ve haraç, Buhârâlıların İslâmlaşmasının önüne dikilmiş aşılması zor bir engel halini aldı.

Nasr b. Seyyar, Merv'de halka yaptığı konuşmada şöyle demektedir: "Behramsîs Mecûsîlerden, İşbidâd b. Cureycûr Hristiyanlardan, Akîba ise Yahudilerden vergiyi kaldırıp Müslümanlara yüklemektedir. Ben de Müslümanları vergiden muaf tutuyorum." Nasr bu müjdesinin ardından gerekli düzenlemeleri yapması ve adaletle davranması için Mansur b. Ömer b. Ebi'l-Harkâ'yı görevlendirdi ve kendisinden vergi alınan Müslümanların Mansur b. Ömer'e başvurmasını istedi. Böylece bir hafta içinde otuz bin kadar Müslüman vergiden muaf tutuldu. Bu arada vergi vermediği tespit edilen seksen bin kadar gayrimüslim ise vergi mükellefi yapıldı.[113]

Nasr b. Seyyar'ın ayrımcılığı sona erdirme çabası, Müslümanlara derin bir nefes aldırdı. Nasr b. Seyyar, bu davranışıyla Ömer b. Abdülaziz'in uyguladığı İslâm kardeşliği politikasını bir kez daha hayata geçirdi. Böylece halkın kırılan kalbini kazanmaya çalıştı. Ancak Nasr b. Seyyar'ın, bu kararını Buhârâ Valisi Vâsıl b. Amr ile Buhâr-hudât Tuğşâde'ye uygulatmakta biraz zorlandığı görülmektedir. Çünkü Vali ve Buhâr-hudât'ın yıllarca, ayrımcılığı bir alışkanlık haline getirdiği gözlenmektedir. Bu yöneticilerin halka adaletle davranmayı yeterince içlerine sindiremedikleri görülmektedir. Nitekim bu yüzden, Fergana ve Şaş

109 Vloten, 33.

110 Barthold, *Four Studies*, I, 16.

111 Vloten, 25.

112 Kitapçı, *Türkler*, 265.

113 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 236.



seferinden dönen Nasr b. Seyyar'ın huzuruna gelen iki dihkan, bu yöneticileri Buhârâ halkının malını gasp ettikleri gerekçesiyle öldürdüler.[114]

Emevî hâkimiyetinin sonlarına doğru Buhârâ'nın artık bir İslâm şehri hüviyetine bürünmeye başladığı görülmektedir. Nitekim bu tarihlerde tanınmış İslâm âlimleri Buhârâ'yı yurt edinmek için yola koyulmuşlardır. Bu durum Buhârâ'nın dinî ve ilmî yönden hayli mesafe aldığını göstermektedir. Ubeyde b. Bilal et-Temîmî (ö.160/777)[115] ve Ebû Hafs Mansur b. Nu'man er-Rib'î el-Yeşkurî Basra'yı terk edip Buhârâ'ya yerleşen İslâm âlimlerindendir.[116] Bu kişiler İsa b. Musa Guncar (ö.186/802) gibi Buhârâ'da önemli kişilerin yetişmesine vesile olmuşlardır. Yine Buhârâ'nın Bâden köyünde oturan Ebû Abdullah Muhammed b. Huseyin (ö.167/783-84), Safvan b. İbrahim[117], Hüseyin b. Ahmed[118] aynı dönemlerde yaşamış diğer İslâm âlimleridir.[119]

Buhârâ'ya gelen ilk Müslümanlardan sayabileceğimiz tabiinden birçok insanın kabrinin bulunduğu Nur köyünü ziyaret edenlerin, bir hac sevabı alacağı inancının halk arasında yaygın olması, söz konusu kabullenmenin en tipik örneklerinden birisidir. Buraya halk tarafından "Buhârâ'nın Nuru" adı verilmekteydi.[120] Bu olay, Müslüman Araplara Buhârâlıların artık işgalci gözüyle bakmayıp, onları birer kahraman olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu durum yerli halk ile Araplar arasında dinî ve kültürel birliğin sağlandığını göstermektedir.

---

114 Bkz.Narşahî, 89 vd.; Taberî, VII, 176.

115 İbn Mâkûlâ, *el-İkmal fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telef ve'l-Muhtelef fi'l-Esmâ ve'l-Kunâ ve'l-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallemî el-Yemenî, Haydarabad, 1962, VI, 51; Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991, 458.

116 Zehebî, *Mîzanü'l-İ'tidal*, IV, 188.

117 İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, Haydarabad, 1973, VIII, 322.

118 İbn Mâkûlâ, VII, 371.

119 Sem'ânî, I, 249.

120 Narşahî, 27.

KAYNAKLAR

ABÂDÎ, Ahmed Muhtar, *Fi't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, Beyrut, 1972.

Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye, (III./IX. asra ait, müellifi meçhul), thk. Abdülaziz ed-Dûrî, Abdülcebbar el-Muttalibî, Beyrut, 1971.

ARNOLD, T.W., *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, trc. Hasan Gündüzler, Ankara, 1971.

BARTHOLD, Vasiliy Viladimir, *Four Studies On The History Of Central Asia*, trc. T. Minorsky, Leiden, 1962.

BARTHOLD, Vasiliy Viladimir, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990.

BARTHOLD, W., "Moğol Futuhatına Kadar Hristiyanlık", trc. Köprülüzade Ahmed Cemal, *Türkiyat Mecmuası*, I, (1925), s.47-83.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, trc. Mustafa Fayda, Ankara, 1987.

BROCKELMANN, Carl, *Târîhu'ş-Şuûbi'l-İslâmiyye*, trc. Nebîh Emin Fâris, Münir el-Baalbekî, Beyrut, 1948.

CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. ve Şerh Abdusselam Muhammed Harun, Kahire, 1948.

CHAVANNES, Edouard, *Documents Sur Les Tou-Kıue (Turcs) Occıdentaux*, Paris, 1900.

DÎNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, Kahire, 1960.

FRYE, Richard Nelson, *Bukhara The Medieval Achievement*, Norman, 1965.

FRYE, Richard Nelson, *The Golden Age Of Persia*, London, 1988.

HASAN, S.A., "A Survey of The Expansion of Islam into Central Asia During The Umayyad Caliphate III", *Islamic Culture*, XLVII, S.1, (January 1973), s.1-13.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdad ev Medînetü's-Selâm,* Beyrut, trz.

İBN A'SEM EL-KÛFÎ, Ebû Muhammed Ahmed (314/926), *el-Futûh*, Beyrut, 1987.

İBN ABDİ'L-HAKEM, Ebû Muhammed Abdullah (214/829), *Sîretü Ömer b. Abdilaziz alâ mâ Revâhu'l-İmam Mâlik b. Enes ve Ashâbuh,* tsh. ve tlk. Ahmed Ubeyd, Dımeşk, 1954.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebu Muhammed Abdurrahman (327/939), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1952.

İBN EBİ'L-VEFÂ, Muhammed b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye Fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad-Dekkan, trz.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405), *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtede' Ve'l-Haber Fî Eyyâmi'l-Arab Ve'l-Acem Ve'l-Berber Ve Men Âsâruhum Min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, Beyrut, 1979.

İBN HİBBAN, Muhammed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Bustî (354/965), *Kitâbu's-Sikât*, Haydarabad, 1973.



İBN HİBBÂN, Muhammed el-Bustî (354/965), *Kitâbu Meşâhîri Ulemâi'l-Emsâr*, Mekke, trz.

İBN KESÎR, İmadu'd-din Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Kahire, trz.

İBN MÂKÛLÂ, Ali b. Hibetullah (475/1095), *el-İkmal fî Ref'i'l-İrtiyâb ani'l-Mü'telef ve'l-Muhtelef fi'l-Esmâ ve'l-Kunâ ve'l-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallemî el-Yemenî, Haydarabad, 1962.

İBN NEDÎM, *el-Fihrist*, haz. Gustav Flügel, Beyrut, 1964.

İBN SA'D, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, trz.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1233), *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut, 1980.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi* (M.E.B.), İstanbul, 1988, XII-2, s. 167-251.

KİTAPÇI, "Kuteybe b. Müslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslâmiyet", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.29, (Nisan, 1984), s.52-71.

KİTAPÇI, Zekeriya, "Bugünkü Türk ve İslâm Şehri Buhara'da İslâmiyetin Yayılışı ve Yerleşmesi", *Milli Kültür*, I, S.3, (Mart 1977), s.51-55.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asyada İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994.

KUTLU, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Mâverâünnehr'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994.

MAHMUD, Hasen Ahmed, *El-İslâm fî Asya'l-Vustâ Beyne'l-Fethayni'l-Arabî ve't-Türkî*, Kahire, 1972.

NARŞAHÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer (348/959), *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır, trz.

NESEFÎ, Necmüddîn Ömer b. Muhammed (537/1142-43), *El-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand*, tkd. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1991.

NUVEYRÎ, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdu'l-Vehhâb (733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdu'l-Âl el-Hînî, Kahire, 1984.

SANDIKÇI, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991.

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed et-Temîmî (562/1167), *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1988.

SHABAN, Muhammed Abdulhay Muhammed, *Islamic History (750-1055)*, Cambridge, 1978.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, (İbn Havkal, Sûretü'l-Arz adlı eserin kısmen tercümesi), Ankara, 1985.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, trz.

UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr (322/933), *Kitabu'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdülmuti' Emin Kal'acî, Beyrut, trz.

VLOTEN, Gerlof Van, (1903), *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, trc. M.S. Hatiboğlu, Ankara, 1986.

WELLHAUSEN, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc. Fikret Işıltan, Ankara, 1963

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kub (292/905), *Tarih*, Beyrut, trz.

YÂKUT, Şihâbuddin Ebû Abdullah b. Abdullah el-Hamevî, (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1979.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, İsa el-Bâbî el-Halebî mtb., 1963.



The Spread of Islam in Central Asia: Willingly or Unwillingly?

Prof. Dr. Hasan Kurt

ABSTRACT

The first important step in spreading Islam in Central Asia was taken during Qutayba b. Muslim's governorship of Khurasan. In order to propagate Islam to the local people, Qutayba attempted to prepare the necessary physical and social environment as well as including indigenous people in his army. This relationship undoubtedly played a major role in recognition of the two sides each other. This relationship was reinforced thoroughly in time by ties of marriage. Also, Ibn Qutayba built mosques functioning not only as places of worship but also as cultural and proselytizing centers. Among local people, those who wanted to learn about Islam were coming to these places. He even distributed money to the local people who performed the Friday prayer. In this way, he encouraged people to learn about Islam. As has been seen, Qutayba, made indigenous people ready to accept Islam in terms of physical and psycho-social environment.

The second important step regarding Islamization in Central Asia was taken under the caliphate of Umar b. Abd al-Aziz. Until he came to the power, many people there had embraced Islam. While twenty thousands non Arab Muslims in Central Asia were within the Muslim army, equally many were in civil life. Caliph Umar b. Abd al-Aziz saw the conversion of Turkish people as Iranians to Islam above every interest. He provided them with all opportunities to learn and embrace Islam. He fully put into practice the principle of equality of Muslims, but, because of some economic concerns, those who embraced Islam from 700 onward had been forced to pay poll tax/jizya like non-Muslims. After Umar b. Abd al-Aziz informed of this practice, he ordered to end it immediately. Because, he was determined to put into order all aspects of socio-political life in accordance with the principle of Islamic brotherhood. He never allowed to the use of term "*mawali"*, a name used for the non–Arabs like Turks converted to Islam, as a means of discrimination in political, social, economic and religious fields. He gave them equal rights with Arab Muslims in food, clothing and other expenses. The Caliph ordered Jarrah b. Abdallah, the Khurasan governor, to invite non-Muslim people to Islam and, if they accepted it, to be exempted from paying poll tax.

As a result of Umar b. Abd Alziz's equality policy, the number of Muslims began to increase many times more. Some people who felt uneasy about developments argued that the new concerts to Islam were not sincere and resorted to such a way to be exempted from the jizya. Determined to practize the principle of justice of Islam, Umar b. Abd al-Aziz esteemed Muslim scholars very highly. Indeed, Dahhak b. Muzahim who specialized on the Quranic sciences went around Marw, Bukhara and Samarqand and taught people there the Quranic sciences. It is undoubtedly that many scholars more like Dahhak, either with the encouragement of Umar b. Abd al-Aziz or with his own desire, made attempts to the understanding and practicing of Islam.

Those who were troubled with the policy of Umar b. Abd al-Aziz took the advantage of Umar's death and, with the aim of treating the non–Arab Muslims as the second class Muslims, proceeded to attack again as before. It seems clearly that these people aimed at exploiting the region rather than spreading Islam. They saw that the state could remain strong only if the treasury became full, and they did not care too much whether sources of income were legitimate or not. But the Umayyad government's passion to exploit people stuck in their gizzard. Central Asia tended to be off their hands completely. The governors began to be dismissed frequently one after another. But all attempts were in vain. Although some governors such as Ashras b. Abdallah wanted to turn back to the principle of equality and justice that Umar b. Abd al-Aziz pursued on the



basis of Islam, he soon changed his mind since he did not give up his passion to exploit the region.

It seems that the attempts of Umayyad government after Umar b. Abd al-Aziz to obstruct the Turks conversion to Islam failed to wither spouts which began to come into leaf in the heart of people. Maybe their attempts caused the spouts to be litte paled, since some Muslims sided with the reasonable reactions of non–Arab Muslims against the Umayyad rule. Among them were Abu al-Sayda and his friends who made great efforts in the spread of Islam in the region and largely succeeded. Even at the expense of being arrested and punished with death, these Muslims gave support to the Turks.

It is worth mentioning that even in the field of battle the Turks showed respect to some Muslim Arabs in the Umayyad army. And this is enough to show that these spouts in question did not pale. According to an account recorded by al-Tabari, in the event of Shi'b that took place in 730, the Muslims were pressured by the Bukharans who gained the army of Turghish. Meanwhile, he invited Abdallah b. Hawzan al-Jahdami, the commander of opposite side, to join their ranks. He said to him "Come, join us. If you do so, we will worship you, giving up to worship our idols. Undoubtedly, Abdullah rejected this invitation without hesitation and said "I am already here for your giving up to worship idols and worshiping only God." It is obvious that the people of Bukhara did not lose their love and respect towards Muslims even in the field of battle.

The fact that the criticism directed by the Umayyad government to the insincerity of new Muslims was not true is shown clearly in the following related by Narshahi. Bukhar-khudat Tughshade informed Asad b. Abdallah who was appointed to the governorship of Khurasan in 735 that by the suggestion of a person in Bukhara many persons pretended to embrace Islam, though in reality they did not accept Islam. He also claimed that they aimed to spread terror in the city and get rid of jizya, thus putting the government into trouble. It was undoubtedly Umayyad government that encouraged Bukhar-hudat to make such a claim, because the people who put such claims before anyone else were themselves. The governor who took Bukhar-hudat's claims seriously asked Sharik b. Hurays, the governor of Bukhara, to arrest these people and hand over to Bukhar-hudat. Although the four hundred Bukharans who gathered in the mosque recited al-kalima al-shadah loudly, they were beheaded and then hanged by Bukhar-hudat Tughshada. He sent some of these Muslims to the governor of Khurasan. As we said above, as if the Umayyad did not attempt to convert the Turks including the Bukharan people to Islam, on the contrary, not convert to Islam.

The events show generally that the Umayyad State did not play much role in the conversion of the Turkish people to Islam. As some try to impose insistently, the Turkish people were not converted to Islam forcibly. One of the most important sides who had a role in the conversion of people to Islam was the opponents of the rule. Some sincere Arab Muslims who were troubled with the discrimination made between those who accepted Islam as the religion sided with non–Arab Muslim people. It seems that it was these Arabs who played a considerable role in the Islamization of people. Because it seems that these Muslims warned people that Islam does not approve what Umayyad government did, the Quran declared all believers as brothers and no discrimination can be made between people. Among them were Sulayman b. Kathir al-Khuzai, al-Ala b. Hurays, Malik b. Haytham, Musa b. Ka'b, Khalid b. Haytham etc. Thus, reaction of the Turkish people was not against Islam, but rather against the government.

Towards the middle of the 8th century the names of scholars who played a role in the Islamization of Central Asia in the sources more and more began to increase. This means that at that time Islam began to become influential in the region. Among them were Muhammad b. Fadl b. Atiyya (d.796) and Isa b. Musa Ghunjar (d.802). Beginning with the last Umayyad governor of Khurasan Nasr b. Sayyar, the racist policy began to be left and the principles of equality and justice made dominant among Muslims.



Распространение Ислама в Центральной Азии: По Принуждению или Добровольно?

Профессор Доктор Курт Хасан

РЕЗЮМЕ

Важный шаг в распространении Ислама на территории Центральной Азии был сделан в период Китайба б. Муслима при занимаемой им должности вали. Кутайба сформировал необходимую физическую и социальную среду для того, чтобы совершать призыв населения к Исламу, а также принял в ряды армии и людей из местного населения. Эта тесная связь несомненно сыграла большую роль в знакомстве обеих сторон. Эта связь укрепилась со временем из-за совместных браков. Также Кутейба построил мечети, которые помимо роли места богослужения обладали качеством центров культуры и уведомления. Желающие обучиться Исламу приходили в эти места. Он даже раздавал деньги тем, кто приходил на пятничную молитву. Таким образом способствовал и поощрял к Исламской религии. Как выясняется Кутайба приготовил хорошую почву для принятия Ислама создав физическую и даже по необходимости психосоциальную среду для местного населения.

Второй большой личностью относительно Исламизации в Центральной Азии является Умар б.Абдульазиз. До исполнения им должности халифа в том регионе многие местные жители уже приняли мусульманство.В Центральной Азии в Исламской армии числилось двадцать тысяч Мусульманинов не арабской национальности и столько же было в гражданской среде. Халифа Хазрет Умар б. Абдульазиз стремился прежде всего к тому, чтобы тюрки как и Иранцы приняли мусульманство.Предоставил всевозможные условия для того, чтобы народ обучился и принял Исламскую религию. Полностью осуществил принцип равенства среди мусульманинов. Тогда как с начала 700 года Мусульманины, как и те кто не является мусульманином были вынуждены по причине некоторых экономических проблем выплачивать налог джизье. Узнавший об этом обстоятельстве Умар б. Абдульазиз выпустил указ о прекращении реализации этого налога. Потому что он был решительным в осуществлении порядка по принципам Исламского братства во всех направлениях социополитической жизни мусульманинов.

Он категорически запретил использование «мевали» для принявших Ислам но бывших неарабского происхождения, который был причиной разделения в политической, социальной, экономической и религиозной сфере и добился того, чтобы в продовольствии и одеянии а также в других расходованиях они были на равных правах с арабами.Халифа издал указ о том, чтобы вали Хорасана Джеррах б. Абдуллах призывал немусульманинов к Исламу и при принятии ими освобождал от выплаты налога джизье.

В результате политики равенства Умар б..Абдульазиза число мусульманинов росло все больше и больше. Со стороны питавших неприязнь к такому роду развитиям людей высказывались мнения о том, что принявшие Ислам неискренни и делают это с целью освобождения от налога. Решительный в осуществлении закона справедливости Исламской религии Умар б. Абдульазиз. Придавал огромное значение Исламским Ученым. Действительно Даххак б. Мюзахим специалист в области Коранических наук обошел Мерв, Бухару и Самарканд и занимался обучением Коранических наук. С поощрением Умара б. Абдульазиза также как и Даххак, многие алимы ученые будь то чисто по собственному пожеланию и стремлению несомненно приложили немало усилий для разъяснения и внедрения в жизнь Ислама.

Обеспокоенные политикой Умара б. Абдульазиза некоторые деятели после его смерти пользуясь удобным случаем перешли как и прежде в атаку с намерением продолжить обращение к мусульманинам неарабам как ко второму классу.Как становится очевидным, у этих людей больше намерений относительно колонизации этой территории нежели



распространение Ислама. Они считали, что их государство останется сильным лишь благодаря экономическому достатку и не уделяли должного внимания на дозволенность или запретность источников доходов. Однако мечта Омеядского руководства осталась так и неосуществленной. Центральная Азия постепенно стала выскальзывать из рук. Постоянно менялись посты вали. Все усилия были напрасны. Такие вали как Ешрес б. Абдуллах для того, чтобы избавиться от этого хаоса даже если и пожелали вернуться к политике Умара б. Абдульазиза взяв за основу Исламские правила равенства и справедливости, однако приложенные усилия были тщетными и регион продолжали колонизировать.

Как выясняется после Умара б. Абдульазиза предпринятые Омеядским руководством меры по препятствованию Исламизации Тюрков остались безуспешными и на осушение отростков ранее позеленевших в душе народа у них не хватило сил. Возможно их действия были причиной пожелтения отростков. Потому что многие мусульманины были на справедливой стороне мусульманинов не арабов и приняли противоположную позицию к Омеядам. Абу Сайда и его сторонники были как раз теми, кто приложил большие усилия и добился значительных результатов. Они оказали поддержку Тюркам даже несмотря на угрозы арестов и наказаний.

Стоит отметить, что даже в период военных условий Тюрки оказывали уважительное поведение к арабам. Этого достаточно чтобы показать, что в душе народа все еще сохранились отростки прошлого. Из сведений, записанных Табери, в событии Шиб, случившемся в 730-ом году мусульманины были подвержены притеснению при поддержке армии Тургиш со стороны Бухаринцев. В это время предводитель противоположной стороны призвал присоединиться Абдуллах б. Хавзан аль-Джахдами в свои ряды. И сказал ему: «Присоединись к нам и тогда мы оставим свои идолов и будем поклоняться тебе.»Несомненно Абдуллах даже не задумываясь отвергнул это предложение и ответил следующим образом: «Я и без того оставил идолов и нахожусь здесь только для того, чтобы призывать вас поклоняться только Аллаху.» Из этого события выясняется, что народ Бухары не потерял расположения и уважения к искренним Мусульманинам.

А также нижеприведенное происшествие, записанное Наршахи, которое очевидно показывает, что критика Омеядского руководства по поводу неискренности новых мусульманинов не имеет оснований. В 735 ом году Бухар-худат Тугшаде, которого привели к вали Хорасана Асад б. Абдуллаху заявил, что в Бухаре под воздействием какого-то человека многие будто-бы приняли Ислам, но на самом деле не являютс\ мусульманинами. Он утверждал, что в городе дует террором спасения

от джизии налога и стремлением затруднить деятельность правительству. Несомненно то, что Бухар- худату давало смелость для высказывания подобного утверждения Омеядское руководство. Потому что те кто больше других говорил об этом были те, кто способствовал этим утверждениям. Воспринявший всерьез слова Бухар – худат Тугшаде Вали приказал исполнителю ответственному по Бухаре Шерик б. Хурейсу арестовать этих людей и сдать их Бухар –худату. Несмотря на свидетельствования в мечети около четырехста Бухаринских мусульманинов, Тугшаде подверг их смертной казни. Тугшаде отправил некоторую частьэтих мусульманинов к вали Хорасана. Как мы и указывали выше Омеядское руководство осуществляло политику не для того, чтобы тюрки, среди которых числится и Бухаринский народ приняли Мусульманство. Их деятельность указывает совсем на противоположные намерения.

Пережитые события показывают что в принятии Ислама Тюрками в целом государство не играло важную роль. Тюркские народы не оказывались под принудительством, упорства и настойчивости некоторых людей. В принятии народом Ислама существенную роль сыграли оппозиционеры руководительства. Некоторые искренние мусульманины арабы были обеспокоены разделением совершаемым среди тех кто принял Ислам как религию и были сторонниками Мусульманинов не арабов. Как выясняется основную роль в Исламизации населения важную роль сыграли именно они.Потому что эти мусульманины разъясняли народу, что Исламская религия опровергает деятельность Омеядского правительства и Коран объявил всех уверовавших братьями отрицая какие –либо разделения между ними. Среди них Сулейман б. кесир аль Хузаи, аль Гала б. Хурайс, Малик б. Хейсем, Муса б. Каб, Халид б. Хейсем. и т.п. Вследствие чего реакция Тюркского народа была направлена не на Исламскую религию, скорее на руководство.

К середине VIII.века в наших источниках постепенно увеличилось число имен ученых алимов, сыгравших роль в процессе Исламизации региона. И это говорит о том, что в вышеуказанных периодах Исламская религия дала почувствовать свою силу. В числе этих личностей находится и Мухаммед б. Фадл б. Атийе(г.с.796) vи Иса б. уса Гунджар(г.с..802). После окончания периода управления последнего Омеядского вали в Хорасане Наср. б. Сеййара расисткая политика потеряла силу и среди мусульманинов доминировали принципы равенства и справедливости.



Millî Akıl ve Türk-İslâm Düşüncesindeki Yeri

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay

ÖZET

Bağlamak, idrak, muhakeme kabiliyeti, kavrayış ve zeka gibi anlamlara gelen akıl; insanların düşünme, kavrama ve bilgi elde etme gücüyle birlikte eşyanın güzellik, çirkinlik, kemal ve noksanıyla ilgili sıfatını idrak etme özelliği olarak da bilinir. Bu anlamlarının yanında birçok İslâm âlimine ve mütefekkirine göre ise akıl, Allah'ın kalbe koyduğu bir nur olarak kabul edilmiş ve imanın, ahlakın ve dinin bekçisi olarak görülmüştür. Dolayıyla Türk İslâm düşüncesinde ve bu cümleden Selçuklu, Osmanlı düşünürlerinde akıl, ontolojik yapısı itibarıyla ilahî menşeli olduğu kabul edilir. Anlam boyutundan çıkıp yöntem boyutuna gelindiğinde bu yönüyle akıl, bir ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler gerçekler dünyasıyla irtibatlıdır. Bunları bilen öznenin yani insanın temel ihtiyaçlarının farklı görünüşlerini verirler. Fikir ve bilgi inşa ederler, her şeyden çıkarım yaparlar, farklı şeyleri birleştirirler veya özdeş kılarlar, böylelikle kâinattaki olayları bir birliğe kavuşturarak izah etmeye yararlar. Akıl aynı zamanda, zihnin yapısına uygun olarak tanıdığı şeylere dayanarak yeni keşifler yapar. Bu da aklın bilmesi, bulması, açıklaması ve uygulaması ile

ilgilidir. Çünkü akıl insan farklı şeyler yaşadıkça ve tecrübe kazandıkça gelişir, olgunlaşır. Aklın ilkeleri de yine akıldan gelir. Daha doğrusu aklın kendisi gibi onlar da doğuştan kabiliyet olarak gelmektedir. Ancak aklın yanlış yollara sapmaması için bazı kurallara göre hareket etmesi gerekir. Onun için akıl, bilginin ve eylemin temelidir. İnsanlar bilhassa da idareciler akıllı olmak, akıl danışmak ve aklını iyi kullanmak zorundadır.

Aklın mahiyeti ve nitelikleri üzerinde çok çeşitli düşünceler ileri sürülmüş ve hala da sürülmektedir. Bu kapsamda "Millî Akıl" diye bir kavram ortaya çıkmıştır. Aslında bu kavram üzerinde durulmayı gerekli kılacak kadar önemli bir kavramdır. "Millî Akıl", aklı milletçe ortak noktalarda kullanabilme ve millî düşünüş şeklini ifade eder. "Millî Akıl", bir milletin hayatındaki zihniyet şekillerinin millet hayatına yansıma biçimidir. Millî akıl, bir milletin ortak değerlerinin, inanışlarının, mutabakat noktalarının, o milletin fertlerine, onlardan oluşan toplumlara kazandırdığı ortak kavramlara dayanır. Millî aklın muhtevasını, tarih boyunca yaşanan ortak tecrübeler oluşturur. "Millî Akıl", milletin bütün fertlerinin etnik farklılıkların üstüne çıkarak ortak inanç ve değerlere, ortak tarihî tecrübeye ve uygulamalara bağlılığından fışkıran bir beraberliğe dayanır. Millî akıl, milletin daima söz ve itibar sahibi olmasını ister. Kişisel çıkarlar, burada rol oynamaz. Milletin hayrına olan konuda devlet başkanı da olsa, bertaraf olunur. Bu itibarla müşterek duygulara, ortak kavramlara ve inançlara sahip olan bir milletin ve onun fertlerinin ayrı bir akıl işleyişine ve kullanışına yani "Millî Akıl"a sahip olması gayet tabiidir. Aklın fert için hayat hadiseleri arasında gelişmiş olması, toplum ve millet için de aynı istikamette düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla ortak duygulara, düşüncelere ve inançlara sahip olan bir milletin de müşterek tarihine ve hayatına bağlı olarak "farklı bir aklının olabilmesi" kadar tabii bir şey yoktur. Bu durumda rasyonelliğin/aklîliğin sadece Batı toplumlarına has bir "sıfat" bir" özellik" olmadığını da söylemek icap eder. Şu halde her toplumun ve her milletin kendine has bir aklı, bununla alâkalı olarak da her milletin rasyonellik kıstasları olabileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Tarihte ve düşünce dünyasında milli aklın hakkında Orhun Abidelerinden itibaren pek çok kimse düşüncelerini dile getirmişlerdir. Millî akıl demek, aynı zamanda amelî (pratik) akıl demek olduğu için uygulamaya dayanır ve ondan kuvvet alır. Millî akıl uyumaz; gece gündüz çalışır, o yorulmaz. Şuur ve şuuraltı ona malzeme verir. O, fikir üretir; bilim, san'at ve müşterek hayat tarzı üretir ve bunları hayata geçirerek amelî aklı hazırlar veya amelî akla dönüşür. Bu bakımdan millî akıl aynı zamanda "akl-ı selîm"dir. Hepsinde ortak olan nokta, aklın iyi ve doğru kullanılması ve doğru kullanılmadığı takdirde ne gibi kötü neticeler doğacağına dair tespitler ve ikazlar mevcuttur. Millî tecrübeden çıkarılan bu amelî akıl, yani "Millî Akıl" işte bu özelliklerle kendisini göstermektedir. Bütün bunlardan ortaya çıkan akıl hususunda önemli olan, aklı iyi kullanmak, bunun için de mutlaka istişarede bulunmak, danışmak lâzımdır. Bu bağ-



lamda millî akıl kaynağını inançtan, gücünü millî tarihten, tecrübeden ve tabiatıyla mantık kurallarından alırsa daima faydalı ve verimli olur. Bunun örnekleri ve nüvelerini Türk İslâm Düşüncesinde çokça bulmak mümkündür.

GİRİŞ

Akıl, yöntem olarak bir ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler gerçekler dünyasıyla irtibatlıdır. Bunlar bilen öznenin yani insanın temel ihtiyaçlarının farklı görünüşlerini verirler. Fikir ve bilgi inşa ederler, her şeyden çıkarım yaparlar, farklı şeyleri birleştirirler veya özdeş kılarlar, böylelikle kâinattaki olayları bir birliğe kavuşturarak izah etmeye yararlar. Bilim kavramlar toplamıdır denebilir, zihne verileri bilim ve çeşitli kavramlar verir. Akıl canlı bir yetenektir. Hüküm verir. Yol gösterir. Bilimler olayların çözümlenmelerine bağlıdır. Akıl ise hem ilimler hem de hayat üzerinde tefekkürlerle şekillenir. Akıl hem bilimsel bilgi hem de amelî tatbikatla gelişir.

Eylem veya uygulama, var olmanın, varlığın şuuruna erme imkânı verir. Bu hal, bir değişimin, yeni bir değer elde etmenin başlangıcıdır. Ameli akıl şartı, varlıklardaki, olaylardaki değişimin kavranmasındaki bizde ilk başlangıcıdır. Akıl, doğru bilgi ile amel/pratik arasındaki uyum ile gelişir.

Akıl aynı zamanda, zihnin yapısına uygun olarak tanıdığı şeylere dayanarak yeni keşifler yapar. Bu da aklın bilmesi, bulması, açıklaması ve uygulaması ile ilgilidir. Çünkü akıl insan farklı şeyler yaşadıkça ve tecrübe kazandıkça gelişir, olgunlaşır. Aklın ilkeleri de yine akıldan gelir. Daha doğrusu aklın kendisi gibi onlar da doğuştan kabiliyet olarak gelmektedir.

Birçok İslâm âlimine ve mütefekkirine göre akıl, Allah'ın kalbe koyduğu bir nurdur. Gazalî ve Ebu Hâris Muhasibî bunlardan ikisidir. Muhasibî "Aklın Mahiyeti ve Mânâsı" adlı risalesinde "Kalbdeki nur akıl, gözdeki nur ise görme yetisidir." ve "Akıl bir seciye(tabiat)dir ve ancak kalb ve uzuvlardan sâdır olan davranışlar sayesinde bilinebilir. Bu davranışlar olmaksızın hiç kimse ne kendisini ne de başkalarını akıllı diye niteleyemez."[1] der. Akıl cismiyle eniyle boyuyla değil -çünkü maddî bir varlık değil- ancak eylemleriyle bilinir. İnsan akıl denilen bu seciye / karakter sayesinde mânâdan mânâya geçerek akledilebilir varlıkların (m'akulatın) varlığını bildiren delilleri öğrenir, bilgisini de böylece artırma imkânına kavuşur. Fehm/anlama, basîret ve marifet kavramları da akıl anlamında kullanılmıştır. Akıl dış dünyadan gelen veya mantık ve muhakeme yoluyla çıkarılan verilerin toplanma merkezidir. Eylemler, fiiliyata konulmadan önce elde mevcut bilgiler sayesinde ölçülür biçilir ve akılla kararlaştırılır. Çoğu zaman

[1] Ebu Hâris Muhasibî, *El-Akl ve Fehm'ül-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2003, s. 207.

da fiiller gerçekleşmeden akıl sayesinde neticeleri anlaşılabilir. Bedendeki organların eylemleri, aklın müsaadesi ve kontrolü ile ortaya çıkar.

Millî Akıl

Aklın mahiyeti ve nitelikleri üzerinde çok çeşitli düşünceler ileri sürülmüş ve sürülmektedir. Bizim konumuz itibariyle akıl, millî aklın temelini oluşturması bakımından önemlidir, fakat başlı başına akıl konusu elbette bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

"Millî Akıl" nedir? Aklın millîsi mi olurmuş? diye itiraz edilebilir. Bu kavram, bundan yirmi sene kadar önce tarafımızdan ortaya atılmış daha önce Van'da 1994 ve 1996 yıllarında sunulan iki tebliğde, "Millî Eğitimde Alternatif Perspektifler" adlı kitaba yazdığımız "Millî Eğitimin Felsefî Temelleri" başlıklı yazıda bu kavramdan ne anlaşılması lâzım geldiğini ve ne kastettiğimizi izah etmeye çalışmıştık.

"Millî Akıl", aklı milletçe ortak noktalarda kullanabilme ve millî düşünüş şeklini ifade eder. "Millî Akıl", bir milletin hayatındaki zihniyet şekillerinin millet hayatına yansıma biçimidir. Millî akıl, bir milletin ortak değerlerinin, inanışlarının, mutabakat noktalarının, o milletin fertlerine, onlardan oluşan toplumlara kazandırdığı ortak kavramlara dayanır. Çünkü hem ferdî düşünüş, hem de bunların ortak birleşimi olan millî düşünüş, bu ortak kavramlardan oluşan önermelerden meydana gelmektedir. Bu millî aklın muhtevası, tarih boyunca yaşanan ortak tecrübelerden teşekkül etmektedir.

"Millî Akıl", "Müşterek Akıl" (Raison collective)'dan farklıdır. Çünkü "ortak akıl", mütecanis (uyumlu, bir cinsten) olmayan, bir toplum yapısı arz etmeyen herhangi bir kabilede ve gruplarda da ortaya çıkabilir. Hatta iki hasım grubun anlaşma noktasında da kendini gösterebilir. Hatta ortak akıl, daha çok, gruplar ve topluluklar arasındaki anlaşmazlıkları geçici olarak çözüme kavuşturmada kullanılan bir usûl, bir yöntemdir.

Hâlbuki "Millî Akıl", milletin bütün fertlerinin etnik farklılıkların üstüne çıkarak ortak inanç ve değerlere, ortak tarihî tecrübeye ve uygulamalara bağlılığından fışkıran bir beraberliğe dayanır. Millî akıl, milletin daima söz ve itibar sahibi olmasını ister. Kişisel çıkarlar, burada rol oynamaz. Milletin hayrına olan konuda devlet başkanı da olsa, bertaraf olunur.

Temellendirme

Aklın bir millete ait özellikler taşıyabileceği şöyle temellendirilebilir:

"Akıl", yukarıda da ifade edildiği gibi, insanlara baştan peşinen verilmiş saf oluşmuş, gelişmesini tamamlamış bir "güç", "bir şey" değildir. Çünkü o zaman içinde tecrübe ile yaşanarak, olaylardan ders alınarak gelişir. Bunun için Anadolu'da "Her hata bir nakış" denilmiştir. Bundan dolayı Sadık Rifat Paşa, "Aklın



yeri neresidir?" sorusuna aklın yerinin "Nâs ile mücâlesede / Halk ile haşır-neşir olmakta." olduğunu söylemektedir ki çok yerinde bir tespittir. Müşterek duygulara, ortak kavramlara ve inançlara sahip olan bir milletin ve onun fertlerinin ayrı bir akıl işleyişine ve kullanışına yani "Millî Akıl"a sahip olması gayet tabiidir. Aklın fert için hayat hadiseleri arasında gelişmiş olması, toplum ve millet için de aynı istikamette düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla ortak duygulara, düşüncelere ve inançlara sahip olan bir milletin de müşterek tarihine ve hayatına bağlı olarak "farklı bir aklının olabilmesi" kadar tabii bir şey yoktur.

Bu durumda rasyonelliğin/aklîliğin sadece Batı toplumlarına has bir "sıfat" bir" özellik" olmadığını da söylemek icap eder. Şu halde her toplumun ve her milletin kendine has bir aklı, bununla alâkalı olarak da her milletin rasyonellik kıstasları olabileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Meselâ Rusların, İngilizlerin, Almanların, Fransızların, Hintlilerin, Çinlilerin, Japonların, Yahudilerin ve İspanyolların düşüncelerinde diğer milletlerle ortak fikirlere sahip olmalarına rağmen her birinin ferdî ve toplumsal tutum ve davranışları, düşünüşleri farklıdır. Aksi halde bunların hepsinin aynı şeyi düşünüp aynı hareketleri yapması gerekirdi. Bunun gibi şuna Türk, şuna İngiliz, ötekine Alman veya Fransız demenin bir mânâsı olamazdı.

Millî akıl demek, aynı zamanda amelî (pratik) akıl demek olduğu için uygulamaya dayanır ve ondan kuvvet alır. Nitekim Sâdik Rifat Paşa'nın akl'ın yerinin insanlarla haşır-neşirde olduğunu söylemesi bunu göstermektedir.

Millî akıl uyumaz; gece gündüz çalışır, o yorulmaz. Şuur ve şuuraltı ona malzeme verir. O, fikir üretir; bilim, san'at ve müşterek hayat tarzı üretir ve bunları hayata geçirerek amelî aklı hazırlar veya amelî akla dönüşür. Bu bakımdan millî akıl aynı zamanda "akl-ı selîm"dir. Bu aklın selamette olması ve düşünmesi için "hiss-i selîm", "kalb-i selîm" ve "fikr-i selîm" de gereklidir. Yani hislerin sakin, kalplerin huzurlu ve fikrin basiretli olması gerekir ki, akıl rahat düşünüp elindeki verileri isabetli kullanarak doğru kararlar alabilsin

"Akl-ı selîm"e "sağduyu"ya bir anlamda "akl-ı amelî" yani pratik akıl da denebilir. Nazarî akıl, kuramsal(teorik)dır, sağduyu ise daha çok pratiktir, karmaşık değildir, nazarî aklın kararlarını hayata geçirir. Her yerde bulunmaz. Pratik akıl, saf aklın tekliflerini inceler, kendi bilgileri ve tecrübeleri ışığında tercihini yapar, seçer ve uygular. Sağduyu veya pratik akıl, esas aklın tatbikatçı işleyişinden doğan bir karakter taşıdığından toplumsal bir nitelik de taşır, topluma yöneliktir. Toplumlar ve milletler, onu selîm bir davranış içinde uyguladığı zamanlar, "Millî akıl", daima kendisini doğru kullanan milletleri ve toplumları yükseltmiştir.

Aslında Millî akıl, sıhhatli akılların selîm bir tarzda işlediği, düşünüş bakımından sıhhatli olan toplumlarda kendini gösterir. Sıhhati bozulmuş, mantığı yanlış çalışan, selametini bulamamış toplumlarda onun düzgün iş görmesi mümkün değildir. Bu zaviyeden millî akıl, rasyonalitedir, doğru akıl yürütme-

dir, dolayısıyla mantıkî seyir takip eder. Çünkü bir ayağı daima realite dünyasında yere basar vaziyettedir ve hayattan, cemiyetten, halktan edindiği hamulenin ve tecrübelerin ışığında hareket eder. Amelî akıl, hayata ve çevreye iyi intibak sağlamış insanlardan meydana gelen faal ve verimli toplumlarda tesirli olur. Bu da ancak sağlam bir zihin, ruh ve beden sıhhati, kavi bir iman ile kazanılır. Bunların olmadığı veya iyi işlemediği toplumlarda millî akıl işlemez yahut işlevini yerine getirmekte zorlanır.

Türk'ün Aklı ve İman

Şimdi Orhun Abidelerinden itibaren millî tarihte ve düşünüşteki aklın macerasına kısaca bir göz atalım:

Orhun Abidelerinde: Kültigin Kitabesi'nde şöyle ifadeler var : "… Akıllı kağanlar imiş. Beyleri de halkları da düz imiş."

"Akılsız kağan kağanlık eder imiş, kumandanı da akılsız imiş, kötü olur imiş."

"Türk! Aklına gel! İtaatsizliğinden akıllı kağana ve gelişmiş ülkene kendin yanlışlık yaptın."

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere kağan aklı kullandığı zaman beylerin ve halkın işleri düzgün gidiyormuş. Aklı kıt olan veya aklı olup da onu iyi kullanmayan yahut akıllılara danışmayan kağanların kumandanları da, işleri de kötü imiş. Sonra da Türk halkına "Aklına gel!" (Aklını başına al) diye ikazda bulunmaktadır. İtaatsizliğin, isyanın, ihtilâlin gelişmiş bir ülkeye ne kadar zarar vereceğini hatırlatmaktadır.

Tonyukuk Abidesi'nde ise dikkat çekici şöyle bir ifade var : "Ondan sonra Gök tengri *akıl* verdiği için ben (onu) Kağan yaptım." Bu ifadede aklın ontolojik yapısı itibariyle kaynağını da ortaya konmuş oluyor. Bu akıl, ilâhî kaynaklı bir akıldır. Yukarıda genellikle İslâm âlimlerinin ve tabiatıyla Osmanlı âlimlerinin de aklı ilahî kaynaklı ve ilahî bir nur olarak gördüklerini söyledik. Akıl hakkında düşünen Batılı büyük filozoflar da var. Mesela meşhur Alman filozofu Leibniz (ö.1716) de bunlardan biridir. Mühim olan bu aklı iyi kullanmak, bunun için de mutlaka istişarede bulunmak, danışmak lâzımdır. Çünkü "Akıl, akıldan üstündür." Bu bakımdan Tonyukuk Abidesi'nde yine bir ifade dikkati çekiyor : "Şöyle akıl danışmışlar." Demek ki akıl danışarak gelişiyor, tecrübe ederek veya tecrübeden istifade ederek ve tartışarak "Millî Akıl"a ulaşılabiliyor.

Kudatgu Bilig'de: Kutadgu Bilig'de akla ne kadar büyük bir önem verildiği malumdur. Yusuf Has Hacib, aklı atın ayaklarına bağlanan "bukağı"ya benzetiyor. Aklın yanlış yollara sapmaması için bazı kurallara göre hareket etmesini istiyor. Bukağı atın kendi başına uzaklara gidip de başına muhtelif hallerin gelmesine nasıl mani oluyorsa akıl da insanı istenmeyen hallerle karşılaşmaktan koruyan bir bukağı olmaktadır. Onun için akıl, bilginin ve kılgının (eylemin)



temelidir. İdareciler akıllı olmak, akıl danışmak ve aklını iyi kullanmak zorundadır. Görüldüğü gibi, Kudatgu Bilig'e göre akıl hayattan güç almakta ve bukağı benzetmesiyle hayat hadiselerine ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir.

Hacı Bektaş Velî Hazretleri'nde: Hacı Bektaş Velî "Makalât" adlı eserinde aklı, koyunları kurttan koruyan bir çobana benzeterek imanın, ahlakın ve dinin bekçisi olarak görmektedir. Bu anlayış da aklın günlük hayatın içinde nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Yine Hacı Bektaş Veli "Makâlât-ı Ğaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye" adlı kitabında Allah isminin delalet ettiği dört mertebeden birinin akıl olduğunu[2], aklın Mikail'in kabı olduğu için ilim ve marifetin onun ile kazanıldığını[3], nefs-i mülhimeden gelen on makamın birisinin akıl olduğunu[4] bildirir.

Mevlânâ: Mevlânâ ise "Fîh-i Mâ Fîh"de Hz. Peygamberi "Akl-ı Küll" (Küllî Akıl)" olarak görür ve onun en iyi öğretici olduğunu söyler. Mesnevî'de ise aynen şöyle der: "Ahmak tövbe eder, bir şeyi yapmamaya azm eder; fakat ihtiyar ve tecrübeli akıl 'Dünyaya döndürülseler, yaptıklarını yine yapmaya koyulurlar.' diye bağırır durur!"[5] Mevlânâ, aklın ve vehmin miyarının ve mihenginin Kur'an ve peygamberlerin halleri olduğunu belirtir.[6] Bu anlayış, Osmanlı düşünürlerinde de mevcuttur.

Garîbnâme'de: Şimdi bir de Âşık Paşa'nın "Garibname" sine bir göz atalım. Aşık Paşa "Garibname"sinde akıl hakkında şunları söylüyor:

Ölüdür ilmi akılsız kişinin
Anun için hasılı (faydası) yok işinin

Bu akıldır cânı ilmin mutlaka
Akl-ı nâkıs ilm ile irmez Hakk'a

Diri aklı ışk (aşk) dutar bir gör nedür?
Ölüdür ışksuz akıl bellü beyan

Dirliği aklun bu Hak ışkıyladur
Bil ki aklı Hazret'e ışk iledür.

İlmi dirlikde akıl dutmuş dürür
Ol sebepten bu amel bitmiş dürür.

---

2 Hacı Bektaş Veli, *Makâlât-ı Ğaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye*, Ankara, 2004, s. 32.

3 *A.g.e.*, s. 33.

4 *A.g.e.*, s. 37.

5 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmi, *Fîh-i Mâ Fîh*, çev. Şefik Can, Cilt 3-4, Ötüken Yay., İstanbul, 2002, s. 548.

6 *A.g.e.*, s. 548.

Akl ile hem işidür ü hem görür
Her işi bu akl ile alur verür

Da'visi oldur ki eydür akılem
Akl ile her nesnenün aslın bilem.

Bu ifadelere göre, ilmin canı (varlığı) akıldır, noksan akıl ile insan doğruyu bulamaz. Aklı canlı tutan da ilahî aşktır. Akıl her kılgının, her işin, her eylemin kaynağıdır ve her iş onunla biter. Aklın dirliği ilâhî aşk ile olduğuna göre, ilâhî aşkta nasibini almayan bir akıl nâkıs/noksan akıl olup eksik bir aklın bilme ve kavrama kabiliyeti de o nispette sınırlıdır. Akıllıyım diyen kişinin iddiası da şudur: Her şeyin aslını akıl ile bilirim.

Burada da aklın bilgi gücü, ontolojik ilahî kaynağı ve eylem gücü, düzenleme kabiliyeti vurgulanmakta, onsuz bir şey yapılamayacağı hatırlatılmaktadır.

Yunus Emre'de: Bir de Yunus Emre'ye göz gezdirelim; bakalım akıl için neler söylenmiş? Yunus'un şiirlerinde akıl için söylenmiş güzel şeyler, var ama onun bu konudaki fikirleri en geniş şekilde "Risaletü'n-Nushiye" adlı manzum eserindedir. Çünkü bu manzum eserinde Yunus, aklı bir insan şeklinde tasavvur ediyor; bu insanın birtakım düşmanları var; öfke, cimrilik gibi düşmanların hücumlarına karşı akıl kendisini müdafaa ediyor. Yunus da bu mücadelelerde aklı destekliyor:

Ne ussun var, ne hod bellü delüsin
Ne bunda diri ne sinde ölüsin.[7]

Bu beyitte aklı olmayanın yani aklı iyi kullanmayanların apaçık deli olduğunu, ne dünyada dirisinin ne de mezarda ölüsünün bir mânâsının olduğunu ifade ediyor. Demek ki aklı olmayanın, aklı kötüye kullananın dünyada da, ahrette de bir varlığı ve itibarı yoktur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde cehennem ehlinin ahrette "Keşke aklımızı iyi kullansaydık!", "Ne olurdu, şeytana ve şeytansılara uymasaydık!" diye hayıflanıp pişman olacaklarını bildirmektedir. Demek ki aklı yanlış çalıştırmak, kötü yolda kullanmak akıl değildir. Akıl iyi yolda kullanılır ve istenen hedefe ulaştırırsa ona akıl denilir.

Yunus, aklın kimliğini ve özelliğini şu aşağıdaki beyitte bildirip bize tanıtıyor:

Akıl adl ıssı bir ulu kişidür
Medet etmek sana ânun işidür.

Bu beyitte akıl adalet sahibi ulu bir kişi olarak tarif ve tavsif edilirken, aklın insana yardım etmek gibi bir vazifesi olduğu da belirtiliyor.[8]

---

7 Yunus Emre, *Risaletü'n-Nushiye*, Akçağ Yay., Ankara, 2004, s. 124.

8 A.g.e., s. 126.

Bu çerçevede akıl bir şahıs olarak tarif ediliyor, ama yönünün Allah'a dönük olduğu da vurgulanıyor.

Akıl bir kişidür, Allah'a bakar,
Uyarsan akla uy ol buhlı (cimriliği) yakar.

Bu beyitte Yunus, aynı zamanda akıl-iman uygunluğunu da belirtmiş oluyor ki, aynı hususta Alman filozofu Leibniz'in (ö.1716) "Akıl-iman uygunluğu" adıyla Türkçeye çevrilen kitabını hatırlamamak mümkün değil. Ona göre akıl ilahî bir nur olup deryadaki damla gibi Allah'ın aklından bir parçadır. Yani Descartes'ta olduğu gibi vahiy nuruyla aydınlamayan akıl akıl değildir. Türk İslâm düşüncesinde ve bu cümleden Selçuklu, Osmanlı düşünürlerinde akıl, ontolojik yapısı itibarıyla ilahî menşelidir. Yunus şu beyitinde de akla danışmadan yapılan işin neticesiz kalacağını söyleyerek aklın insan için bir mürebbi (terbiyeci) olduğunu belirtiyor:

Eğer devlet gerekse akla danış,
Mürebbisiz ileri varmaya iş.[9]

Ahmedî'de: Osmanlı'nın tanınmış şairi ve düşünürü Ahmedî'nin (ö.1413) akla bakışına da şöyle bir göz atarsak benzer şeyler görebiliriz:

Akıl nizamını koma elden
K'olur erkanı aleme miyar.

Kabul eyle nefsi aklın pendine
Canunu düşürme şehvet bendine

Nefsini aklun eğer tedip ede
İlm ile ahlakun tehzip ede.

Bu misalleri çoğaltabiliriz. Sultan İkinci Murad'ın oğlu Sultan Mehmed ile kılıç mı üstün, yoksa akıl mı üstün tarzında yaptığı tartışmada devlet hayatında aklı doğru kullanmanın kılıçtan nasıl ve neden üstün olduğunu göstermekte, II. Murad, dedesi Yıldırım Beyazıd'ı, Ankara savaşında akıllı davranmadığı yani millî akla itibar etmediği için tenkit etmektedir. Tıpkı Orhun abidelerindeki metinlerde görüldüğü gibi

Burada beş Türk devlet adamından tarihî ve siyasî tecrübeye dayanarak aklın mahiyeti, kaynağı ve nasıl kullanılırsa doğru verim alınacağına dair bir fikir aldık. Beş de millî düşünürlerimizin akıl hakkındaki fikirlerini hatırlattık. Hepsinde ortak olan nokta, aklın iyi ve doğru kullanılması ve doğru kullanılmadığı takdirde ne gibi kötü neticeler doğacağına dair tespitler ve ikazlar mevcuttur. Millî tecrübeden çıkarılan bu amelî akıl, yani "Millî Akıl" işte bu özelliklerle kendisini göstermektedir.

[9] *A.g.e.*, s. 132.

Millî aklın kaynağını inançtan, gücünü millî tarihten, tecrübeden ve tabiatıyla mantık kurallarından aldığı müddetçe daima verimli olacağı hususu, yukarıda ifade edilmişti. Hatta aynı kaynaklardan beslense de ayrı devirlerde ve ayrı mekânlarda olsa bile yine millî akıldan umulan müspet verim alınabilir. Düşünce açısından bazı misaller vermekle mesele, belki daha iyi aydınlanabilir.

Eski Yunan'da Üç Türk Filozofu: M.Ö. 6. ve 5. asırlarda yaşadığı tahmin edilen ve Yunanlı olarak bilinen iki düşünür ve filozof var. Bunlardan birinin adı Toharis, diğeri Anaharsis'tir. Bunlar eski Yunanda yeni düşüncenin yani felsefî düşüncenin başlatıcıları sayılır. Birisi zaten meşhur yedi hakîmden biri olan Solon'un dostu ve onunla uzun tartışmaları olan bir düşünür. İkisinin de kendi dönemlerindeki Yunan filozoflarına ve Fenikeli Tales'e, aynı zamanda kendilerinden sonra gelenlere tesir ettiği bilinmektedir. Bizler Batılı kaynaklara dayanarak bunların Yunan asıllı olduğunu öğrendik ve öğrettik. Şimdi yeni araştırmalar ve bilhassa Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın araştırması[10] ortaya koymaktadır ki, bu üç filozof Türk'tür ve Saka Türküdür. Saka Türklerinin gelenek ve özelliklerini orada yaşatmışlardır. Hatta ilk ikisi, Hıristiyanlıktan altı ve İslâm'dan on iki asır önce yaşamış olmalarına rağmen, eski Saka âdetlerinin inançlarına uygun olarak domuz eti yemedikleri, cinsel organlarını sağ elle tutmanın doğru olmadıklarına inandıkları gibi inanç ve gelenekleri devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.

Hele bunlardan üçüncüsü Amonyus Saka (Ammonius Saccas), M.S. 3. asırda yaşamış olup Yeni Eflâtunculuğu kuran Plotinos'u yetiştiren filozoftur. Plotinos, hocası ölünceye kadar onun akademisinden ayrılmamış, hocasından sonra da akademinin başına geçmiştir. Amonyus Saka'nı kurduğu akademi, 529'da Bizans imparatoru onu kapatıncaya kadar devam etmiştir. Amonyus Saka'nın madde ve ruh ilişkisine ve ruhun maddeden üstün olduğuna dair yazısı, çok değerli olup maddeci anlayışa karşı da bir reddiye sayılır.

Mehmet Bayraktar'ın bu araştırması Türk düşüncesine derinliğine ve genişliğine yeni ufuklar açacak cinstendir. Çünkü Türk düşüncesi üzerine araştırma yapanlar, Orhun abidelerindeki birkaç paragraflık metinlerden geriye gidememekteydiler. Şimdi anlıyoruz ki, Türk düşüncesini, Orhun abidelerinden 1300 sene geriye götürmek imkânı doğmaktadır.

Hem de genişliğine yani ta Sakalardan Yunan'a oradan Roma'ya, çünkü Plotinos Roma'da ikamet etmiştir; oradan İslâm âlemine, oradan da Batı dünyasına doğru tesirleri bakımından açılmak mümkün olacaktır.

İtikatta mezhep imamımız Semerkandlı İmam Mâtürîdî (ö.944), kurduğu itikat sistemine ait yorumlarında akla daha fazla yer verdiği için Mutezile ve Eşarîlik gibi diğer itikat mezheplerinden farklı bir konuma gelmiş, Türklerin de itikatta mezhep imamı olmuştur.

---

[10] Mehmet Bayraktar'ın *Yunanistan'da Saka Türkü Üç Filozof* adlı 170 sayfalık araştırması. Bu araştırma henüz yayımlanmamıştır.



Kutadgu Bilig'in yazarı Yusuf Has Hâcip, meşhur eserinde adaleti, ahlakı ve devlet ahlakını, en iyi anlatan kimsedir. Çünkü kendi devlet tecrübelerinden kaynaklanan ve amelî ahlaka yönelik uygulamalardan kuvvet ve destek almıştır.

Ahlâk felsefesiyle ilgili eserlere bakıldığında ahlâk felsefesini en önemli kavramı olan "iyi" üzerine bir sürü söz söylendiği görülür. Fakat hiç birisinin doğru dürüst "iyi"yi tarif ettiği görülmez yahut zor görülür. Yusuf Has Hâcip ise, bizce bu kavramı en iyi ve açık bir şekilde tarif eden kimsedir. Ona göre iyi, "Başkalarına faydalı olandır." Demek ki, kendi menfaatinden önce başkasının iyiliğini düşünmek ve ona göre hareket etmektir.

Budist Türklerden bir düşünür de Vapşi Bakşı'dır. Bunun 13. asır sonlarında yazdığı tahmin edilen eserinin adı "Gönlün Aslını Öğreten Kitap"tır. Bu eserinde Vapşı Bakşı, bir canlıyı insan kılan temel etkenin "bilinç" olduğunu söylemektedir. Onun düşüncesinde kendim ve kâinatım hakkında beni haberdar eden şuurumdur. Her olan şey şuurdan doğar. Şu halde varlık, şuurla örtüşmektedir. Şuur yoksa varlıktan da bahsedilemez.

Vapşı Bakşı varlık, bilgi ve ahlâk konularını bilinç/şuur kavramına bağlamaktadır. Dil bilincin ifade vasıtasıdır, dolayısıyla dil bir araçtan ibarettir. Bilinç, kendisi ve kendinde olandır. Onun dışarı yansıması, olayları meydana getirir. Bilinç unsurları dışarı taşıyan dil ve ona bağlı sözlerdir. O, evvela ben'le bedenimi tanıtır, sonra da ben'imin bittiği yerde başlayan âlemi bana tanıtır. Bendeki "ben", soğanın katmanları gibi, kat kat soyulur. Sonunda soğanın cücüğüne erişilirse, Ben'i örten perdeler aralanınca "öz"e ulaşılır.[11]

Bu idealist izah, fenomenoloji felsefesini kuran Edmund Husserl'in paranteze alma metoduna benziyor. Hatta Husserl'dan daha açık ve daha anlaşılır tarzda Ben'e öz'e ulaşmayı tasvir etmiştir. Aynı dönemlerde Anadolu'da Yunus Emre de biraz faklı bir bağlamda "Bir Ben vardır, bende Ben'den içeru" demiştir.

Vapşı Bakşı'nın burada muradı, "Ben"in tabakalarını aşarak hem kendisinin hem de varlığın özüne ulaşabilir. Çünkü everende görünen kesretin/çokluğun ve çeşitliliğin temelinde varlığın *birliği* gizlidir. Varlığın sırrıyla tanışan kimse, şuur kazanır, şuurlanan kimse ise, nurlanır. Burkan (Buda) olur. Bu ise şuurun farkına varılmasıyla mümkündür.

Bu içe doğru yürüyüş aklî olmaktan çok imanî ve amelî tecrübelerde derinleşmeye bağlıdır. Demek ki, millî akıl, aklı aşan iç dünyamıza ait hallere yani derûnî tecrübelere ve ameliyelere açıktır, kapılarını iç dünyaya kapatmamaktadır. Yoksa millî kültür ve bilgi hamûlesini kucaklayamaz.

Bunlara benzer halleri yaşayan ve pek çok kimseye yaşatan pek çok ermiş bilgin-mütefekkirimiz mevcuttur. Bunların arasında Ahmet Yesevî hazretlerinin ayrı bir yeri vardır. Bize düşen, onların usullerini benimseyerek iç ve dış dün-

[11] Ş.Teoman Duralı, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, 2. Baskı, Dergâh Yay, İstanbul,2010, s. 74-76.

yamızı imar etmek, ahlâklı ve huzurlu kişiler ve onların teşkil ettiği toplumlar meydana getirmektir. Ama aklı yerinde kullanmayı unutmadan. Hoca Ahmed Yesevî akıllı insanın neler yapmasıyla ilgili *Divân-ı Hikmet* adlı eserinde şunları dile getirmektedir.

Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla
Mustafa gibi ili gezip yetim ara

Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir
Yüz çevirerek derya olup taştım ben işte.[12]

Evliyaların dediği vade gelmiş oldu
Kıyametin günü yakın oldu dostlar

Akıllı kullar olduğunu bilmiş oldu
Halk ve elden sevgi ve şevkat gitti dostlar

Akıllı isen kabristandan haber al
Ben de şunlar gibi olmam deyip ibret al

"Ölmeden önce ölünüz"e göre amel eyle
Bu hadisi fikreyleyip öldüm ben işte.[13]

Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla
Mustafa gibi ili gezip yetim ara[14]

Sonuç

Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli haslettir. Tarihi süreçte aklın mahiyeti ve nitelikleri üzerinde çok çeşitli düşünceler ileri sürülmüş ve hala da sürülmektedir. Bu kapsamda "Millî Akıl" diye bir kavram ortaya çıkmıştır. Aslında bu kavram üzerinde durulmayı gerekli kılacak kadar önemli bir kavramdır. "Millî Akıl", aklı milletçe ortak noktalarda kullanabilme ve millî düşünüş şeklini ifade eder. "Millî Akıl", bir milletin hayatındaki zihniyet şekillerinin millet hayatına yansıma biçimidir. Millî akıl, bir milletin ortak değerlerinin, inanışlarının, mutabakat noktalarının, o milletin fertlerine, onlardan oluşan toplumlara kazandırdığı ortak kavramlara dayanır. Millî aklın muhtevasını, tarih boyunca yaşanan ortak tecrübeler oluşturur. "Millî Akıl", milletin bütün fertlerinin etnik farklılıkların üstüne çıkarak ortak inanç ve değerlere, ortak tarihî tecrübeye ve uygulamalara bağlılığından fışkıran bir beraberliğe dayanır. Millî akıl, milletin daima söz ve itibar sahibi olmasını ister. Kişisel çıkarlar, burada rol oynamaz. Milletin hayrına olan konuda devlet başkanı da olsa, bertaraf olunur. Bu itibarla müşterek duygulara, ortak kavramlara ve inançlara sahip

[12] Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet,*s. 63-64, (Hikmet, 1).

[13] Ahmed Yesevî, *A.g.e.,* s. 96 (Hikmet 15)

[14] Ahmed Yesevî, *A.g.e.,* s. 63, 64 (Hikmet 1)

olan bir milletin ve onun fertlerinin ayrı bir akıl işleyişine ve kullanışına yani "Millî Akıl"a sahip olması gayet tabiidir. Aklın fert için hayat hadiseleri arasında gelişmiş olması, toplum ve millet için de aynı istikamette düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla ortak duygulara, düşüncelere ve inançlara sahip olan bir milletin de müşterek tarihine ve hayatına bağlı olarak "farklı bir aklının olabilmesi" kadar tabii bir şey yoktur. Bu durumda rasyonelliğin/aklîliğin sadece Batı toplumlarına has bir "sıfat" bir" özellik" olmadığını da söylemek icap eder. Şu halde her toplumun ve her milletin kendine has bir aklı, bununla alâkalı olarak da her milletin rasyonellik kıstasları olabileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Tarihte ve düşünce dünyasında milli aklın hakkında Orhun Abidelerinden itibaren pek çok kimse düşüncelerini dile getirmişlerdir. Millî akıl demek, aynı zamanda amelî (pratik) akıl demek olduğu için uygulamaya dayanır ve ondan kuvvet alır. Millî akıl uyumaz; gece gündüz çalışır, o yorulmaz. Şuur ve şuuraltı ona malzeme verir. O, fikir üretir; bilim, san'at ve müşterek hayat tarzı üretir ve bunları hayata geçirerek amelî aklı hazırlar veya amelî akla dönüşür. Bu bakımdan millî akıl aynı zamanda "akl-ı selîm"dir. Hepsinde ortak olan nokta, aklın iyi ve doğru kullanılması ve doğru kullanılmadığı takdirde ne gibi kötü neticeler doğacağına dair tespitler ve ikazlar mevcuttur. Millî tecrübeden çıkarılan bu amelî akıl, yani "Millî Akıl" işte bu özelliklerle kendisini göstermektedir. Bütün bunlardan ortaya çıkan akıl hususunda önemli olan, aklı iyi kullanmak, bunun için de mutlaka istişarede bulunmak, danışmak lâzımdır. Bu bağlamda millî akıl kaynağını inançtan, gücünü millî tarihten, tecrübeden ve tabiatıyla mantık kurallarından alırsa daima faydalı ve verimli olur. Bunun örnekleri ve nüvelerini Türk İslâm Düşüncesinde çokça bulmak mümkündür.

KAYNAKLAR

MUHASİBÎ, Ebu Hâris, *El-Akl ve Fehm'ül-Kur'an*, çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2003.

HACI BEKTAŞ VELİ, *Makâlât-ı Ğaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye*, Ankara, 2004.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMİ, *Fîh-i Mâ Fîh*, çev. Şefik Can, Cilt 3-4, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

YUNUS EMRE, *Risaletü'n-Nushiye*, Akçağ Yay., Ankara, 2004.

DURALI, Ş. Teoman, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, 2. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 2010.

AHMED YESEVÎ, *Divân-ı Hikmet,* (Haz. Hayati Bice), Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 2009.



The Place of National Reason in Turkish-Islamic Philosophy

Prof. Dr. Suleyman Hayri Bolay

ABSTRACT

Reason, having such meanings as associating, cognition, ability of discernment, comprehension and intelligence, is also known as the capability of man to recognize the features of things in relation to their beauty, ugliness, maturity and inability by means of the humane characteristics like thinking, cognition, and power of obtaining knowledge. In addition, many Islam scholars and philosophers considered reason as the light imposed into the heart by Allah and it was seen as the guard of faith, morality and religion. Therefore, in regards to its ontological structure, reason is accepted as being of divine origin in the Turkish-Islam thought and respectively in the philosophies of Seldjukid and Ottoman scholars. When the dimension of meanings is left and the dimension of methods is entered, reason, in this sense, is accepted as a set of principles. These principles are connected with the world of facts. Those who know these facts offer different aspects of basic needs of the subject, in other words, basic needs of man. They construct ideas and

knowledge, they make inferences, they join different things or make them identical, and thus they serve to explain the events in universe by having them combine. At the same time, reason makes new discoveries depending on things it recognized in accordance with the nature of the intelligence. This is related to the mind's ability to know, discover, explain, and practise. Because reason improves and matures as man experiences different things and acquires practice. The principles of reason originate from reason itself. More precisely, like the reason itself, they are innate abilities. However, the reason must act by obeying some rules in order not to digress. That is why reason is the base of knowledge and action. People, in particular the managers, should be clever, they have to ask for advice and they have to make good use of their reason.

Many various ideas were and have still been put forward on the nature and qualities of reason. In this context, there emerged a concept called "National Intelligence". In fact, this concept is as much important as to make it necessary to focus on the concept. The concept "National reason" refers the way to use reason nationally in common points and the national way of thinking. "National Reason" is the manner of reflection of mentality types of a nation to the nation's life. National reason is based on common concepts gifted by common values, beliefs, and points of agreement of a nation to the individuals of that nation, and to the communities formed by these individuals. Content of the national reason is formed by common experiences lived throughout the history. "National Reason" is based upon a unity springing from loyalty of all individuals of a nation standing above all ethnic differences to common beliefs and values, common historical experiences and achievements. National reason always wants the nation to have a voice and prestige. Personal interests do not play a role here. In situations where the situation is in favour of nation, even the head of state is to be sacrificed. In this respect, it is extremely natural that a nation and the members of that nation sharing common feelings, common concepts and beliefs to have a different functioning and usage of reason, that is, to have a "National Reason". The fact that reason develops for individuals within life situations makes it necessary to think that such a process is valid also for communities as well as for nations. Thus, there is nothing so natural as the fact that a nation with common feelings and thoughts "may have a distinct reason" related to its own common history and life. In this case, it should be said that rationality / reasonability is not a "title" or a "characteristic" peculiar only to Western societies. So, it must not be wrong to say that every community and nation has a reason peculiar to its own and in relation to this every nation may have its own rationality criteria.

Many people have expressed their views about national reason in the history and in the world of thought beginning from the time of Orkhon In-

scriptions. Since National reason also means operational (practical) reason, it depends on practice and derives power from practice. National reason never sleeps, it works day and night, and it never gets tired. It receives its material from conscious and subconscious. It produces thoughts; it also produces science, art and common lifestyle and by putting these into effect it prepares practical reason or transforms into practical reason. In this regard, national reason is "conventional sense" at the same time. What is common to all is that there are observations about using reason properly and in the right way and warnings indicating what kind of bad consequences will come out if reason is not used in the right way. This practical reason obtained from national experience, that is to say the "National Reason" manifests itself with these features. What emerges from all these facts regarding reason is that it is necessary to use reason properly and for this to put into effect the institution of consultation and to seek advice by all means. In this context, the national reason will always prove to be useful and efficient if it uses wisdom as its source and gets its strength from national history, experience, and naturally from the rules of logic. It is possible to find the examples and nucleus of this tradition greatly in the Turkish Islamic Thought.



Место Национального Разума в Тюркско-Исламских Идеях

Профессор Доктор Болай Сулейман Хайри

РЕЗЮМЕ

Разум, при упоминании которого в голове возникают понятия «способность увязывать понятия, способность судить, постижение, проницательность», известен как способность мыслить, способность познавать и создавать знания, понимать красоту и уродство, совершенство и недостатки, понимать характер сущего. Вместе с этим согласно мусульманских ученых и мыслителей, разум – это свет, который Аллах вселил в сердце человека, охраняющий его веру, нравственность и религиозность. Следовательно, в тюркско-исламской мысли, в частности у сельджуков и в Османской империи считалось, что онтологическая структура разума имеет божественное происхождение. Если от теории перейти к практике, то с этой точки зрения разум – это единство принципов. Тот кто в этом разбирается, представляют различные виды человеческих потребностей. Производят идеи и создают знания, делают вывод из всего, объединяют различные понятия, сопоставляют, таким образом соединяя события, происходящие в мире, в логичную цепочку и приводят все к единому знаменателю. Разум в тоже время

оперирует понятиями, содержащимися в мозге, и создает новые открытия. Это связано со знаниями, поиском, комментированием и применением. Разум развивается и взрослеет вместе с процессом переживания человека тех или иных событий и получением опыта. Принципы разума опять же исходят из разума. Точнее, разум набирается опыта уже с рождения, однако он должен соблюдать некоторые правила, чтобы не сбиться с пути. Разум есть основа для знаний и действий. А потому люди обязаны правильно распорядиться его возможностями.

О сути и характере разума высказано множество идей, споры по некоторым из них продолжаются до исих пор. Появилось выражение «Национальный разум», которое в настоящий момент имеет особое значение. «Национальный разум» используется для выражения особенностей национального мышления. «Национальный разум» отражает мысли общества на его жизнь. Национальный разум опирается на национальные ценности, верования, договоренности, суть социума и общие для данного социума понятия. Содержание национального разума исторически формирует общую опыт, поднимается выше различий между представителями нации, объединяет их в общей религии, в общих ценностях, в общем опыте и практике. Он требует, чтобы нация отвечала за свои слова и требовала к себе уважения. Здесь не играют роли личные выгоды. Если нация движется в едином порыве, на основе общих ценностей – то естественно появляется Национальный разум. И в то же время наличие Национального разума позволяет личности осознать свое место в обществе, дает чувство единения. Таким образом в обществе, обладающим чувствами, мыслями и верой, понятие «наличия другого разума» абсолютно противоестественно. Следует заметить, что не только для западного общества присущ рационализм. С этой точки зрения в каждом обществе, в каждой наци есть присущий ей разум, и в каждом обществе присутствует элемент рационализма.

В истории и мире идей о национальном разуме есть множество упоминаний начиная с Орхон-Енисейских памятников. Национальный разум – это практический разум, опирающийся на прикладную деятельность, от которой получает дополнительные силы. Национальный разум не спит, работая день и ночь, потому что не устает. Познание и постижение дает разуму пищу. Он же производит мысли и идеи, знания и произведения искусства, то есть все, что создает окружающую действительность. С этой точки зрения национальный разум – это общая для всех точка отсчета, которую необходимо правильно понимать и правильно использовать, в противном случае трудно предусмотреть все негативные последствия. Практический разум, полученный из национального опыта, сам покажет дорогу. В результате можно вывести главное заключение – необходимо правильно использовать национальный разум, советоваться и консультироваться по этому вопросу. Использование веры, национальной истории, опыта и природы сущего является наилучшим источником использования национального разума в правильном направлении. Примером могут послужить основы тюркско-исламской мысли.



Büyük Kimliğin İzinde: Genişleme Çağları, Ergenekonlar ve Türklük

Doç. Dr. Mehmet Akif Okur
Gazi Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü

Takı taluy takı müren
Kün tuğ bol-gıl kök kurıkan[1]

Ol yirgerü barsar Türk budun ölteçi sen...
Ötüken yış olursar benggü il tuta olurtaçı sen.[2]

ÖZET

Bu çalışmada, bir büyük kimlik olarak Türklüğün tarihi macerası, çekilme ve genişleme evreleri etrafında incelenmektedir. Söz konusu safhalardan her biri özneyi derinden etkileyen kendine mahsus özelliklere sahiptir. Genişleme döneminde özne/aktör, yeni coğrafyalara adım atmaktadır. Eş zamanlı biçimde, genişlemenin nasıl ve hangi doğrultuda olacağı, ayrıca dışarıyla kurulacak ilişkilerin niteliği hakkında

1 Muharrem Ergin (Yay. Haz.), *Oğuz Kağan Destanı*, Hülbe Yay. 1988, s. 32. (Daha deniz, daha ırmak / Güneş tuğ, gök çadır olsun)

2 Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yay., 1978, s. 66, Kül Tigin Abidesi, Güney Yüzü. (O yere doğru gidersen Türk milleti öleceksin... Ötüken ormanında otururbut ebediyen il tutarak oturacaksın.)

farklı düşünen gruplar, öznenin hamlelerine yön verebilmek için mücadeleye girişmektedirler. Yelpazenin bir ucunda içeri ve dışarıyı keskin hatlarla ayıran stratejiler yer almaktadır. Dışarıyı dönüştürürken içeriyi sürecin etkilerinden yalıtmayı hedeflemektedirler. Değiştirmek ancak değişmemek istemektedirler. Diğer tarafın merkezini ise, özneyi "fethettikleriyle" etkileşime açık bir zemine konumlandıran yaklaşımlar işgal etmektedir. Bunların amacı, genişleme sırasında karşılaşılan halkların en azından bir kısmını, özneye ait kimliğin parçası yapmaktır. Söz konusu toplulukların özneyle müşterek hedef ve ideallere yönelmeleri, zaman içerisinde "biz"e katılmaları sonucunu doğurabilmektedir. Bütünleşme gerçekleşirse, ortak kimliğin düşmanlarını düşman, dostlarını dost bilir hâle gelebilmektedirler.

Öznenin geniş kitlelerin üzerine gerdiği bu kimlik çadırı, çekilme sürecine paralel olarak toplanmaktadır. Yani, geri çekilme yalnızca mekândaki hâkimiyetin el değiştirmesine değil, "biz" duygusunun bileşenlerindeki dönüşüm ve daralma sebebiyle kolektif kimliğin kuşatıcılığını yitirmesine de yol açmaktadır. Ağır yenilgilerle gelen geri çekilişin hâkim psikolojisi korkudur. Tarih sahnesinden silinebileceği endişesine kapılan özne, önce kendisine bir sığınak aramaktadır. Sonraki safhada ise iki tane rakip yaklaşım belirmektedir. Bunlardan Orhun Abideleri'ne referansla örneklendireceğimiz ilki, özne olma vasfını yitirmeden kuvvetlenmenin yollarını aramaktır. Psikolojik düzeyde söz konusu perspektifin sahipleri, temel kimlik değerlerinin ve genişleme dönemine ait hatıraların korunmasını, özledikleri geleceğin bu sayede bir gün yeşerebileceğini düşündükleri için önemsemektedirler. Dışarıyla ilişkilerde ise çok ihtiyatlıdırlar. "Ötüken Ergenekonu"nda yaşandığı gibi, daha avantajlı bir konuma gelene kadar hareket alanlarını sınırlamakta, ancak kendilerini inkâr etmemektedirler.

"Anadolu Ergenekonu"nu incelerken karşımıza çıkacak diğer yaklaşım ise, öznenin neredeyse varlığından vazgeçmesi sonucunu doğuracak bir ruh hâlinin ürünüdür. Genişleme dönemine ait motivasyon ve hatıraların, yeni maceraları tetikleyerek ontolojik yok oluşa giden kapıları aralayacağına inanılmaktadır. Kaygı eşiği o kadar yükseltilir ki, galip özneye katılma, tehdidi bertaraf edecek tek çıkış yolu olarak savunulur. Bir başka öznenin kimlik tasavvurları içinde erime anlamına gelen nesneleşme, genişleme evresinin hedef ve ideallerinin ötekileştirildiği bir yeniden kimliklenme sürecidir. Dost-düşman tanımları ve karşıtlık imgeleri değiştiği için, genişleme döneminde zengin çağrışımlar kazanmış tarihsel kimliğin aynı "ev"de buluşturduğu topluluklarla arada uçurumlar oluşmaya başlamaktadır.

Makalede ele aldığımız tartışma, kimlikler halinde tezahür eden aidiyet duygusunun bu türden değişme potansiyellerine odaklanmaktadır. "Biz" idrakindeki büyüme/daralmalarla köklü ve uzun ömürlü siyasi/kültürel



dönüşümler arasında kuvvetli bağlantılar bulunduğu varsayımı, biri Türkistan, diğeri de Anadolu olmak üzere iki önemli coğrafyada gerçeklemiş büyük tarihsel deneyimler üzerinden incelenmektedir. Bu çerçevede ilk önce, Türklüğün tarihin daha erken aşamalarından itibaren sabit özelliklerden çok siyasi aidiyetle ilişkili biçimde tarif edilişine ve kolektif kimliğin büyüme-daralma süreçlerine dikkat çekilmektedir.

Daha sonra ise, Anadolu'ya uzanılmakta, Türklüğün bu coğrafyada yeniden büyük kimlik haline gelişi ve "Anadolu Ergenekonu" anlatılmaktadır. Osmanlı'nın temsil ettiği genişleme sırasında, büyük kimlik kıvamındaki Türklüğün tarihi ötekisi Batı olmuş, büyüme süreci, ötekiyle çatışma içinde yaşanmıştır. Çekiliş dönemlerine özgü yukarıda özetlediğimiz yaklaşımlardan ikincisi 20. yüzyılın başlarında hâkimiyetini ilan ettiğinde ise, Türk'ten tarihî ötekisini yeni ülküsünün adresi yapması açıkça istenmiştir. Yeni Türk'ün ötekisi olarak da kendi geçmişi ve temel kimlik kodlarının önemli unsurları seçilmiştir. Bu tavrın doğal sonucu ise, çekilirken geride bıraktığımız fizikî ve zihnî dünya ile aradaki bağların kopması olmuştur. Batı'ya her güzergâhtan yaklaşırken, tarihî Türk kimliğini besleyen havzalarla araya mesafe konulmuştur. Ancak fizikî coğrafya değişmeyeceği için tarihsel hafızanın en baştan kurgulanmasıyla yakınlar uzak, uzaklar da yakın gösterilmeye çalışılmıştır.

Türk kimliğine beşiklik eden tarihi havzaların uluslararası sistemdeki dönüşümler sayesinde yeniden Türkiye ile etkileşime açılmaları, normalleşme yönündeki en önemli kavşak noktasıdır. Türk cumhuriyetleriyle kucaklaşma, kimliğin ilk katmanına, köklere dair hafızayı canlandırmış; Balkanlar üzerindeki demir perdenin kalkışı ise ikinci anlam elbisesini tarihin gardrobundan çıkarmıştır. 2000'lerle birlikte Ortadoğu'ya dönüşümüz bu manzarayı tamamlamaktadır.

Küresel ekonomipolitik dengelerdeki değişim de çekilme döneminin şartlarının ortadan kalktığını göstermektedir. Tarihî Türklüğün dönüştüğü uzun sürecin temel motivasyon kaynağı, Batı'nın mutlak üstünlüğüne dayalı ardışık tarihsel konjonktürlere yayılan elverişsiz jeopolitik denklemlerdi. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde zirve noktasına ulaşan bu trendin yönü, "çevre"deki dekolonizasyonu takip eden sanayileşme çabalarıyla birlikte tersine dönmeye başlamıştır. Küreselleşme döneminde üretimin coğrafi mekânlarında yaşanan değişim de söz konusu eğilimi hızlandırmıştır. Hararetli küreselleşme tartışmalarına sahne olan 1990'lar boyunca ekonomik zenginlik ve iktidarı merkez ülkelerde daha fazla toplayan dinamiklerde büyük değişimler yaşanmaktadır. Uluslararası sistem, güç dağılımı bakımından gittikçe çok merkezli hale gelirken, finanstan savunmaya kadar uzanan birçok önemli alanda küresel kurumların işlevlerini üstlenen bölgesel yapılanmalar ortaya çıkmaktadır.

Bu durumun hayat verdiği "yeni bölgecilik", sadece sosyo-ekonomik işbirliğine yönelik inisiyatiflerle sınırlı kalmamaktadır. Aynı zamanda bölgesel güç merkezlerinin, çok taraflı kurumlara ait fonksiyonlarla birlikte kültürel, ideolojik, siyasi ve askeri diğer alanlara yayılan egemenlik iddialarını da içermektedir. Makalenin son kısmında, söz konusu yeni dinamiklerin eşlik ettiği tarihsel dönüşüm süreci ele alınarak Türkiye için yarattığı potansiyel bazı imkânlara dikkat çekilmektedir.

Günümüzde dünya politikası hakkındaki popüler algıları, çoğunlukla TV ekranlarından topluma ulaşan yorumlar şekillendiriyor. Ancak, her gün yeni bir konu etrafında benzer akıl yürütme biçimlerine dayanılarak tekrarlanan bu değerlendirmeler, uluslararası ilişkileri anlamak bakımından buzdağının sadece yüzeydeki kısmını temsil ediyor. Görünüşler evrenine ait sonsuz sayıda tekil hadiseyi nasıl kavrayacağımızı belirleyen tartışmalar ise önemlerine kıyasla çok az ilgiye mazharlar. Buzdağının deniz altındaki bu esas bölümünü; özne/aktör ile öznenin/aktörün eylemde bulunduğu çevreye, aradaki ilişkiyi merkeze alarak ontolojik bir derinlikten bakabilen çalışmalar oluşturuyor. Bu alanlarda özgün bir sosyal bilim geleneği inşâ edemeyen toplumlar, ithal edilmiş bilgi yumağının sürekli sorun üreten pratik sonuçlarıyla boğuşmaya mahkûm kalıyorlar. Gündelik gelişmelerde tek tek karşımıza çıkan problemlerle, bahsettiğimiz temel varoluş zemini arasındaki ilişkinin özel bir zihnî hazırlık olmaksızın açıkça kurulamayışı, meseleyi kangren hâline getiriyor. Hele söz konusu bağlantıyı çıkarları gereği gizlemeye çalışan mekanizmaları da hesaba katarsak durumun vahametini daha berrak bir şekilde kavrayabiliriz.

Tam da bu gerekçeyle jeopolitiğin Batılı karakterini eleştirdiğimiz çalışmamızda[3] uluslararası ilişkileri kendi gözlerimizle okumamıza imkân verecek bir özneleşme sürecine dair bazı sorular sormuştuk. İlk itirazımız, inceleme merceğinin önce coğrafyayı, daha sonra da coğrafyaya nispetle tarif edilerek gölgeleştirilen aktörü görmesine yönelikti. Özneye odaklanılması gerektiğini, bunun da içeri/dışarı ayrımını anlamlı kılan kimliğe eğilmeyi zorunlu hale getirdiğini söylemiştik. Kimliği, statik ve tek biçimli tasarımlarla anlaşılamayacak çoğullukta bir dinamik alan; coğrafyayı ise öznenin varoluş sürecinin geçtiği, kimliğin teşekkülü de dâhil tüm macerasına sahnelik eden mekân olarak tarif etmiştik.

Bunun ardından sıra, aktörün ve eylemde bulunacağı çevresiyle ilişkilerinin anlaşılması aşamasına gelmektedir. Jeokültürle desteklenen özne ve mekân beraberliğinin yarattığı bileşke, verili bir zaman dilimindeki jeopolitik mücadelenin

[3] Mehmet Akif Okur, *Yeni Çağın Eşiğinden Avrasya'nın Kalbine Bakmak, Tarihten Günümüze Orta Asya'nın Jeopolitiği Üzerine Düşünceler,* Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2011. Kitabın tam metnine şu internet adresinden erişilebilir: http://yayinlar.yesevi.edu.tr/static/kitaplar/avrasya_rapor.pdf



aktörüdür. Etrafı, başka özne/mekân bileşkeleriyle çevrilidir. Tüm aktörler, mevcut rekabet denklemine göre karşı karşıya veya yan yana gelirler. Dostluk/düşmanlık münasebetleri bağlamında yansımalı ilişkiler kurarlar. Temas hâlinin hem etkileyeni, hem de etkileneni konumundadırlar. Jeopolitik denklemlerin ömrü, belirli bir konjonktürle sınırlıdır. Konjonktürler, muhtelif sebeplerle değişirler. Her değişim de beraberinde yeni denklemler getirir. Bir özne/mekân bileşkesinin jeopolitik davranış kodlarını layıkıyla çözümleyebilmek için, önce mevcut tarihsel konjonktürü karakterize eden denklem ile incelenen aktörün bu esnadaki vaziyetinin, ardından da yüzleşilen meydan okumalar karşısında üretilmiş cevapların değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Daha sonra değişik konjonktürlere ait resimler zaman oku üzerinde dizilmeli ve aralarındaki sürekliliklere/farklılaşmalara odaklanan bir tahlil çerçevesinden anlamlandırılmalıdır.

Türk tarihinin önemli uğrak noktalarına yukarıdaki parametreleri esas alarak baktığımızda fark edeceğimiz hususlardan bir tanesi, çekilme ve genişleme evrelerine dayalı ritmik harekettir. Bu safhalardan her biri özneyi derinden etkileyen kendine mahsus özelliklere sahiptir. Estetik sembolizmini ilk epigraftaki ifadede bulan genişleme döneminde özne/aktör, yeni coğrafyalara adım atar. Eş zamanlı biçimde, genişlemenin nasıl ve hangi doğrultuda olacağı, ayrıca dışarıyla kurulacak ilişkilerin niteliği hakkında farklı düşünen gruplar, öznenin hamlelerine yön verebilmek için mücadeleye girişirler. Yelpazenin bir ucunda içeri ve dışarıyı keskin hatlarla ayıran stratejiler yer almaktadır. Dışarıyı dönüştürürken içeriyi sürecin etkilerinden yalıtmayı hedeflerler. Değiştirmek ancak değişmemek istemektedirler. Diğer tarafın merkezini ise, özneyi "fethettikleriyle" etkileşime açık bir zemine konumlandıran yaklaşımlar işgâl etmektedir. Bunların amacı, genişleme sırasında karşılaşılan halkların en azından bir kısmını, özneye ait kimliğin parçası yapmaktır. Söz konusu toplulukların özneyle müşterek hedef ve ideallere yönelmeleri, zaman içerisinde "biz"e katılmaları sonucunu doğurabilir. Bütünleşme gerçekleşirse, ortak kimliğin düşmanlarını düşman, dostlarını dost bilir hâle gelirler.

Öznenin geniş kitlelerin üzerine gerdiği bu kimlik çadırı, çekilme sürecine paralel olarak toplanır.[4] Yani, geri çekilme yalnızca mekândaki hâkimiyetin el

[4] Farklı örneklerde büyük kimliklerin daralma süreçlerinin değişik seyirler izlediğini görmekteyiz. Şu sorulara verilecek cevaplara göre bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Yenilginin /gerilemenin sebebi olan rakip güç/güçler, kimliğin "öteki"si mi yoksa "diğeri" midir? (Muhammet Savaş Kafkasyalı, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010) Daralma sürecinde kimliğin çekirdek ve çevre unsurları büyük kimliğe mensubiyetten fayda ummaya devam etmekte midirler?

Örneğin, Britanyalılık büyük kimliği ile İngilizlik arasındaki ilişki bu sorulara verilecek cevaplar bakımından imparatorluk sonrası dönemde daralma yaşayan başka bir büyük kimliğin, Türklüğün macerasından bazı farklılıklar göstermektedir. Britanya'yı imparatorluğunu tasfi-

değiştirmesine değil, "biz" duygusunun bileşenlerindeki dönüşüm ve daralma sebebiyle kolektif kimliğin kuşatıcılığını yitirmesine de yol açar. Ağır yenilgilerle gelen geri çekilişin hâkim psikolojisi korkudur. Tarih sahnesinden silinebileceği endişesine kapılan özne, önce kendisine bir sığınak arar. Sonraki safhada iki tane rakip yaklaşım belirir. Bunlardan Orhun Abideleri'ne referansla örneklendireceğimiz ilki, özne olma vasfını yitirmeden kuvvetlenmenin yollarını aramaktır. Psikolojik düzeyde söz konusu perspektifin sahipleri, temel kimlik değerlerinin ve genişleme dönemine ait hatıraların korunmasını, özledikleri geleceğin bu sayede bir gün yeşerebileceğini düşündükleri için önemserler. Dışarıyla ilişkilerde ise çok ihtiyatlıdırlar. Özne, "Ötüken Ergenekonu"nu anlatan ikinci epigrafı aldığımız metnin vurguladığı gibi, daha avantajlı bir konuma gelene kadar hareket alanını sınırlar, ancak kendini inkâr etmez.

"Anadolu Ergenekonu"nu incelerken karşımıza çıkacak diğer yaklaşım ise, öznenin neredeyse varlığından vazgeçmesi sonucunu doğuracak bir ruh hâlinin ürünüdür. Genişleme dönemine ait motivasyon ve hatıraların, yeni maceraları tetikleyerek ontolojik yok oluşa giden kapıları aralayacağına inanılmaktadır. Kaygı eşiği o kadar yükseltilir ki, galip özneye katılma, tehdidi bertaraf edecek tek çıkış yolu olarak savunulur. Bir başka öznenin kimlik tasavvurları içinde erime anlamına gelen nesneleşme, genişleme evresinin hedef ve ideallerinin ötekileştirildiği bir yeniden kimliklenme sürecidir. Dost-düşman tanımları ve karşıtlık imgeleri değiştiği için, genişleme döneminde zengin çağrışımlar kazanmış tarihsel kimliğin aynı "ev"de buluşturduğu topluluklarla arada uçurumlar oluşmaya başlar.

20. yüzyılın başından bu yana bir kavram olarak "Türklük" böyle bir tecrübe yaşadı. Ancak, 1990'lardan sonra dünya dengelerindeki değişimler, yeni bir

---

yeye zorlayan süreçteki rakipleri kültürel ötekileri değil "diğerleri"ydi. Bağımsızlıklarını kazanarak uluslaşma sürecine giren eski sömürgeler, ideolojik rengi İngiltere ve diğerleri tarafından belirlenmiş bir sistem içinde sosyalleştiler. Bu gibi sebepler yüzünden eski sömürgelerde büyük kimliğin hatıraları canlı kaldı. Ancak imparatorluğun çekirdeğine baktığımızda karşımıza daha farklı bir manzara çıkmaktadır. Britanya adasındaki İngilizler, uluslaşma adına Britanyalılık kimliğine sırt çeviriyorlar. Yani büyük kimlik, kendisini kuran çekirdek nezdinde aşınmakta, uluslaşma sürecine çevreden katılan unsurlar nezdinde ise popülerliğini korumaktadır.

Günümüzde Britanya kimliğinin dini ve etnik azınlıklar arasında halen canlı olduğunu gösteren Dr. Alita Nandi ve Professor Lucinda Platt'in çalışmalarının da işaret ettiği gibi, tartışma günümüzde hararetle devam etmektedir.(bkz. https://www.iser.essex.ac.uk/2012/06/30/ethnic-minorities-living-in-the-uk-feel-more-british-than-white-britons). Tarihten bugüne Britanya büyük kimliğini konu edinen literatüre örnek olarak bkz. Anne Spry Rush, *Bonds of Empire, West Indians and Britishness from Victoria to Decolonization*, Oxford University Press, 2011- Ian C. Bradley, *Believing in Britain: The Spiritual Identity of 'Britishness'*, I.B.Tauris, 2006-Paul Ward, *Britishness since 1870*, Routledge, 2004.



tarihsel konjonktüre geçiş için şartların hazırlandığını gösteriyor. "Yeni Çağın" dinamiklerini doğru idrak edebilmek ise, çekilme döneminin zihniyet dünyamızda bıraktığı tahribatı tanımakla mümkün. O zaman şu sorulara daha sağlıklı cevaplar verebileceğiz. Günümüzde millî kimliğimizi konu edinen tartışmaların mühim bir kısmı, aslında çağ değişiminin tetiklediği sancılardan mı ibaret? Millilik damgası vurarak üzerine titrediğimiz bazı sembol, kavram ve figürler gerçekten "biz" şuurunun devamı bakımından varoluşsal öneme mi sahipler; yoksa bunlar, tarihî kaderimiz önümüzde yeni bir genişleme döneminin ufuklarını açarken geride bırakmamız gereken acı-tatlı hatıralar mı? Uzayıp giden soru listemizin izini sürmeye Türklüğün tarih sahnesine çıkış döneminden başlayacağız. Tezimizi Türkistan coğrafyasında örneklendirdikten sonra Anadolu Ergenekonu'na dönecek ve düşünce yolculuğumuza demir dağlar üzerinden devam edeceğiz.

***

Yukarıda ana hatlarına işaret ettiğimiz tartışma, kimlikler halinde tezahür eden aidiyet duygusunun değişme potansiyellerine dikkat kesiliyor. "Biz" idrakindeki büyüme/daralmalarla köklü ve uzun ömürlü siyasi/kültürel dönüşümler arasında kuvvetli bağlantılar bulunduğunu vurguluyor. Acaba odaklandığımız bu noktalardan Türk kimliğinin oluşum sürecine bakarsak ne görürüz? Sorumuz bizi eski Türk tarihinin, üzerindeki bilinmezlik örtüsü tamamen kalkmamış önemli araştırma konularından birine, Türklerin kökeni meselesine götürüyor.

Konu hakkındaki çok sayıda ciddi bilimsel çalışmada, Türk kimliğinin tarihin daha ilk evrelerinden itibaren sabit özelliklerden çok siyasi aidiyetle ilişkisine ve büyüme-daralma süreçlerine dikkat çekilmektedir. Örneğin, Gumilev siyasi birliğin dil ortaklığını dahi öncelediğini söylemektedir. Türk adıyla anılan kabileler topluluğu tarih sahnesine çıktığında, herkes Türkçe konuşmadığı gibi kabileler arası ortak dil de Siyenpice idi.[5] Gumilev'e göre, Türk dili ile kendini Türk veya Türküt diye adlandıran topluluğun doğuşu tamamen farklı olaylardır. Türkçe çok eskilere dayanırken Türküt halkı V. yüzyılın sonlarına doğru Altay ve civarında meydana gelen etnik bir kaynaşmayı takiben tarih sahnesine çıkmıştır.[6]

Bu sırada, Türkçe konuşmasına rağmen kabile federasyonunun dışında kalan toplulukların Türk adıyla anılmayışları ilginçtir. Türk sayılmayı belirleyen kriterin konuşulan dilden çok, siyasi aidiyet ve sadakat olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu durum, güçlenerek hâkimiyetini diğerlerinin üzerine yayan

---

5 Lev Nikolayeviç Gumilev, *Eski Türkler*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2002, s. 36.

6 Lev Nikolayeviç Gumilev, *A.g.e.*, s. 39.

kabilenin tüm ülke ve halka ismini vermesi şeklindeki etno-politik Bozkır yasalarına uygundur.[7]

Eski Türk tarihi hakkında orijinal tezlere sahip bir çalışmaya imza atan Karatay, boy örgütlenmesinden başlayarak genişleyen kimlik tasavvurunun siyasi yönüne dikkat çekerken bahsettiğimiz noktanın altını çizmektedir. Karatay'a göre eski Türkler kendilerini daha çok siyasi üst kimlikle tarif ediyorlardı. Örnek vermek gerekirse, Kıpçak boyu belki bin kişiden oluşuyordu. Ancak bu boy üstünlük kazandığında kimliği de büyüme safhasına geçiyor, milyonlarca insan kendilerini Kıpçak ismiyle anmaya başlıyordu. Türkler de başlangıçta küçük bir boy idiler. Göktürk devleti kurulunca ise Türk kimliği büyüyerek bu devletin sınırları içindeki herkesi kapsar hale geldi. Hatta pek çok ortaçağ kaynağının bu sebeple Rusları ve Slavları da Türklerden saydığını söyleyen Karatay şöyle devam ediyor: "Böylece başlangıçta sayıları binlerle ifade edilebilecek olan Türkler, kısa bir zaman içinde milyonlarca insanı içeren bir nüfusa kavuşmuşlardır. İlginç olan, bu sürecin daha çok Göktürk devleti yıkıldıktan sonra olmasıdır. Daha da ilginç olan Göktürklerle birlikte asıl Türklerin de ortadan kalkmaları veya izlerinin kaybolmasıdır. Dolayısıyla etnik veya dilsel değil, ama adlanma bakımından hızlı ve yoğun bir Türkleşme süreci yaşanmıştır. Bu demektir ki, sonraki Türklerin çok az bir kısmı, belki milyonda bir hissesi asıl Türklerle ilgilidir."[8]

Türk kimliğinin Karatay'ın bahsettiği Göktürk devleti sonrası dönemdeki genişlemesini kimin hangi kritere göre tespit ettiği sorusu bu noktada önem kazanmaktadır. Türk adını, Göktürklere katılmayan ancak Türkçe konuşan tüm toplulukları da kapsayacak biçimde kullananlar, bölgeye dışarıdan bakanlar olmuştur. Barthold'a göre, Araplar birçok kavimlerin VII-VIII. yüzyıllarda savaştıkları Türklerle aynı dilde konuştuklarını görmüş ve hepsine Türk demişlerdir.[9]

Türk kimliği, bu ilk büyüme sürecine nasıl girmişti? Maalesef, sorumuzun detaylarını araştırırken başvurabileceğimiz orijinal kaynak miktarı hayli sınırlıdır. Mevcutların en önemlisi ise, Orhun Abideleri'dir.[10] VIII. yüzyıla ait yazıtlarda ilk Göktürk devletinin dağılışıyla esarete düşen öznenin, kimliğini onarma ve yeniden büyütme süreci anlatılmaktadır. Doğu Göktürkler 630'da, Batı Göktürkler 657'de Çin'e yenilirler. 680'den itibaren ise toparlanarak, yeniden devletle anılmaya başlarlar. Bu tarihten yaklaşık elli yıl sonra dikilen Bengü

---

7 Osman Karatay, *İran ile Turan, Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu*, Karam, Ankara, 2003, s. 75.

8 Osman Karatay, *A.g.e.*, s.143.

9 Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (ed. Kâzım Yaşar Kopraman, İsmail Aka), AKDTYK Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 24.

10 Metin boyunca Orhun Abideleri'yle ilgili tüm atıf ve alıntılar için şu esere bkz. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1995.

taşlardaki seslenişin hedefi, Ötüken'de güçlenerek çekilme evresini sonlandırmaktır. Bunun için de varoluş problematiğinden kültür savaşı tekniklerine kadar incelikle tasarlanmış bir strateji önerilmektedir.[11] Âbidelerde öncelikle, öznenin fiziki varoluşu ve kimliğin kazanılması, yeryüzünün yaratılışıyla başlayan ardışık süreçler halinde anlatılır: "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış"tır. Tanrı, yarattıktan sonra başıboş bırakmadığı insanların üstlerine ataları Bumin ve İstemi Kağanları oturtmuştur. Bunlar da "Türk milletinin ilini, töresini tutu vermiş, düzenleyi vermiş"lerdir. Yeryüzünün yaratılmasını, bireyin beşeri varoluşunu ve kolektif toplumsal öznenin/milletin, üzerindeki misyon sahibi iktidarla birlikte kuruluşunu içeren tüm ontolojik süreç Tanrı'nın iradesiyle açıklanmaktadır.

İktidarı veren kudret, yöneticiye öznenin kimliğini koruma ve fiziki varoluşuna ilişkin ihtiyaçlarını giderme görevi yüklemiştir. Bilge Kağan da bu yüzden tahta oturtulmuştur: "İl veren Tanrı, Türk milletinin adı-sanı yok olmasın diye, kendimi o Tanrı kağan oturttu." Bu sorumluluğu yerine getirmek, tüm manevi boyutlarıyla kimliği ve kimlik sayesinde özneyi geleceğe taşımak için törenin korunması gerekmektedir. Töre bırakılınca, fiziki varlığını bir müddet için koruyor gözükse bile artık kimliğini yitirmiş olan özne de yok olmaktadır.[12] Bu yüzden Bilge Kağan'ın babası İlteriş Kağan, Çin'e başkaldırıp Göktürk devletini yeniden kurarken "Türk töresini bırakmış milleti, ecdadımın töresince yaratmış, yetiştirmiş"tir.

Âbidelerde, sorumluluğun daha maddi nitelikteki ikinci boyutu da ihmal edilmez. Bilge Kağan, "milleti besleyeyim diye.. ordu sevk ettim" demekte, başarılarını şöyle anlatmaktadır: "Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden, değerli kağanlıdan daha iyi kıldım. Dört taraftaki milleti hep tâbi kıldım, düşmansız kıldım."

Bu görevlerin yerine getirilişi sırasında coğrafya önemli bir rol oynamaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, kimlik sahibi öznelerin belirli bölgelerle kurdukları özdeşlik ilişkisi, bunlara jeopolitik aktör olma vasfını kazandıracak özne/mekan bileşkelerinin doğuşuyla sonuçlanmaktadır. Nitekim Bilge Kağan da, Ötüken'in merkezde yer aldığı bir jeopolitik tasarımı her fırsatta tekrarlayarak savunmak-

---

[11] Gumilev'in satırları Âbidelerin dikildiği zamanın atmosferini güzel özetlemektedir: "Bu dönem oldukça mühimdir: Ortadaki sadece iki ayrı devletin savaşı değil, iki ayrı kültür, iki dünya görüşü ve iki ayrı felsefenin çatışmasıdır. Büyük Bozkır Çinlileşmek istemiyor, kendi milli kimliğiyle kalmak istiyordu… İdare kadrosunda bulunan Türkler kendi görevlerinin şuurundaydılar. Bu görev, bozkırı düzene sokmak ve kendi asli kültürünü yaymaktı. Ancak bu, tebaanın çoğaltılması ve iskanıyla mümkündü. Bu durum itaat altına alınmak istenenleri, hakanlığı çoktan yok etmeye kararlı imparatorluk ittifakında kurtuluş yolu aramaya itekliyordu." Lev Nikolayeviç Gumilev, *A.g.e.*, s. 410.

[12] Töre kavramının Türk kültüründeki yerini konu edinen önemli bir çalışma için bkz. Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna,* İstanbul, Seyran Kitapevi, 1995.

tadır. Âbidelerde coğrafi yön duygusu çok güçlüdür. Sürekli olarak Ötüken'den kuzey, güney, doğu ve batı doğrultularında askeri harekâtlar yapılmaktadır. Muhtemelen, Ötüken'in "ergenekon" işlevi görmeye uygun korunaklı yapısından kaynaklanan değeri, bu seferler sırasındaki gözlemlerle de sınanmıştır: "Bunca yere kadar yürüttüm. Ötüken ormanından daha iyisi hiç yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş." Vaktinde Ötüken yitirildiği için dağılan özne, mekânına yeniden kavuştuğunda toparlanmaya başlar: "Ben kendim Kağan oturduğumda, her yere gitmiş olan millet öle yite, yaya olarak, çıplak olarak dönüp geldi."

Bilge Kağan, liderlik ettiği jeopolitik aktörün Çin karşısındaki zaaflarını belirlemiş ve bunları gidereceğini düşündüğü stratejinin merkezine coğrafi mesafe ve sınırları koymuştur. Çin, muazzam büyüklükteki yerleşik nüfusu, ekonomik gücü ve ince diplomasisiyle zorlu bir düşmandır. Göktürkler bu düşmandan en hayati darbeyi, Çin içlerine göç etmeye ikna oldukları zaman yemişlerdir. Katliamlara maruz kalmışlar, esarete düşmüşler ve kalabalıklar arasında kimlik değerlerini yitirip çözülmüşlerdir: "Mukaddes Ötüken ormanının milleti, gittin. Doğuya giden, gittin! Batıya giden, gittin! Gittiğin yerde hayrın şu olmalı: Kanın nehir gibi koştu. Kemiğin dağ gibi yattı. Beylik erkek evladını kul kıldın." "Türk beyler, Türk adını bıraktı. Çinli beyler Çin adını tutup, Çin kağanına itaat etmiş." Bengü taşlarda, siyasi aidiyet değiştirme ile ad bırakma/ad alma pratiği arasında kurulan ilişki, kimliğin büyümesi/daralması süreçlerini bir kez daha karşımıza çıkarmaktadır.

Çin'in özne/mekân bileşkesini ayrıştırma başarısı, vaatlerle bezeli ustaca bir propagandayla kazanılmıştı: "Çin milletinin sözü tatlı, ipek kumaşı yumuşak imiş. Tatlı sözle, yumuşak ipek kumaşla aldatıp uzak milleti öylece yaklaştırırmış. Yaklaştırıp konduktan sonra kötü şeyleri o zaman düşünürmüş… Tatlı sözüne, yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk milleti öldün; Türk milleti öleceksin! Güneyde Çogay ormanına, Tögültün ovasına konayım dersen, Türk milleti, öleceksin! Orada kötü kişi şöyle öğretiyormuş: Uzak ise kötü mal verir, yakın ise iyi mal verir diyip öyle öğretiyormuş. Bilgi bilmez kişi o sözü alıp, yakına gidip, çok insan, öldün! O yere doğru gidersen, Türk milleti, öleceksin!"

Bilge Kağan, asimilasyonla sonuçlanan göçten insanlarını vazgeçirebilmek için onları yalnızca korkutmamakta, alternatif bir vizyon da sunmaktadır. Buna göre, Çin'in vadettiği maddi zenginliklere, bu insan denizinde erimeden de erişilebilir: "Ötüken yerinde oturup kervan, kafile gönderirsen hiçbir sıkıntın yoktur. Ötüken ormanında otururbut ebediyen il tutarak oturacaksın." "Bu yerde oturup Çin milleti ile anlaştım. Altını, gümüşü, ipeği, ipekliyi sıkıntısız öylece veriyor."

Nüfus ve ekonomik alt yapı gibi özellikler bakımından rakibiyle kendisi arasındaki mesafeyi gören Göktürk hükümdarı, yalnızca tercih ettiği zamanlarda,



çoğunlukla da askeri maksatlarla dışarı açılacak sınırlar istemiştir. Çinlilerin âbidelerde çok kötü sıfatlarla anılmalarının bir sebebi de asimilasyona karşı özneyi, kimlik farklılıklarını keskinleştirerek koruma çabası olmalıdır: "..Çin milleti hilekar ve sahtekar olduğu için, aldatıcı olduğu için.." Özne kendisini güvenlikte hissedeceği mesafe zırhına kavuştuktan sonra ise temastan çekinmemektedir. Bu yüzden Tang hanedanının kıyımlarla dolu siciline rağmen Bilge Kağan, yukarıda özetlediğimiz büyük güçler arasındaki dengelere dikkat eden, kısa vadeli, değişken ittifaklar sisteminin zorunlu kıldığı pragmatik bir realizmi, hasmın şeytanlaştırılmasına tercih etmiştir. Mesela, büyük komşusuyla kurduğu hatır ilişkilerinden memnuniyetle bahseder: "Çin kağanından resimci getirdim, resimlettim. Benim sözümü kırmadı. Çin kağanının maiyetindeki resimciyi gönderdi." Fakat çok gözlü terazinin öbür kefelerini de gözetmekten, Tibetliler gibi diğer büyük devletlerden cenaze için gelmiş heyetleri zikretmekten geri durmaz.

Bilge Kağan'ın liderlik ettiği jeopolitik aktör, sınırları "dışarıya" karşı tahkim ederken, "içerde" de alt egemenlik alanlarını tasfiye ederek kimliği yeniden büyütmeye çalışmıştır. Göktürklerin seferlerinin çoğuna, özneyle kimlik bağı bulunan akrabaların ayrı siyasi projelerin peşinden koşmalarını engellemek maksadıyla çıkılmıştır. Âbidelerde, Bilge Kağan'ın "kendi milletim idi" dediği unsurların Orta Asya'yı çevreleyen büyük güçler üçgeniyle Göktürkler aleyhine yaptıkları ittifaklara yer verilir. Büyük kimliğe katılımın temini için "başlıya baş eğdirmek, dizliye diz çöktürmek" gerekmiştir. Türgiş, Dokuz Oğuz, Kırgız ve Basmil gibi topluluklarla çatışılmasının önemli sebebi, öznenin dışarıdaki tehdide karşı kendinden saydığı parçalarla bütünleşme isteğidir. Örneğin, üzerine yürüdüğünü haber alan Karluk idarecileri kaçarlar. Geride kalan halk kitlesi ise, Bilge Kağan'ı "kağanım geldi diyip" över. "İl almanın" bu kadar kolay olması, parçalanma devri öncesindeki kolektif kimliğin hafızalardan tamamen silinmediğini göstermektedir.

***

Hakkında düşüneceğimiz ikinci resme ulaşmak için zaman oku üzerinde ilerleyerek hem tarih hem de coğrafya değiştirmemiz gerekiyor. 1921 yılının Ağustos ayı geride kalırken Ankara'dan ayrılan Ziya Gökalp, Diyarbakır'a doğru yola çıkar. Kendisini şehrin surlarının dışında karşılayan kalabalığa, Anadolu'nun Türklüğün yeni Ergenekon'u olduğunu söyler.[13] Efsanenin metaforik çağrışımlarını, şu yalın gerçeği anlatmak amacıyla kullanmaktadır. Akıl almaz kudrete sahip bir düşmana karşı verilen büyük savaş kaybedilmiştir. Mağlubiyetin, topyekûn yok oluşa dönüşmemesi için Anadolu bozkırında yürütülen mücadele başarıyla neticelenmelidir. Zafer, yaraların sarılabileceği sarp bir yere, Ergenekon'a *çekilme* imkânını sağlayacaktır.

[13] Nevzat Kösoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken, 2009, s.109

Dönemin ruhuna nüfuz edebilmenin yolu, Ergenekon sürgününün ardındaki denkleme dair bazı parametrelere göz atmaktan geçiyor. I. Dünya Savaşı başlarken, son bin yıllarını temsil ettikleri medeniyeti korumak adına Batı'yla boğuşarak geçiren Türklerin karşısında şöyle bir manzara vardı. Batı, dünyanın kalan kısmıyla kıyaslandığında ekonomik gücünün zirvesindeydi. Örneğin, dünya sanayi üretiminin % 94.8'ini gerçekleştiriyordu.[14] Aynı durum siyasi dengeler bakımından da geçerliydi. Hâlen Avrupalılar tarafından yönetilen yahut Avrupalıların daha önce sömürgeleştirdiği kara parçaları, yeryüzünün % 84.4'ünü kaplamaktaydı.[15] İnsanlık, gücün böylesine orantısız dağıldığı bir başka zamana şahit olmamıştı. Üstelik demografik dengeler de günümüze kıyasla Batı'nın lehineydi. 1900'de Rusya ve Doğu Avrupa dâhil "Batı", dünya nüfusunun % 35'ine ev sahipliği yapıyordu.[16] Nüfus patlamasıyla taçlanan ekonomik, askerî ve siyasî üstünlük dönemi, aynı zamanda Batı'nın dinle arasına mesafe koyuşuna da şahitlik ediyordu. Maddî ilerleme çağının fonunda kiliseye karşı yürütülen, Aydınlanma ideolojisinin beslediği kavga vardı.

Gelinen noktaya ansızın ulaşılmamıştı. Osmanlı, tarihsel konjonktürün kendi aleyhine değişimini, acı bedeller ödeyerek izlemişti. Söz konusu dengesizliğin özellikle bir asırdan uzun müddettir yarattığı baskı, her biri kendince farklı kurtuluş reçeteleri öneren çok sayıda "tarz-ı siyaset"in ortaya çıkışına sebebiyet vermişti. Müesses nizamı reform için harekete geçiren şey, kendi iç dinamiklerinin ürettiği değişim talebi ve motivasyonu değil, dış dünyada yüz yüze gelinen denklemdi. Önce özneyi/aktörü yenilgilerden kurtaracak pratik çözümler arandı. Ancak bunlar yetmedi ve tartışmalar özneyi tarif eden varoluş zeminine kadar dayandı. Yitirilen topraklarla birlikte, kimlik çadırının kazıkları da sökülmeye başlanmıştı. Biz *artık* kimdik?

Türk milliyetçiliğinin doğuşunu konu edinen metinlerin neredeyse tamamında ana hatlarına dokunduğumuz daralma benzer biçimlerde anlatılır. Gerek söz konusu döneme bizzat şahitlik eden fikir adamları, gerekse de sonradan meseleyi inceleyenler Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını temelde dış dünyadaki değişimlere uyum sağlama ihtiyacı ile açıklarlar. Süreç dışarıdan içeriye doğru ilerlemiştir. Kendi ritmine uygun işleyen toplumsal hayatın doğal dinamikleriyle varlık kazanmış bir değişmenin ürünü değildir. Türkler, kimliklerini içinden kavradıkları eski algı çerçevelerini, artık işe yaramayışı yahut manasız gelmeye başlayışı gibi gerekçelerle terk etmemişlerdir. Ziya Gökalp'in satırları, zamanın idrak biçimini aksettirmektedir: *"İslâm âleminin son ümidi olan Osmanlı Devleti'ni yüz seneden beri parçalayan manevi bir mikrop var. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın düşmanı idi ve İslâmiyet'e büyük zararlar verdi.*

---

14 Jan Nederveen Pieterse, *Globalization or Empire?*, London, Routledge, 2004, s. 74.

15 David Kenneth Fieldhouse, *Economics and Empire, 1830-1914*, London, Macmillan, 1984, s. 1

16 Eric Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth?, Demography and Politics in the Twenty-First Century*, Profile Books, 2010, s. 31.



Fakat bugün artık İslâmların lehine dönerek, yaptığı zararları gidermeye çalışıyor. Bu mikrop, milliyet fikridir."[17]

Yukarıdaki cümlelerde, geri çekilme sebebiyle "biz" idrakinde yaşanan farklılaşmanın nasıl sancıların ardından meydana geldiği açıkça anlaşılıyor. Mevcut rahatsızlığına rağmen özne, varoluşunu yeni kavramlar üzerinden kurma mecburiyetini hissetmiştir. Çünkü: "*Dünyanın şarkı da garbı da bize açıkça gösteriyor ki, bu asır milliyet asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en etkili kuvvet milliyet mefkûresidir.*"[18] Hedeflenen şey, bu kuvvete dayanılarak "pençe-i izmihlâl"den kurtulmaktı. Milliyetçilik, hayatta kalmak için gerekli toplumsal dinamizm ve enerjiyi üretecekti.

Söz konusu dönüşüm sürecini layıkıyla kavrayıp, önemli kırılma noktalarını tespit edebilmemiz için öncelikle "biz" idrâkinin Osmanlı klâsik dönemindeki temel tezahürlerine değinmemiz gerekiyor. Bilindiği gibi kimlikler, yüzyıllara yayılan tecrübelerin sırtlarına yüklediği anlam katmanlarıyla evrilerek şekillenirler. Tarihî Türk kimliği de üç ana havzanın ürünüdür. Sırasıyla, Orta Asya, Anadolu ve Balkanlar ile Ortadoğu'da geçen uzun asırlar, Türklük kavramının üzerine muhtelif çağrışımlar taşıyan mana elbiseleri giydirmiştir. Osmanlı çağında bu kıyafetlerin Türk'ün üzerinde nasıl durduğunu merak ediyorsak, içerden ve dışarıdan bize kadar ulaşabilmiş şahitliklere başvurmalıyız.

Uzun asırlar boyunca Türk kelimesini neredeyse yalnızca Avrupalıların telaffuz ettiklerini, Osmanlıların ise Türk'ten hep aşağılayıcı çağrışımlarla bahsettiklerini varsayan yaklaşımın akademik bir değeri bulunmamaktadır. Klasik çağa ait birçok eserde Türk, olumlu içeriklerle dar ya da büyük kimlik formlarını anlatmak için kullanılmıştır.[19] Örneğin Saltukname'de, dönemin büyük kimliğe dönüşmüş Türklük algısını gösteren çarpıcı örnekler bulunmaktadır. Sarı Saltuk, İstanbul Tekfuru Sameriyye ile birlikte Eyyüb el Ensari'nin kabri başında konuşmaktadır. Tekfur Saltuğun kimliğini bilmez, ona Şerif diye hitap etmektedir:

> *"…Şerif tekura eyitdi (söyledi):*
>
> *- Bunı ben bilmezem. Bu ne kişidür, bana haber virüŋ, didi. Sameriyye dönüp eyitdi:*
>
> *- Bu da Türk'dür. Amma Arab, adına Arap dilince Eyyub-i Ensari dirler. Muhammed'i bu evine alıp konuklamıştır. Sonra Yorgi zamanına gelürler Türkler bu hisara üşüşürler. Bu hisarın bir deliğinden iki kişi ile gelürler, içerü girürler, andan Ayasofya'ya girür-*

---

17 Ziya Gökalp'ten aktaran Nevzat Kösoğlu, *A.g.e.*, Ötüken, 2009, s. 177.

18 Ziya Gökalp'ten aktaran Nevzat Kösoğlu, *A.g.e.*, Ötüken, 2009, s. 174.

19 Bu konuyla ilgili önemli bir çalışma için bkz. Hakan Erdem, "Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı", Dünyadaki Türk İmgesi içinde, ed. Özlem Kumrular

ler namaz kılurlar. Kafirler görüp bunları tutmak isterler, öldürmege kasd iderler, kaçarlar. En sonra bu yirde gelüp heman bunları şehid ederler. (….) Birisi zindan kulesinde yatur ve biri dahı Balat'dadur. Anlarun birinün adı Ebu Cafer, biri Ebu Said'dür didi. Şerif eyitdi:

- Bunlar Türk ola siz niçün buŋa itikad idersiniz?[20]*."*

Yukarıdaki alıntıda tezahürlerini gördüğümüz, büyük kimlik kıvamındaki Türklüğün tarihi ötekisi Batı'dır. Büyüme süreci, ötekiyle çatışma içinde yaşanmıştır. Aşıkpaşazâde'nin ifadesiyle "kafir kıran" Osmanlı'nın, "Avrupa" karşılığında kullandığı Frenk kelimesini Frengi hastalığını adlandırmak için de seçişi bu uzun mücadele döneminin refleksleriyle uyumludur. Bitmeyen kavganın yarattığı haleti ruhiyeyi anlamak için yine Türk'ün delisi Sarı Saltuk'a kulak vermemiz gerekiyor: *"İy kâfirler! Biz Allah Taala emrine muti kullarız. Siz dahi uyursız. Bize şöyle emr olunmuştur kim gün batlısında dahi sizi komayavuz ve her Türk kim anasından doğar sizünle düşmandır. Kurd koyunla nice dost olursa şöyledür."*[21]18. yüzyıla doğru, Büyük kimliğin bu duruşundan küçük sapmalar başladığında çok sert eleştiriler de yükselmiştir: *"ve bayram günü geyinüp kuşanup mihaneye varup şarap içen ve kefereyi taklid eden dinsizler ve kefere gördükçe Türkçe bilürken kefere lisanı ile söyleşen pelidler; ve kafir ile alış veriş iderken canım diyen canı çıkasılar ve kafir evine varup keferece selam verenler ve kafir gürüp selam verdükte selam alanlar."*[22]

Türk'e madalyonun diğer yüzünden, tarihi ötekisinin gözlerinden baktığımız zaman gördüklerimiz de kimliğin büyüme-daralma süreçlerine ilişkin değerlendirmelerimizle örtüşmektedir. 15. yüzyılın son çeyreğinden, 18. yüzyılın başına kadar uzanan dönemde oluşmuş literatür incelendiğinde öncelikle dikkatleri çekmesi gereken şey, Türk kelimesinin telaffuz edilme sıklığıdır.[23] Kavrama hangi anlamların yüklendiğini ise şu kitap başlıkları güzel özetliyor. *"The Mahumetane or Turkish Historie"*, Fransızca ve İtalyanca metinlerden yapılan

---

[20] Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem, *Saltık-nâme Cilt: I-II-III,* s. 299. Aktaran Serkan Şen, "Orta Asya'nın İlk Türk-İslâm Metinlerinde Kadim Gelenekten İslâmî Döneme Din Algısı: 'Türk Tanrısı'ndan 'Tanrı'nın Türkleri' ne".

[21] Hakan Erdem, "Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı", *Dünyadaki Türk İmgesi* içinde, ed. Özlem Kumrular, s. 23 (*Saltuk-nâme*, Ankara 1987, Cilt III, s.2 91-292. *Saltuk-nâme*, Ankara 1987, Cilt II s. 121).

[22] *XVIII yy. İstanbul'a Dair Risale-i Garibe* (Haz. Hayati Develi) İstanbul, 1998, s. 33, aktaran İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Lotus Yay., Ankara, 2006, s. 65.

[23] 1473 ile 1700 yılları arasında İngiliz dilinde basılı tüm eserleri kapsayan Early English Books Online'da Türk kelimesi ve türevleri taranmış, 807 kayıtta 2721 defa kullanıldığı görülmüştür. Aynı veritabanında Ottoman kelimesi ve türevlerine ise 66 kayıtta 187 defa rastlanmıştır.



tercümelerle 1600'de Londra'da basılmış bir Türk tarihi[24]. Kitabın içindekiler kısmında, Türklerin kökenleri ve yazarın ifadesiyle "Muhammed'in batıl mezhebinden doğan dört imparatorluklarının tarihi" beraber yer alıyor. Başlıktaki "or/veya" bağlacı, Türklük ve Muhammedîlik olarak isimlendirdikleri Müslümanlık arasında nasıl bir özdeşlik ilişkisi kurulduğunu gösteriyor. Basım tarihi 1519 olan bir başka metin, "Kuran adlı Türk kanunu"ndan bahsediyor.[25] *"The Life and Death of Mahumed/Muhammed'in Hayatı ve Ölümü"* Türklüğün tarihî çağrışımlarını göstermesi bakımından başka bir ilginç örnek. 1679'da Londra'da yayımlanan kitabın alt başlığında Hz. Peygamber'e (S.A.V.) yakıştırılan ünvan şöyle: *"The Author of the Turkish Religion/Türk Dininin Müellifi"*[26] II. Viyana kuşatmasını takiben yazılan Alman halk şarkılarında ise Hz. Muhammed'e Türk'ün Tanrısı denilmektedir.[27]

XVI. yüzyılda Avrupalıların, "Ten renkleri itibariyle Arapların Türklerden ayırt edilmesinde hiçbir zorluk olmamasına rağmen, insanının "turbante" (sarık) ve "cimitarra" (Arap kılıcı) taşıyan her insanı "Türk" olarak adlandırdığı görülür. "Türk"ün "Müslüman"la aynı anlamda kullanılmasının en bariz örneği neredeyse her Batı dilinde bulunan "Türk olmak" ifadesidir."[28]

Söz konusu dönemi inceleyen Miguel Angel de Bunes benzer görüşleri dile getirmektedir. Diğer Avrupalılar gibi İspanyollar da, XVI. ve XVII. yüzyılda Osmanlı padişahının tebaası olan tüm Müslümanlar için "Türk" terimini kullanmışlardır. Tlemsen ve Cezayir'deki Müslümanların bile tamamen Türk kabul edilmeleri, "Türklüğün" antropolojik değil siyasi bir kavram şeklinde algılandığına işaret eden bir başka önemli göstergedir. Ayrıca, Venediklilerin Ulahlar, Arnavutlar ve Türkleri ayırt edemeyişlerini de unutmamalıyız.[29]

Meseleye aynı pencereden yaklaşan İngilizler, 17. yüzyıla ait metinlerde Türk'ü değindiğimiz parametreler etrafında tanımlarken "öteki"sini de ihmal etmezler. Örneğin, William Seaman'in 1652'de neşredilen "Tacü't-Tevarih" tercümesine yazdığı giriş, bu bakımdan değerlidir. Daha sonra İncil'i Türkçeye aktaracak olan Seaman, Osmanlı topraklarında misyonerlik faaliyetine girişmeye

---

24 Ralph Carr of the Middle Temple, *The Mahumetane or Turkish Historie*, London, Thomas Este, 1600.

25 *Here Begynneth a Lytell Treatyse of the Turkes Lawe Called Alcaron*, London : In fletestrete in the sygne of the Sonne by me Wynkyn de worde, 1519.

26 Lancelot Addison, *The life and Death of Mahumed, the Author of the Turkish Religion*, London: Printed for William Crooke, 1679.

27 Leyla Coşan, "Viyana Kuşatmalarını Anlatan İki Alman Halk Şarkısı Örneğinde Türk İmajı", *Türk Kültürünü İncelemeleri Dergisi, The Journal of Turkish Cultural Studies*, No. 14, s. 168.

28 Özlem Kumrular, *Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*, Doğan Kitap, 2008, s. 52.

29 Özlem Kumrular, *A.g.e.*, s. 51.

niyetlenmiş bir grubun üyesidir. Kendisini, *"The Reign of Sultan Orchan, Second King of the Turks"*[30] başlığı ile Hoca Saadettin Efendi'den çeviri yapmaya motive eden şey de, rakibi anlama ihtiyacıdır. Seaman, Avrupalı okuyucunun kitapta hikâye edilen tarihi hadiselere vakıf olabilmesi için önce Türk'ün varoluşunu ve dünyayı algılayış, etrafındaki olayları yorumlayış biçimini kavraması gerektiğini düşünmüştür. Bunun için de, Hoca Sadettin Efendi'nin eserinde sık sık geçen bazı terimleri tanıtır."İslâm" ve "kâfir" kelimelerinin muhtelif varyantları, Türk'ün kendisini ve hasmını tarif ettiği kavramlar olarak Batılı okuyucuya takdim edilir. Seaman tarafından tercüme metne eklenmiş notlar, kendilik-ötekilik ilişkisini vurgulayan bu kavram çiftlerinin altını sürekli çizer. Yan yana konulduklarında beyaz ve siyah renklerin birbirlerini daha net göstermeleri gibi, Türklük de ötekisi ile anlam kazanmaktadır.

Seaman'in bize hatırlattığı pencereden bakmaya devam edersek, Islahat Fermanı'nın ardından "gavur" kelimesi ve benzerlerinin yasaklanmasını, hakaret ifadeleri hakkındaki basit bir düzenlemeden ibaret göremeyiz. Tam tersine bu değişmeyi, Türklük kavramının ötekisi üzerinden yerleştiği ontolojik zeminde gelecekte ciddi sonuçlar doğuracak kaymanın merhalelerinden biri kabul etmemiz gerekiyor. Nitekim çekiliş dönemlerine özgü yukarıda özetlediğimiz yaklaşımlardan ikincisi 20. yüzyılın başlarında hâkimiyetini ilan ettiğinde, Türk'ten tarihî ötekisini yeni ülküsünün adresi yapması açıkça istenmiştir. Yeni Türk'ün ötekisi olarak da kendi geçmişi ve temel kimlik kodlarının önemli unsurları seçilmiştir. Çalışmamızın odak noktası bakımından söz konusu tavrın anlamı, çekilirken geride bıraktığımız fizikî ve zihnî dünya ile aradaki bağların koparılmasıdır.

Çok sayıda faktörün rol oynadığı bu dönüşümde yenildiğimiz dünyanın gazabından duyulan endişe de önemli paya sahipti. 19. yüzyıl boyunca Doğu Meselesi hakkında üretilen külliyatın yansıttığı zihniyet, bizi bu kaygıların hiç de temelsiz olmadığına ikna etmek için yeterlidir. Batılı üst düzey devlet yöneticilerine ait günümüze ulaşmış birçok metinde, Türklerle kurulacak asimilasyonu hedeflemeyen her türlü "medenileştirici" ilişkiye karşı çıkıldığı görülmektedir.[31]

---

30 Hoca Sadeddin Efendi, *The Reign Of Sultan Orchan, Second King Of The Turks*, *Translated Out Of Hojah Effendi, An Eminent Turkish Historian,* Çev.William Seaman, London, T.R & E.M., 1652.

31 Fransa'da Dışişleri Bakanlığı da yapan Chateaubriand'ın satırları bu duruma güzel bir örnek teşkil ediyor: "Türkiye'ye buharlı gemiler ve demiryolları vererek ordularını düzenlerken, bir yandan da donanmalarını nasıl işleteceğini öğretmekle onları uygarlaştırıyormuş gibi görünmemiz, uygarlığın Doğuya yayılmasıyla değil, Batının gaddarlıkla tanışmasıyla noktalanacaktır… Geleceğin İbrahimleri bizleri Charles Martel dönemine geri götürebilirler… Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, insanlık soyu için olsa olsa bir kazançtır... Siyasal toplumun ahlaki değerlerinin tüm unsurları Hıristiyanlığın köklerindedir; toplumsal yıkımın tüm tohumları ise İslâm dininde. Şimdiki sultanın uygarlık yönünde adımlar attığı söyleniyor: Bunun



Batı'da Abbot Michon gibi medenileştirmenin/asimilasyonun çok zor, hatta imkânsız olduğunu düşünenler, tezlerini desteklemek için büyük kimlik kıvamındaki Türklüğün gücünü gösterirler: "Yabancı ülkelerden, Londra, Paris ve Viyana'dan ülkelerine dönen Jön Türkler zerafet kazanmışlardır; artık babuç [mes] giymezler ve son derece akıcı bir biçimde İngilizce, Fransızca ya da Almanca konuşabilirler; şarap içer, ramazanda sigara tüttürürler, kötü birer vatandaş olmuşlardır ve inançlarını kaybetmişlerdir... Onlara gâvur denir ve toplumdan dışlanırlar... Ne zaman ki bu başıbozukluk kendilerine ağır gelmeye başlar, bir bakarsınız ki kendi ülkelerinin alışkanlıklarına dönmüşler; yanlarında taşıdıkları sahte Avrupa yaldızı gitgide dökülür ve bir kez daha bu defa her zamankinden daha koyu bir Türk olurlar ve Avrupalı fikirlere genellikle ötekilerden daha düşmanca yaklaşırlar..."[32]

Galip özneyi bu durumun değişeceğine ikna etmeden hayat hakkı kazanılamayacağı kanaatini taşıyanlar, geri çekilme dönemlerine dair giriş kısmında kısaca dokunduğumuz ikinci yaklaşımı temsil ediyorlardı. Anadolu Ergenekonu'nu büyük ölçüde bu kadrolar inşa ettiler.

***

Ancak aksini düşünenler, diğer geri çekilme stratejisini destekleyenler elbette vardı. Bunlar, yitirilen coğrafyalara paralel bir kimlik daralmasının yaşanmasını arzu etmiyorlar, en azından gelecek için köprülerin korunmasını istiyorlardı. Gökalp'in "Türkçülerin Ümmet Programı" başlığı altında yazdıkları, bu tavrın güzel bir örneğidir. Kuruluş dönemi Türk milliyetçiliğinin en önemli ideologu şunların yapılmasını istemektedir. Arap harfleri korunmalıdır. İslâm dünyası ilim ıstılahlarını ortak yapmalıdır. Bütün İslâm dünyasında ortak bir terbiyenin (eğitim anlayışının) kurulması için kongreler toplanmalıdır. Bütün İslâm milletlerinin müftü teşkilatları arasında sürekli bir irtibat kurulmalıdır. İslâm ümmetinin timsali olan hilalin kutsiyeti korunmalıdır. Hicreti esas alan bir takvim kullanılmalıdır.[33] Nitekim 25 Mart 1912 tarihini taşıyan Türk Ocağı'nın Nizamnâme-i Esas ve Dahilîsi'nin 2. maddesi de, Türk milletini "akvâm-ı İslâmiyye'nin bir rükn-ü mühimmi" olarak tanımlar.[34]

---

nedeni de, fanatik güruhunu, Fransız dönmeler ve İngiliz ve Avusturyalı bazı subayların yardımıyla düzenli askeri eğitimden geçirmeye çalışması. Mekanik silah eğitiminden geçmek ne zamandan beridir uygarlık anlamına geliyor? Türkleri kendi bilimsel taktiklerimizden haberdar etmek, çok büyük bir hata, hatta bir suç sayılır. Eğer kasıtlı olarak toplumumuzun mezar kazıcılarını yetiştirmek niyetinde değilsek, disiplin altına alınacak olan askerlerin vaftiz edilmeleri gerekir." Alain Servantie, "Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler: Cehennem Teolojisinden Demokrasi Derslerine", *Dünyadaki Türk İmgesi*, Özlem Kumrular (Ed.), s. 60-61.

32 Alain Servantie, *A.g.e.*, s. 62.

33 Ziya Gökalp'ten aktaran Nevzat Kösoğlu, *A.g.e.*, Ötüken, 2009, s. 179.

34 Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları*, İletişimYayınları, İstanbul 1997, s. 100.

Tarihî Türklüğün yukarıda işaret ettiğimiz parametreleri hatırda tutulursa ne Gökalp'in tekliflerinde ne de Türk Ocağı'nın Türklük tasavvurunda garipsenecek hiçbir şey bulunamaz. Ayrıca buradan, Nevzat Kösoğlu'nun işaret ettiği gibi, bir başka sonuca daha rahatlıkla varmak mümkün olur. Türk milliyetçiliği hiçbir Müslüman unsuru millî kininin hedefi yaparak, yani ötekileştirerek kendini kurmamıştır. Aslında son döneme kadar, büyük sancağın gölgesinde uzun asırlar geçiren gayri müslim azınlıklarla aradaki ilişkinin temel karakteri de çatışma olmamıştır. Hatta bu unsurlar tarihî Türklüğün çerçevesini çizdiği bir kültür atmosferi içinde yeniden kalıba dökülmüşlerdir. Türk kavramının uzun tarihi boyunca kazandığı olumlu çağrışımlar ve sempati halkasından bahsedilirken bu husus da akılda tutulmalıdır.

Tüm bu sebeplerle, Osmanlı'yı dağıtan dalga gücünü yitirdikten sonra yeni bir genişleme sürecinin başlayabileceğine dair yüreklerdeki ümit ışığı en zor günlerde bile yerini zifiri karanlığa bırakmamıştır. Ancak, milli mücadele kazanılıp sınırlar çizildikten sonra çekilme dönemlerine özgü iki zihniyet arasındaki çekişme, Batıcı kampın zaferiyle sonuçlanmıştır. Etkilerini aktüel planda hâlen hissettiğimiz söz konusu tarihî kırılma, Türk demokrasisinin temel kutuplaşma eksenlerinden biri olma özelliğini yitirmiş değil.

Bu dönemde Türk kimliği, ötekisi olarak Müslümanlıkla özdeşleşmiş Osmanlı geçmişini kabul eden bir formatla yeniden tasarlanmak istenmiştir. Eski-yeni ikilemi üzerine inşa edilen kimlik kurgusunun hayat verdiği zihniyet, neredeyse her türlü gerilikten Osmanlı mirasını sorumlu tutmuş, Batı damgası taşıdığını gördüğü şeylere ise mutlak bir iyi niyetle yaklaşmıştır. Osmanlı'dan farklılaşmak temel hedeftir. Batılılaşma dahi Osmanlı'da yapıldığı gibi yapılmamalıdır. Osmanlı'nın anıldığı her cümle menfi, Osmanlı'yı niteleyen her sıfat olumsuzdur.[35] Türk Ocağı'nı merkeze alarak vereceğimiz bir-iki örneğin o yıllarda yaşanan alt-üst oluşu gözler önüne sermek bakımından yeterli olacağı kanaatindeyiz. 1926 tarihli "Türk Ocakları Mesâî Programı"nda şu satırlar yer almaktadır: "Türk milleti Şarkta Garba rağmen Garpçılığı ve Garp medeniyetini muzaffer kılmıştır. Türk milliyetperverliği Garpta vücuda gelmiş bütün fikir ihtilaflarından hasıl olmuş bir cereyandır... Dünkü medeniyetimizin izmihlâli, harsımızın ve milletimizin sebeb-i zaferi olmuştur. Uhrevî telakkiyât içinde bir cemaat halinde yaşayan halkımız, dünyevî telakkiyat içinde bir millet hayatına istihâle etmektedir. Türk Ocakları, yalnız millî tarihine dâhil olan devreleri değil, Eski Yunan ve Roma'dan başlayarak bugünkü hâkim Garp medeniyetinin menşei ve mevlidi olan bütün devirleri benimser. Türk Ocakları'nda Garp lisanıyla beraber Garp mûsikîsi de bir yer tutar."[36]

---

35 Seçil Deren van het HOF, "Türk Millî Kimliğinin Kuruluşunda Osmanlı'nın Reddi: On Beşinci Yıl Kitabı", *Çankaya University Journal of Arts and Sciences*, Sayı-7/2 Kasım 2010, s. 561.

36 Füsun Üstel, *A.g.e.*, s. 221-222.



Yukarıdaki satırlarda, tarihî Türklüğe hayat veren medeniyetimizin yıkılışını zafer kabul eden ifadeler, millî semboller ve tarihî hafızanın Batılılaşma ülküsü etrafında nasıl yeniden kurgulanmaya çalışıldığını göstermektedir. Hamdullah Suphi Bey'e kulak verelim: "Anadolu İstiklâl Mücadelesi Asya'nın bu köşesinde vatan istiklâli kadar Türk'ün garpçılık emellerini müdafaa etti. Karşımızdaki Avrupa orduları ne gariptir ki Avrupalılığın mümessili olan yepyeni, mücahit bir zümreye karşı dolayısıyla, hilafetle beraber Asyalılığı ve Şeriati müdafaa ediyordu. Biz yenilseydik, Avrupalılık mağlup olacaktı. Biz kazandık, Avrupalılar'a karşı garp fikirlerini, garp esaslarını muzaffer kıldık. Türk Ocağı desitânî Anadolu mücadelesinin bu ruhunu kendine esas tanımıştır."[37]

Gelinen yerin, çıkış noktasını teşkil eden batı sömürgeciliğinin saldırılarına cevap verebilecek "muasır bir İslâm Türklüğü" kurma idealiyle alakası kalmamıştır. Nitekim daha sonra bu dönemde yazdıkları yüzünden eleştirilecek olan Gökalp, "mefkûre ateşinin" sönüşünden yakınmaktadır. Milletvekili olarak girdiği Meclis'te fikirlerini ne kadar törpülese de yalnızdır. Örneğin, Sultanî'lere, "Farabiye" yahut "Halduniye" adının verilmesini teklif ettiği zaman buz gibi cevaplar alır. Sokrat'ın dershanesinin ismi olan "lise"de karar kılınır.[38] O yıllarda Türk Ocakları'nın basılacak kitaplar listesi de, yeni bir Türklük inşâ etme projesinin kültürel kıblesini göstermektedir: "Kandit (Volter), Jeorjikler (Virjil), Nutuklar (Çiçero), Politika (Aristo)…"[39]

***

Yeniden kimliklendirme faaliyetinin başarısı için gerekli kabul edilen şeylerden biri de, Batı'ya her güzergâhtan yaklaşırken, tarihî Türk kimliğini besleyen havzalarla araya mesafe konulmasıydı. Ancak fizikî coğrafya değişmeyeceğine göre, demirden dağların yükseleceği yer zihinler ve yürekler olacaktı. Yakınları uzak, uzakları yakın gösterebilmek için tarihsel hafızanın en baştan kurgulanması gerekiyordu. Nitekim yukarıda örneklediğimiz millî mücadeleyle ilgili pasajlar, bu yaklaşımın ürünüdürler. 20. yüzyılla gelen jeopolitik denklemlerin temas imkânlarını sınırlayışı da proje sahiplerine yardım etmiştir.

Yeni tasarıma göre, Ortadoğu ve Araplar artık geride bırakılmak istenen kötü hatıralarla dolu mazinin bir parçası olarak kodlandılar. I. Dünya Savaşı'ndaki Arap isyanının abartılı bir versiyonu, kolektif hafızanın parçası haline getirildi.

---

37 "Türk Ocakları Merkez Binası'nın Açılmasında Hamdullah Suphi Bey'in Söylediği Nutuk", Türk Ocakları Matbaası, 1930, s. 19.

38 Nevzat Kösoğlu, *A.g.e.,* s. 113.

39 Füsun Üstel, *A.g.e.*, s. 393. Türk Ocakları'nın bu dönemini ele alan çok önemli bir çalışma için ayrıca bkz. Yusuf Sarınay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken Neşriyat, 2004.

Hanioğlu'nun "Türk oryantalizmi"[40] dediği aşağılayıcı perspektif, bu psikolojik iklimde doğmuş ve günümüze kadar hatırı sayılır bir etkinliğe sahip olmuştur. Balkanlar'da yaşanan Türk soykırımının unutulmaya terk edilmesi, diğer bazı faktörlerin yanı sıra Batı'yla kurulacak ilişkilerin selameti de düşünülerek alınmış bir tavırdır. Uzak tarihine sık referans yapılan Orta Asya ise, İsmet İnönü'nün meşhur 19 Mayıs Nutku'nu takip eden tutuklamalarla birlikte demirden dağların arkasında kalmıştır.

Çok partili hayata geçişten sonra tek partili yılların Türklük tasavvuru ve bununla bağlantılı dış politika anlayışı, yüksek sesle tenkid edilmeye başlanmıştır. Zamanla eleştiriler, resmi söylemin dışında milli kimliğe dair farklı imajları ve hatta alternatif milliyetçilikleri siyaset sahnesine taşımıştır.[41] Normalleşme yönündeki diğer önemli kavşak noktası, Türk kimliğine beşiklik eden tarihi havzaların uluslararası sistemdeki dönüşümler sayesinde yeniden Türkiye ile etkileşime açılmalarıdır. Türk cumhuriyetleriyle kucaklaşma, kimliğin ilk katmanına, köklere dair hafızayı canlandırmış; Balkanlar üzerindeki demir perdenin kalkışı ise ikinci anlam elbisesini tarihin gardırobundan çıkarmıştır.

Bu gelişmelere paralel olarak Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde kat edilen merhale, Osmanlı tarihini ve komşu toplumları ötekileştiren ideolojik bakışa zemin kaybettirmiştir. Osmanlı Devleti'nin 700. yılı münasebetiyle düzenlenen etkinlikler ve gördüğü ilgi bu bakımdan önemli bir dönüm noktasıdır. Türk siyasi hayatının son önemli askeri müdahalesi olan 28 Şubat'ın üzerinden henüz iki sene geçmeden gerçekleştirilen bu organizasyonlar demeti, normalleşme sürecini besleyen sosyolojik dinamiklerin 21. yüzyılın eşiğinde eriştikleri kudreti gözler önüne sermiştir. Irak'ın işgalinin tetiklediği olaylar zinciri, tarihi Türk kimliğini besleyen son havzayla da yeniden güçlü köprülerin inşâsına zemin hazırlamıştır. Takip eden dönemin siyasi hadiseleri ise, psikolojik ve fiilî engellerin bertaraf edilmesinin nasıl pratik sonuçlar doğurabileceğini ortaya koymuştur.

***

Demirden dağların birer birer eriyişi, Ergenekon'a çekildiğimiz dönemdeki güçler dengesini yeniden kontrol etmemiz gerektiğini ihtar ediyor. Tekrarlaya-

---

40 M. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı yapamadı ama biz başardık: Türk oryantalizmi", *Sabah*, 27.02.2011.

41 Türk milliyetçiliğinin 1960'ların sonlarında bağımsız bir siyasi parti halinde örgütlenirken parti amblemi olarak İmparatorluk dönemine ait bir sembolü seçmesi bu açıdan anlamlıdır. Söz konusu dönemde Kemalist kimlik tasarımını eleştiren muhalif milliyetçilerin Ortadoğu hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Ziya Nur, "İki Asırdır İlerleme Maksadı İle Tuttuğumuz Yol Hakkında", *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi* içinde, İstanbul, İrfan Yayınevi, 2000, s. 32-50, Erol Güngör, "Ortadoğu ve Türkiye", *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* içinde, İstanbul, Ötüken, 1995, s. 261-266. - Erol Güngör, "Türkiye'den Ortadoğu'ya Bakış", *A.g.e.*, s. 267-272.



lım; tarihî Türklüğün dönüştüğü uzun sürecin temel motivasyon kaynağı, Batı'nın mutlak üstünlüğüne dayalı ardışık tarihsel konjonktürlere yayılan elverişsiz jeopolitik denklemlerdi. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde zirve noktasına ulaşan bu trendin yönü, "çevre"deki dekolonizasyonu takip eden sanayileşme çabalarıyla birlikte tersine dönmeye başladı. Küreselleşme döneminde üretimin coğrafi mekânlarında yaşanan değişim de söz konusu eğilimi hızlandırdı. 21. yüzyılın ilk çeyreğine girdiğimizde, 2005 yılı itibariyle Batı dışı dünyada yükselen ekonomilerin satın alma gücü paritesine göre dünya üretimi içindeki payları % 50'nin üzerine çıkmıştı. 2006 yılında küresel gayrı safi hasıla artışının yarıdan fazlasını sağlayanlar da aynı ülkeler oldu.[42]

2008'den itibaren şiddetle hissedilmeye başlanan ekonomik kriz, dengelerin alt-üst oluş sürecini tahminlerin ötesinde bir sürate ulaştırdı. 2009 yılında ABD ekonomisi % 3.5, Euro Bölgesi % 4.2 küçüldü, ama örneğin Çin ekonomisi % 9.5 büyüdü. Çin bir yıl sonra ise, bu oranı % 10,5'e taşıdı. Dünyanın en büyük 150 bankasının hesaplarına göre, gelişmekte olan ülkeler, gelişmiş ülke bankalarının kredilerinden 2 trilyon $ daha fazla mevduat kaynağına sahipler. Üstelik dünya kamu borcunun da yalnızca % 18'i bu ülkelere ait. IMF verilerine göre 1990 yılında dünya tüketiminin nominal rakamlarla % 20'sini gerçekleştiren gelişmekte olan ülkelerin 2011 yılı sonunda bu oranı % 40'a, 2018'de ise % 50'ye çekecekleri hesap ediliyor.[43] Yine IMF'nin tahminlerine göre, 2016'da ABD dünyanın en büyük ekonomisi olma sıfatını Batı dışı bir güce, Çin'e devredecek.[44]

Adım attığımız geleceğin demografik dinamikleri de ekonomik trendlerle paralel bir güzergâhta ilerliyor. Batı'nın dünya nüfusu içindeki payı % 17'ye inmiş durumda. 2050 tahminleri bu oranın % 10'a düşeceğini söylüyor.[45] Üstelik nüfus bilimciler, söz konusu demografik dönüşümün maddî kısıtlardan çok, değerlerden kaynaklandığını söylüyorlar.[46] Bir bütün halinde ele alındığında 21. yüzyılın dünyasının gittikçe dindarlaşacağı öngörülüyor.[47] Dünya Değerler

---

42 The Economist, "Coming of Age", *The Economist*, Vol. 378, Issue 8461, 1/21/2006, (Erişim) http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=19491983&site=ehost-live, 17 Ekim 2006.

43 Saruhan Özel, "Dünya artık sadece ABD ve Avrupa değil...", *Zaman*, 24.08.2011.

44 The International Monetary Fund, *World Economic Outlook Database* (April 2011), http://www.imf.org/external/datamapper/index.php.

45 Eric Kaufmann, *A.g.e.*, s. 31.

46 Örnek olarak bkz. Ron J. Lesthaeghe ve Johan Surkyn, "When History Moves on: the Foundations and Diffusion of a Second Demographic Transition.", *Seminar on Ideational Perspectives on International Family Change*, Population Studies Center, Institute for Social Research (ISR), University of Michigan, Ann Arbor MI, June 2004.

47 Bu tezi savunan literatüre örnek olarak bkz. Pippa Norris ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 23.

Araştırması kapsamında 2005 ve 2008 yılları arasında 57 ülkede yapılan çalışmaların sonuçları, iki önemli bulguyu ortaya koyuyor. Milli kimlikle gurur duyanlar ile dinin önemli olduğunu düşünenlerin oranları % 90'lara ulaşıyor. Ayrıca veriler, her iki kategori arasında yüksek düzeyde korelasyonun bulunduğunu gösteriyor.[48]

Uzun bir tarihsel çevrimde hayati eşiklerin aşıldığına işaret eden bu rakamlardan başka birçok parametre de dünya düzeninin temel mimarisinin çok ciddi bir dönüşüm sürecinden geçtiğini gösteriyor. Hararetli küreselleşme tartışmalarına sahne olan 1990'lar boyunca ekonomik zenginlik ve iktidarı merkez ülkelerde daha fazla toplayan eğilimlerin doğrultularında büyük değişimler yaşanıyor. Uluslararası sistem, güç dağılımı bakımından gittikçe çok merkezli hale gelirken, finanstan savunmaya kadar uzanan birçok önemli alanda küresel kurumların işlevlerini üstlenen bölgesel yapılanmalar ortaya çıkıyor.

Dünya sisteminin maddi dengelerini alt üst eden bu dinamiğin bir başka önemli özelliği yaşananlara sanayi devrimi sonrası dönemde benzeri bulunmayan bir mahiyet kazandırıyor. Geleceğin yeni büyük güçleri olan millet-imparatorluklar[49] Batı dışı coğrafyalardan doğuyor ve etraflarında yalnızca ekonomik bir çekim merkezi inşa etmekle yetinmiyorlar. Bu "yeni bölgecilik", sadece sosyo-ekonomik işbirliğine yönelik inisiyatiflerle sınırlı değil. Aynı zamanda bölgesel güç merkezlerinin, çok taraflı kurumlara ait fonksiyonlarla birlikte kültürel, ideolojik, siyasi ve askeri diğer alanlara yayılan egemenlik iddialarını da içeriyor. "Şarkta ve garpta", millet-imparatorluk projelerinin çekirdeğinde yer alan ulus devletler, kimliklerini mümkün olan en geniş çağrışımları uyandıracak, en fazla sayıda insanı kuşatacak şekilde yeniden tanımlıyorlar. Medeniyet vurgusunun yükselişi bu dinamikle de ilişkili. Rus Avrasyacılığının yorumları, Çin'de ve Latin Amerika'da yaşanan kimlik tartışmaları bahsettiğimiz konu bakımından önemli örnekler. Gelecek asır, millet-imparatorlukların asrı olacakmış gibi gözüküyor. Nitekim aramızdaki demirden dağları erittiğimiz bölgelere Türkiye'den baktığımızda benzer manzaralarla karşılaşmıyor muyuz? Peki, acaba biz, bir genişleme evresine hazır mıyız?

***

[48] Dünya değerler araştırmasının verilerine şu adresten ulaşılabilir: http://www.worldvaluessurvey.org/index_html.

[49] Dünya düzeninin yeni ontolojisine karakterini veren başat aktörleri tarif için kullandığımız millet-imparatorluklar terimi, gücün ya ABD, Çin ve Rusya gibi büyük bir ulus devlet ya da Avrupa, Latin Amerika ve Güneydoğu Asya'da görüldüğü üzere çok devletli örgütlenme çabaları ekseninde yeniden bölgeselleşmesini ifade etmektedir. Konuyla ilgili etraflı bir tartışma için bkz. Mehmet Akif Okur, "Millet İmparatorluklar Çağı'nın Eşiğinde: Genişleyen Dünyada Küresel Kapitalizmin Yeni Mimarisine Doğru", *Küreselleşmeden Postküreselleşmeye, Değişim Sürecindeki Dünya Düzeni ve Türkiye* içinde, Murat Saraçlı (ed.), Lotus Yayınevi, Ankara, 2008, s. 11-67.



Yazıyı, bu aşamadaki en önemli hazırlığın zihnî düzeyde gerçekleşmesi gerektiğine işaret eden bazı kıyaslama ve değerlendirmelerle tamamlayacağım. Geçen yüzyılın başında kurulan dengelerin bozulduğu, yeni bir tarihsel konjonktür ve jeopolitik denklem bekliyor bizi. Aradan geçen zamanda hayli büyük dönüşümler yaşadık. İçine girdiğimiz "Yeni Çağ"ın talepleri ise dünkülerden farklı. Diğer tüm parametreler tartışmaya açık olsa da, şu noktanın şüphe götürmediğini kabul etmeliyiz. Batının üstünlüğünü gerekçe göstererek tarihî Türk kimliği ve bileşenlerine yöneltilen eleştiriler, maddî dayanaklarını yitirdi. Bu durum, Batı'nın yükselişiyle gölgede kalan tüm kadim medeniyet havzaları için geçerli. Maddi güç dengelerindeki değişim, Batı dışı dünyadan yükselen öznelerin/aktörlerin kendilerine olan güvenlerini arttırıyor. Geçmişin yaralarını sarar ve geleceğe hangi kimlikle yöneleceklerine karar verirken Batılı öznenin önerdiklerinden farklılaşan özgün arayışlara girmek hususunda daha cesurlar. Geleceği kuracak bilgi ve vizyonu ithal etmek istemiyorlar.

Zhang Weiwei'nin çalışmaları bu durumun güzel bir örneği. Weiwei, hem Çin devleti hem de Batılıların önem verdikleri, iki medeniyeti karşı karşıya getiren mukayeseli tartışmalarda Fukuyama'nın karşısına çıkartılan prestijli bir akademisyen. Weiwei, Batı'da icat edilen sosyal bilimlerle hakikat arasında çok sorunlu bir ilişki olduğunu söylüyor. Dayandığı matematik modeller sebebiyle ekonomiyi biraz kenarda bırakıyor, ancak siyaset bilimi ve sosyolojiyi yerden yere vuruyor.[50] Eleştirisinin asıl sebebi, hızla dünyanın bir numaralı ekonomisi olma yolunda ilerleyen ülkesinin yüzleşeceği temel sorunları çözebilecek özgün çabalara meşruiyet alanı açmak. Nitekim son kitabıyla Çin'e etnik problemlerini aşabilmesi için kavramsal bir dayanak sunuyor.[51] O'na göre Çin, bir ulus-devlet değil, medeniyet devleti. Aynı medeniyetin mensuplarını tek çatı altında toplayan bir devlet. Medeniyet devletinin, ulus devletten kuşatıcı olduğu için farklılıkları daha fazla tolere edebileceğini savunuyor. Çünkü bu ölçekten etnik çeşitlilikler, rahatsız edici gözükmüyorlar. Çin'in arkasını dayadığı maddi başarı hikâyesi de, Weiwei'nin tezlerine ciddiyet katıyor.

Çin'den verdiğimiz örneğe benzer bir özgünlük arayışıyla kendi gündemimize döndüğümüzde, ülkü-devlet[52] gibi üzerinde neredeyse hiç konuşulmayan kavramların resmi geçidi karşılıyor bizi. Oysa yaşadığımız sürecin doğasında yatan karmaşa ve belirsizliklerin üstesinden gelebilmek için yaratıcı tartışma zeminlerine ihtiyacımız var. Ne eskinin bütünüyle silindiği, ne de yeninin doğabildiği bir geçiş sürecini yaşıyoruz. Bir taraftan Türklüğün Ergenekon çağında sırtına yüklenen sorunlar yumağı canımızı yakmayı sürdürüyor. Diğer yandan

---

50 Francis Fukuyama ve Zhang Weiwei, "The China Model, A Dialogue between Francis Fukuyama and Zhang Weiwei, *NPQ*, Fall 2011, s. 52.

51 Zhang WeiWei, *China Wave: The Rise of a Civilizational State*, World Scientific Publishing Company, 2012.

52 Bkz. Ş. Teoman Durali, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, Dergâh Yay., 2010.

ise, tarihî Türklüğe ait hatıraların dirilişine şahit oluyoruz. Dünya ekonomisi ve politikasının evrimi karşımıza yeni rol ve fırsatlar çıkarıyor. Bunların gereklerini yerine getirdikçe temsil ettiğimiz kimlik de yeni çağrışımlar yüklenmeye devam ediyor. Tarihi hem uyandırıyor hem de yapıyoruz. Korkularımız yakamızdan çekiştirirken bile, umutlanmak için çok sebebimiz var.

Son olarak şu noktanın altını çizmek gerekiyor. Genişleme, teknik detaylarına burada yer veremediğimiz köklü yapısal sebepleri olan bir süreç. Yalnızca klasik devletlerarası ilişkileri değil, sivil toplum düzeyindeki etkileşimleri de kapsıyor. Özneleşmiş bir toplumun/milletin dışarıya taşan her türlü enerjisinden bahsediyoruz. Şüphesiz, kısa vadede karşımızda duran dış politika gündeminin incelediğimiz dinamikle bağlantısı var. Ancak biz genişleme ile daha derin bir tarihsel hareketliliği kastediyoruz. Önümüzdeki yıllarda Türkiye'mizi bu hareketin hızı ve doğrultusuna dair farklı vizyonlara sahip kesimler arasındaki tartışmalar bekliyor.

KAYNAKLAR

"Türk Ocakları Merkez Binası'nın Açılmasında Hamdullah Suphi Bey'in Söylediği Nutuk", Türk Ocakları Matbaası, 1930.

ADDISON, Lancelot, *The life and Death of Mahumed, the Author of the Turkish Religion*, London: Printed for William Crooke, 1679.

AKSUN, Ziya Nur, "İki Asırdır İlerleme Maksadı İle Tuttuğumuz Yol Hakkında", *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi*, İstanbul, İrfan Yayınevi, 2000, s. 32-50.

BARTHOLD, Vasilij Vladimiroviç, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (ed. Kâzım Yaşar Kopraman, İsmail Aka), AKDTYK Türk Tarih Kurumu, 2006.

BAŞER, Sait, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna,* İstanbul: Seyran Kitapevi, 1995.

BRADLEY, Ian C., *Believing in Britain: The Spiritual Identity of 'Britishness'*, I.B.Tauris, 2006.

COŞAN, Leyla, "Viyana Kuşatmalarını Anlatan İki Alman Halk Şarkısı Örneğinde Türk İmajı", *Türk Kültürünü İncelemeleri Dergisi, The Journal of Turkish Cultural Studies*, No. 14.

DURALİ, Ş. Teoman, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, Dergâh Yayınları, 2010.

ERGİN, Muharrem (Yay. Haz.), *Oğuz Kağan Destanı*, Hülbe Yayınları, 1988.

ERGİN, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1995.

FİELDHOUSE, David Kenneth, *Economics and Empire, 1830-1914*, London, Macmillan, 1984.

FUKUYAMA, Francis ve Zhang WEIWEI, "The China Model, A Dialogue between Francis Fukuyama and Zhang Weiwei, *NPQ*, Fall 2011.

GUMİLEV, Lev Nikolayeviç, *Eski Türkler*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2002.



GÜNGÖR, Erol, *Türk Kültürü Ve Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken, 1995.

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Osmanlı yapamadı ama biz başardık: Türk oryantalizmi", *Sabah*, 27.02.2011.

HOCA SADEDDİN EFENDİ, *The Reign of Sultan Orchan, Second King o the Turks*, *Translated out of Hojah Effendi, An Eminent Turkish Historian,* Çev.William Seaman, London: T.R & E.M., 1652.

KAFKASYALI, Muhammet Savaş, *Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

KARATAY, Osman, *İran ile Turan, Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu*, Ankara, Karam, 2003.

KAUFMANN, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth?, Demography and Politics in the Twenty-First Century*, Profile Books, 2010.

KÖSOĞLU, Nevzat, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, Ötüken, 2009.

KUMRULAR, Özlem, *Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*, Doğan Kitap, 2008.

Lesthaeghe, Ron J. ve Johan SURKYN, "When History Moves on: the Foundations and Diffusion of a Second Demographic Transition.", *Seminar on Ideational Perspectives on International Family Change*, Population Studies Center, Institute for Social Research (ISR), University of Michigan, Ann Arbor MI, June 2004.

NORRIS Pippa ve Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

OKUR, Mehmet Akif, "Millet İmparatorluklar Çağı'nın Eşiğinde: Genişleyen Dünyada Küresel Kapitalizmin Yeni Mimarisine Doğru", *Küreselleşmeden Postküreselleşmeye, Değişim Sürecindeki Dünya Düzeni ve Türkiye* içinde, Murat Saraçlı (ed.), Lotus Yayınevi, Ankara, 2008, s. 11-67.

OKUR, Mehmet Akif, *Yeni Çağın Eşiğinden Avrasya'nın Kalbine Bakmak, Tarihten Günümüze Orta Asya'nın Jeopolitiği Üzerine Düşünceler,* Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2011.

ÖZEL, Saruhan, "Dünya artık sadece ABD ve Avrupa değil...", *Zaman*, 24.08.2011.

PİETERSE, Jan Nederveen, *Globalization or Empire?*, London, Routledge, 2004.

Ralph Carr of the Middle Temple, *The Mahumetane or Turkish Historie*, London:Thomas Este, 1600.

RUSH, Anne Spry, *Bonds of Empire, West Indians and Britishness from Victoria to Decolonization*, Oxford University Press, 2011.

Saltuk-nâme, Ankara 1987, Cilt III.

SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken Neşriyat, 2004.

VAN HET HOF, Seçil Deren, "Türk Millî Kimliğinin Kuruluşunda Osmanlı'nın Reddi: On Beşinci Yıl Kitabı", *Çankaya University Journal of Arts and Sciences*, Sayı-7/2, Kasım 2010.

SERVANTIE, Alain, "Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler: Cehennem Teolojisinden Demokrasi Derslerine", *Dünyadaki Türk İmgesi*, Özlem Kumrular (Ed.).

ŞİRİN, İbrahim, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Lotus, 2006.

The Economist, "Coming of Age", *The Economist*, Vol. 378, Issue 8461.

The International Monetary Fund, *World Economic Outlook Database* (April 2011), http://www.imf.org/external/datamapper/index.php

ÜSTEL, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

WARD, Paul, *Britishness since 1870*, Routledge, 2004.

WEIWEI, Zhang, *China Wave: The Rise of a Civilizational State*, World Scientific Publishing Company, 2012.

XVIII yy. İstanbul'a Dair Risale-i Garibe, Haz. Hayati Develi, İstanbul, 1998.



On the Track of Great Identity: Calls for Expansion, Ergenekons and Turkishness

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Akif Okur

ABSTRACT

In this study, the historical adventure of Turkishness, as a high identity, its retreat and expansion periods are analysed. Each of the phases in question had unique characteristics which deeply affected the subject. In the development period, the subject/actor penetrated into new geographies. Simultaneously, the groups which thought differently about how and in which direction the expansion should have been and how relationships to be established with foreigners should have been, struggled to direct to efforts made by the subject. They wanted to change but did not want to be changed. As for the centre of the other side, the subject was occupied with the approaches which put the subject in a position which was exposed to interaction with "what it had conquered". Their purpose was to make at least a part of the people living on the lands which were conquered, belong to the identity of the subject. The

community in question's aiming the same targets and ideals with the subject would lead them to join "us" in time. If the unification had been realised, it would have determined the enemies of the common identity as common enemies and determine its friends as common friends.

This umbrella of identity which was held by the subject over wide masses was removed it in parallel with retreating. In other words, retreat does not only replacing the conquered places but also caused the common identity to lose its comprehensiveness because of the change and contract in the components of "we" feeling. Fear was a dominant psychology caused by retreat because of heavy defeats. The subject who worried that it would go out of existence, first of all, looked for a shelter for himself. In the next phase, there were two rival approaches. First, which we can give an example by referring to Orkhun Inscriptions, looked for getting stronger without losing his nature as a subject. Those who have the perspective in question in psychological level give importance to protection of basic identity values and memorise of enlargement period because they believed that the future they miss would one day come into being. As experienced in "Ergenekon Epic of Ötüken", they restricted their radius of action until they had a more advantageous position but they did not deny themselves.

The other approach we see in "Ergenekon in Anatolia" was the consequence of mood that caused the subject to almost give up his own existence. It is believed that the motivation and memories of enlargement period trigged new adventures and led to the way to ontological annihilation. The anxiety threshold was so high that joining the victorious subject was defended as the only way to get rid of the threat. Objectivisation which meant melting in identity imagination of another subject was a reidentification process in which the targets and ideals of the enlargement period were otherised. As the definition of friends and enemies as well as image of enmity changed, high differences came into being with the communities that were brought together in the same "home" by the historical identity of developing period which gained rich associations.

The discussed handled in the article focuses on such kind of potential of change for the sense of belonging that emerge in the form of identities. Assumption that there are strong connections between the enlargement/contraction in the "we" perception and deep-rooted and long- lasting political/ cultural transformations is analysed through two big historical experiences which came into being in two important geographies, one in Turkistan and other in Anatolia. In this context, attention should be drawing to the point that Turkishness was defined in combination with political belonging rather than fixed characteristics since ever the first phases of the history, and to the enlargement- contraction processes of the collective identity.



Then, Anatolia is handled. The fact that Turkishness became a very high identity again in this geography and "Anatolian Ergenekon" are explained. During the expansion which was represented by Ottoman Empire, the power that represented "the other" against the Turkish identity in the course of history was West and enlargement process continued in conflict with the "other". As for the "other" for new Turks, their own past and the important elements of the original codes of identity were selected. The natural consequence of this stance was the rapture of physical and mental relations with those who were left behind after the retreat. No matter in which route they approached the West, they had distance to basins which fed the historical Turkish identity. However, as the physical geography did not change, the distant places were shown as close and close places were shown as distant because of the pre-designation of the history.

That the historical basins which became cradle for the Turkish identity were open to relationship with Turkey as a result of the transformation in the international system were the most important point on the way to normalisation. Embracing with Turkish republics revived the memory about the first layer, the root, of the identity. The fact that the iron curtain covering Balkans was destroyed led was taking second dress of meaning from the wardrobe of history. Our turning to Middle-East at the beginning of 2000 completed this view.

The change in the global political economic balance indicates that the conditions during the time of retreat have disappeared. The main motive for the long historical process in which Turkishness transformed was the inappropriate geopolitical equation throughout the successive historical conjuncture based on the absolute domination of the West. This trend which reached summit in the first quarter of the 20th century reversed thanks to the industrialisation efforts which followed the decolonisation in the "environment". The change in the production in the geographic areas in the globalisation period also speeded up the said trend. During 1990s, when lively discussions were made, big changes came into being in the dynamics especially in the countries which had economic richness and domination. While the international system became more polycentric in terms of power distribution, regional structures undertaking the functions of the global organisations in many important areas from finance to defence came into being.

"Neo-Regionalism" which led by the said condition was not restricted to only socio-economic cooperation. It also included regional power centres' domination in cultural, ideological political and military areas as well as the functions of multi-sided institutions. In the conclusion part of the article, the historical transformation which was accompanied by the mentioned new dynamics is handled, and attention is drawn to some potential opportunities it has created for Turkey.



По Следам Великой Самоидентификации: Эпоха Великого Переселения, Эргенекон и Тюркстbo

Доцент Доктор Окур Мехмет Акиф

РЕЗЮМЕ

В данной работе рассматриваются этапы исторического пути тюрков, как личности, их отступление и последующие расширение. Каждый из этих этапов обладает присущими только ему особенностями, глубоко повлиявшими на предмет исследования. В период расширения субъект/актер делает новые шаги в сторону того или иного региона. Группы, в режиме реального времени по-разному думающие о том как и в каком направлении будет происходить это расширение и какие отношения возникнут в результате, для того, чтобы дать направление представителям субъекта вступают в конфликт и противоборство. На одном конце спектра занимают место стратегии, которые разделены на внешние и внутренние. Когда происходит поворот наружу, то ставится цель изолировать внутреннее от воздействия происходящего процесса. Изменение желает не только изменять. Центр другой стороны оккупировали подходы,



создающие открытый фундамент для взаимодействия субъекта и его «победителей». Цель всего этого – идентифицировать субъекта, хотя бы частично, по отношению к народам, которые встречаются на пути расширения. Направленность указанных обществ к совместным с субъектом целям и идеалам со временем порождает результат – «присоединение к нам». Если объединение случается, то явно определяется кто враг, а кто друг этой объединившейся, идентифицировавшей себя личности.

Эта идентифицировавшая себя общность, объеденившая крупные массы субъекта собирается параллельно процессу отступления. То есть отступление – это не только смена власти в территориальном плане, по причине сужения того или иного объединения, созданного на фундаменте «мы», оно открывает дорогу для потери этой коллективной идентификации. Психология отступающих, потерпевших тяжелое поражение, страшна. Субъект, охваченный страхом за то, что его личность будет вычеркнута из истории, начинает искать прибежище. Следующая фаза – определение противоборствующих сторон. Первое, что мы узнаем из записей на Орхон-Енисейских памятниках – это то, что субъект пошел по пути усиления без потери своей личности. На психологическом уровне обладатели указанной перспективы придавали важное значение своим основным личностным ценностям и оберегали память о периоде расширения, предполагая, что в один прекрасный день они поднимутся с новой силой. Отношения с внешним миром благоразумны и осторожны. Как указано в эпопее «Отукен Эргенекон», сфера деятельности несколько ограничена до момента наступления более благоприятных обстоятельств, причем ограничена настолько, чтоб только «не потерять себя».

Исследуя «Анатолийский Эргенекон» перед нами предстает другой подход – создание такого духовного состояния, когда субъект вынужден действовать отчаянно, чтобы окончательно не потреять свою личность. В период расширения субъект начинает верить, что мотивация и память ищет новые пути, ведущие к онтологическому исчезновению из-за нового переселения. В этот момент страх вырастает настолько сильно, что присоединение к субъекту-победителю становится единственным путем, нейтрализующим опасность. Превращение в субъект другого объекта в период расширения представляет собой процесс его новой идентификации, основанной целях и идеалах других. Понятия друг-враг и изменение отношений к тем или иным субъектам в период расширения завоевывает коннотацию, создавая пропасть между сообществами, объединенными под одной крышей и имеющих одинаковую сущность.

В статье затронута полемика, сосредоточенная на потенциале изменений такого рода чувства принадлежности, проявляющемся в виде идентификации. Между увеличением/уменьшением понятия «мы» и коренными,

долгосрочными политическим / культурными преобразованиями имеются сильные связи. Эти связи изучаются в разрезе опыта великих исторических событий, начинающихся в Туркестане и заканчивающихся в Анатолии. В рамках этого изучения в первую очередь привлекает внимание описание отношений политической причастности тюркской истории еще на первых ее этапах в процессе расширении/сужения коллективной идентификации тюрков.

Далее, отдаляясь в сторону Анатолии, тюркизм вновь идентифицировался – так появился Анатолийский Эргенекон. В расширении, представленном Османской империей, тюркизм разделился, в результате западный субъект был в конфликте с с остальными тюрками. В период отступления, согласно представленного нами подхода, во второй половине 20 века многие правительства объявили независимость, от тюрков требовалось создать новую страну. Изучалось прошлое, находились фундаментальные коды собственной идентификации, в результате были разорваны связи с физическим и духовным миром покинутых территорий. Каждый раз, приближаясь к Западу, расстояние между историческим источниками тюркской сущности и движущимся субъектом увеличивается. Однако независимо от физического пространства историческая память показывает близкое далеким, а далекое – близким.

В тюркской самоидентификации важной точкой на перекрестке исторических путей стало создание новых отношений Турции с регионами, считающимися прародителями тюркизма. Налаживание отношений с тюркскими странами, распахивающими двери для общей самоидентификации, пробудили историческую память; поднятый «железный занавес» на Балканах стал второй такой победой. Начало 21 века завершает этот настрой, в результате которого мы с новыми надеждами повернулись к среднему востоку.

Изменения в глобальной экономике и политике убрали препятствия, мешающие новому расширению. Основным мотивационным источником длительного исторического преобразования тюркизма – создать геополитический противовес неэффективной исторической конъюктуре, опирающейся на западное превосходство. В первой четверти 20 века этот тренд достиг своего апогея, когда вместе с индустриализацией пошел процесс деколонизации «окружающего мира». В период глобализации начали меняться и регионы, где сосредотачивалось производство. В 90-х годах 20 века динамика изменений в главенствующих странах начала сильно колебаться. Международная система с точки зрения сосредоточения сил стала более централизованной, поэтому чтобы защитить свои финансы, многие глобальные структуры создавали региональные системы, обеспечивающие деятельность этих структур.



Siyasal İslâm'ın Tarihçesi Üzerine

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Siyasal İslâm, İslâm'ın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslâm'ı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir. Siyasal İslâm'a göre İslâm, bütün ihtiyaçları giderebilecek, boşlukları doldurabilecek ve her meseleye cevap verecek kudrettedir. Şeriat, bireysel, toplumsal, siyasal, ulusal ve uluslararası her şeyi kuşatmıştır.

Siyasal İslâm, dini, toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli hukuka sahip bir sistem olarak görmektedir. Burada din insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. İnsanın bütün davranışları dini olup dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu durum devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinidir. Bu 'birlik', "İslâmi" devlet aracılığı ile gerçekleştirilecek, 'hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır' parolası ile özetlenir.

Bu ideolojide itikadi teori ile siyasal pratik, kozmolojik düzeyle toplumsal düzey, aynı perspektife sığdırılmış, dinin en kutsal ifadeleri nesnelleşti-

rilmiştir. Ulûhiyet kavramı 'otorite' ile bir tutulmuştur. Bu manada dinin yalnızca Allah'ın olduğu belirtilmiştir. Böylece Allah'ın otoritesinden kaynaklanmayan diğer sistemlerin reddedilmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Siyasal İslâm'a göre İslâm toplumu, Allah'ın şeriatının hâkim olduğu toplumdur. "Allah'ın şeriatı" kavramı, 'bilgi' kavramına da tüm yönleriyle şamildir.

Raşit Halifeler dönemi dikkate alınarak "hilafetin" İslâmi bir rejim olduğu fikri bazen savunulsa da siyasa, İslâm tarihinde yerleşik kurallar ve uzman fikirlere dayanan sağduyu ve deney meselesi olarak görülmüştür. İslâm hiçbir zaman siyasal ve sosyal düzenin temel göstereni olmamıştır. Hilafetin İslâmi bir sistem olarak sunulması, batı düşüncesi ve siyasi fikirleri karşısında İslâmi bir alternatif yaratma endişesinin ürünüdür.

Siyasal İslâm düşüncesinin tarihte izini sürmek, sadece yönetim üzerinden olmamalıdır. Siyasal İslâm'ın en önemli tezi olan 'İslâm her şeyi kuşatır" anlayışının geçmişteki referanslarına da bakmak gerekmektedir.

İlk fakihler tarafından, sosyal düzeni oluşturmak için belli bir disiplin sağlanmak istenmiştir. Buna rağmen fıkıh, özellikle ilk dönemde bir "aşağıdan bakış" mesabesinde kendini temellendirmiştir. Yani olguyu esas almış, gelişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevaplar vermeyi ilke edinmiştir. Bu yüzden fıkha dayalı olarak İslâm'ın kuşatıcılığı ileri sürülemez.

Fetihlerle birlikte değişik kültür ve toplumlardan meydana gelen reayayı, belli bir kültürel standardizasyon içine alma ve yerleşik bir hayat için belli davranış kalıpları oluşturma ihtiyacı söz konusu olmuştur. Bunun için "ataların sünnetine başvurma" esas alınmaya başlanmıştır. Bu durum, "Kaide teşkil eden uygulama" olarak sünnetin fıkha galip gelmesini beraberinde getirmiştir. Böylece insan hayatının büyük bölümü din içinde değerlendirilmiştir.

"Nasçı tutum denebilecek bu zihinsel iklimin teolojisinde Tanrı'nın tüm sorun ve değişimleri hesap ederek nas göndermemiş olması, O'nun tanrılığına yakıştırılmaz ve bu bilgesel bir eksiklik olarak görülür. Bu anlayışa göre vahyin nüzulüne sebep teşkil eden şartlar, bir defa nihai manada yaşanmış ve bitmiştir. Bu şartlar, nassa, ilkesel ve biçimsel olarak son şeklini vermiştir. Artık orada sadece hükümler vardır. Sonraki muhataplar, şartlar ne olursa olsun sabitleşmiş bu hükümlere muhataptırlar.

Bu zihniyetin usul anlayışına göre ise Müslümanın karşılaştığı her problemin, 'din'de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır. Eğer açık bir hüküm yoksa bile ona, 'geçmişten bir işaret aranır. Her problemi 'ahbara' (Hz. Muhammed'in ve Sahabenin sözleri) götürmek esastır. Çünkü Allah



resulünden sonra hiç kimseye 'konuşma' yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlmin kaynağı, Kitap, sünnet, icma ve âsardır.

Geleneğin bu katkısına rağmen siyasal İslâm'ın daha çok 'yeni paradigmalara' göre kendini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Sözgelimi her şeyi devlet kavramı merkezinde değerlendirme modern bir tavırdır. Modern bir ideoloji olan faşizmin siyasal anlamı şudur: 'Her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil.' Şimdi siyasal İslâm'a, 'her şey dinin içinde hiçbir şey dinin dışında değil' anlayışını verenin, bu modern otoriter zihniyet olduğunu daha kolay söyleyebiliriz.

İslâm'da siyasal İslâm gibi bir düşünce biçiminin ortaya çıkmasının en büyük kaynağı, İslâm dünyasının hâkim medeniyet konumundan, sadece birkaç yüzyıl gibi bir süre içinde dünyanın geri kalmış, iktidarsız bir bölgesi haline gelmekle sonuçlanmış dramatik düşüşünde yatmaktadır.

Osmanlı devletinin yıkılışından sonra din sık sık kimliği ve geleneği muhafaza etme, iltica ve direnme mekânı halini almıştır. Din ve siyaset, din ve dünyanın birleştirilmesi arzusu, işte bu direnmenin ve kimliği muhafaza etmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tepkisel yanıyla İslâmcılık, alternatif değişim projelerine ve toplumsal-siyasal modele sahip olduğunu ileri süren bir ideolojidir. Kapitalizm ve komünizm dışında İslâm'ın üçüncü bir yol olduğu tezi, bu iki model kadar İslâmcılığın da modernite ile bağlantısını göstermektedir.

Siyasal İslâm, İslâmi değerlere dayanarak, yeni hayat şekillerinde çözülen, anomikleşen ve tekilleşen kimliklere, kimliği, idealleştirilmiş geçmişle yeniden kurgulamak suretiyle, 'kaybolmuş cemaatlerini' vaat etme üzerine kuruludur. Bütüncül bir ideoloji olarak kendini takdim etmesinin bir nedeni de budur. Burada İslâm'ı bir cemaatin hayatına bağlamak ve onun bünyesinde yaşamaya zorlamak gibi bir durum söz konusudur. Tanrısal olanı, cemaatin hudutlarında muhafaza etmeye çalışmak, siyasal İslâm'ın belki de en bariz özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

GİRİŞ

Siyasal İslâm'ı Tanımlayabilmek

Siyasal İslâm'ı tanımlamak zordur fakat önemlidir. Çünkü zamanımızda herhangi bir dindarlık türünü "siyasal İslâm", "İslâmizm", İslâmcılık" olarak isimlendirmek yaygınlık kazanmıştır. Siyasal İslâm farklı hareketlerden, düşüncelerden ve partilerden oluşan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Fakat bu böyle diye onu tanımlayamamak, dindarlık görünümlerinin hemen hepsine bu adın verilmesi gibi bir problemi doğurmaktadır. Böylece "siyasal İslâm" kavramının ifade

ettiği gerilim, İslâm'ı ve Müslümanları bir bütün olarak kuşatmaktadır. Bu arada "siyasal İslâm" denilmesi gereken düşünce ve hareket biçimi de "buharlaşmaktadır".

Graham E. Fuller siyasal İslâm'ı, 'nitelik ve araçlar konusunda farklı tutumlar olmasına rağmen, devletin ve toplumun şekillendirilmesinde İslâm'ın yapacağı bir katkı olduğuna inanan her yöneliş' olarak ele almaktadır[1]. Böyle bir tarifin hemen hemen bütün Müslümanları bu çatı altında toplama anlamına geleceği açıktır. Çünkü şöyle veya böyle herhangi bir dine mensup insan, inancının hayatta bir katkısı olması gerektiğine de inanmış olmaktadır. Son zamanlarda Türkiye'deki İslâmcılık tartışmalarında da Müslüman ile İslâmcının aynı anlama geldiği önemli kişiler tarafından savunulmuştur. Bunlara göre de İslâm'la siyasal İslâm aynı şeydir. Hâlbuki Siyasal İslâm'ın bir 'movement', hatta bir 'sect' ve 'school' olma özelliği bulunmaktadır. Siyasal İslâm birçok bakımdan *ana bünyeden* farklılık arz eden sentetik bir mezhep hüviyetindedir.

Siyasal İslâm, İslâm'ın sosyal sahadaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik gösterdiği fikri üzerine kuruludur. Bunun için İslâm'ı, sık dokulu bir ideoloji olarak takdim etmektedir.

Siyasal İslâm, dini, kendine ait toplumsal, siyasal, ekonomik modeli bulunan, belirgin bir devlet yapısı öngörüp belli bir hukuka sahip özel bir sistem olarak telakki eden anlayışın adıdır.

Bu anlayışta din bütünüyle politize olmuş bir yapıya sahip olup insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Bundan dolayı insanın bütün davranışları dini olup kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu durum toplum hayatı için geçerli olduğu gibi devletin icraatı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinidir ve dinin içinde mütalaa edilir. Bu 'birlik', "İslâmi" devlet aracılığı ile gerçekleştirilecek olup 'hakimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır' parolası ile özetlenir.

Bu algılamada bilimsel aklın ulaştığı; hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlükler ve özü itibarıyla demokrasi gibi kavramlar, tıpkı laiklik gibi, dini ve ladini ayrımı yaptığı ve (haddini aşan) insan tarafından 'uydurulduğu' için İslâm'a inanan gerçek insana uzak kavramlardır.

Siyasal İslâm'da İslâm, özü itibariyle her şeyi açıklayan, toplumsal ve siyasal varoluşun bütün boyutlarını içeren ve hakikati yalnızca kendisinin temsil ettiği, kapalı, tekelci, tasarımcı ve kapsayıcı siyasî bir kurgudur; dini, devleti, insanları ve yaşama biçimlerini belirlemek isteyen, ideolojik bir yapıdır.

Siyasal İslâm programının özü, nihaî hedef olan totalistik siyasî eylemlerle toplumu, ideal bir şemaya göre yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanıl-

[1] Bu tür bir tarif için bkz. Graham E. Fuller, *Siyasal İslâm'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 12.

masıdır. Bu yüzden siyasetin her şeye muktedir bir doğası olduğu kabul edilir. Öyle ki bu anlayışta insan, tam bir "homo-politikus"tur.

Kısaca Siyasal İslâm, İslâm'ı, bir itikat ve inanç olmanın ötesinde sosyal, siyasal ve ekonomik bir sistem olarak algılayan anlayış biçimine tekabül etmektedir. Bu anlayışta hakikat tektir. Bu yüzden İslâm'dan başka bir aidiyet söz konusu değildir. Siyasal İslâm, kimliği tek bir aidiyete indirgeyen, hayatı, çapraz ve katlı kimliklere göre kategorilere ayırmayan monist bir beşeri inşadır[2].

1. Siyasal İslâm, İslâm Düşünce Geleneğinden Çıkar mı?

Siyasal İslâm'ın bu tarifine uygun bir gelişim çizgisi İslâm tarihi içinde bulunabilir mi? Bir başka ifade ile Siyasal İslâm, İslâm düşünce geleneği içinden çıkarılabilir mi? İslâmi gelenek bize Siyasal İslâm denilen bu tür bir düşünceyi verebilir mi?

Meseleye hilafet doktrini ile başlamak gerekmektedir. Resulullah'ın vefatından sonra Raşit halifeler dönemi bir ölçüde din ve devlet, siyaset ve şeriat, din ve dünyanın birliği fikrinin delillerinden biri olarak görülmüştür. Fakat bugün genelde ilim çevrelerinde kabul edilen görüşe göre hilafet, sahabenin Resulullahsız hayata intibaktaki çabasını temsil etmektedir. Sahabenin temelini attığı bu siyasi rejim, eski siyasi tecrübelerinden ve kültürlerinden getirdikleri değerlere göre biçimlenmiştir. Halife unvanı ya da halifelerin vazifeleri de İslâm'da yeni bir şey değildir. İslâm'ın boş bıraktığı siyasi alanı, sahabe kendi siyasi kültür düzeyine göre doldurmuştur. Bu dönemde hilafet tartışmalarında dini referanslardan çok dünyevi kaygılar, gelişmekte olan Kureyş idaresinin geleceği, düzeni koruyabilmek gibi reel politik durumlar etkili olmuştur. Sahabe bu tartışmalarda Resulullah'tan bir delil veya işaret arama yoluna gitmemiş ve Resulullah'ın bu işi Müslümanlara bıraktığı anlayışında toplanmışlardır[3].

Bunun için halifelik, dini bir kurum olmaktan ziyade Weber'in tabirlerini kullanacak olursak, "karizmatik bir otorite"nin kolektif Arap zihniyeti tarafından "rutinleştirilmesi", "sivilleştirilmesi" ve böylece "günlük rutine" geçilmesini temsil etmektedir. Bu karizma sonrası gelişmede siyasi geleneğin yeniden ortaya çıkışı, Kureyş kabilesinin hakimiyeti ile kendini göstermiştir. Arap siyasi kültüründe kabile şefi olan "şeyh", artık, bir kabileler federasyonu diyebileceğimiz siyasi organizasyonun başı olmuştur[4].

---

2 Siyasal İslâm tarifleri için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslâm*, *Dînî ve Fikrî Temelleri*, Ekev. Yay., Erzurum 2002.

3 Örnek olarak bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1986, s. 20-34.

4 Hamid Dabaşi, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 29-30.

İslâm düşünce geleneğinde hilafetle ilgili "İmamlar Kureyştendir" şeklinde Rasulullah'tan yapılan bir rivayet bazen söz konusu edilmiştir. Rivayetin iki ravisinden biri Muaviye'dir. Buradan hareketle imameti ya da hilafeti dini açıdan belli bir kabileye münhasır kılan bu rivayetin uydurma olabileceği ya da Muaviye zamanında muhalefeti susturma aracı olarak kullanıldığı son dönemde hadis ilmi verilerine dayanarak ifade edilmiştir[5].

Rivayet hakkında İslâm tarihinde farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerden biri İbn Haldun'a aittir. Ona göre "İmamlar Kureyştendir" hadisi bir gerçeği yansıtmaktadır. Bir din ilk ortaya çıktığında kendi dışında bir kuvvete ihtiyaç duyacaktır. O gün için harici güç de Kureyş otoritesidir. Araplar katında Kureyş'in bir ağırlığı bulunmaktaydı. Nitekim Mekke'nin fethinden sonra yani Kureyş'in Müslüman olmasından sonra İslâm'a girişler toplu bir mahiyet kazanmıştır. Ama İslâm bizzat dâhili gücünü elde ettikten sonra artık harici bir desteğe de ihtiyaç duymayacaktır[6]. Bunun için İbn Haldun'a göre imametin Kureyşe nispet edilmesi geçici ve güvenlikle ilgili bir durum sadedindedir.

İbn Haldun'un bu görüşü, klasik mezhepler tarihi ve kelam eserlerinde hemen hemen dini bir özellik atfedilerek ele alınan imametin Kureyşliliği meselesinin sosyal altyapısını ortaya koyması sebebiyle önemlidir. Kureyş meselesi göstermektedir ki yönetim, dinin değil klan değerlerinin ayrılmaz bir parçası görülmüş; soy, otorite inşa etmiştir.

Biz buradan hareketle Resulullah ve sahabe döneminde yönetimle ilgili konuların din kapsamı içine dahil olmadığı şeklinde bir kanaate sahip olabiliriz. Nitekim klasik eserlerimizde Hz. Peygamber'in örnekliği konusu ele alınırken bazı kayıtlar konulduğunu görmemiz mümkündür. Bir Mutezili alim olan Kadı Abdul Cebbar, Allah Resulünü örnek almanın sadece şer'i konularda vacip olduğunu belirtmiştir[7]. Kurtubi'ye göre de örnek alma dini konularda farzdır[8].

Hicri 684'te vefat eden Maliki mezhebi fakihlerinden Karafi nebevi sünneti dört bölümde ele alarak Hz. Peygamber'in örnekliğinin dini hüküm açısından ne anlama geldiğini ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'i, risaletinden dolayı semavi vahiyle müjdeleyip korkutan bir resul oluşunun getirdiği yetki ile (TEBLİĞ) ve vahyin kapalı olan yönlerini açıklamak için söylediği söz, yaptığı fiil ya da ikrarlarıyla (FETVA) örnek almak dinen gereklidir. Ama Hz. Peygamber'in hüküm yoluyla insanlar arasındaki tartışmalara ilişkin yargıları

5 Örnek olarak bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXIII, (1978), s. 198.

6 Bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXIII, (1978), s. 185.

7 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid*, Kahire, tsz., XV, s. 286.

8 Kurtubi, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII, s. 102-103.



(KAZA) ya da çeşitli şekillerdeki yönetimle ilgili davranış, söz ve ikrarları (SİYASET) konusundaki değerlendirmeleri diğerleri gibi değildir. Bunlar, sadece genel ilkeler ve dinin maksatlarına yönelik idealler açısından önemlidir. Kaza ve siyasetle ilgili konularda Hz Peygamber'e uymak, bire bir yaptıklarını ya da söylediklerini uygulamakla değil onun prensiplerini ve maksatların gözeterek mümkündür[9].

Bu tür bir ayrım, çok daha önce "imamlar Kureyştendir" rivayeti çerçevesinde İmam Maturidi tarafından yapılmıştır. Ona göre imamet için dini yönden gerekli olan, insanların problemlerini çözmede basiretli olmak, onların yararına olan şeyleri bilmektir. İmamet makamı, malların ve namusların emanet edildiği bir makam olduğuna göre asıl şartın takva olması gerekmektedir. 'İmamlar Kureyş'tendir rivayette ise şart olarak Kureyşlilik esas alınmıştır. Gerçi burada bir açıdan doğruluk payı aranabilir. Zira imam olacak kişinin aslı ve soyu bakımından hor görülmemiş, küçümsenmemiş bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Fakat dini açıdan böyle bir şart ileri sürülmemelidir. Bu zorluğun halledilmesi şu şekilde mümkündür: İmamet, melikliğe ait siyasi bir iştir. Siyaset meliklerin elindedir. Din ise nebilerin elindedir. Kur'an'da da nübüvvet ve melikliğin tek bir kişide toplanmadığı ifade edilmiştir. Bakara Suresi 246. ayette 'Musa'dan sonra İsrail oğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine bize bir hükümdar gönder (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım demişlerdi' buyrulmuştur. Bütün bunlar, din işinin, ona layık olarak 'seçilen'e, (nebiye) siyaset işinin de halk arasında seçkin olarak görülen kabileye ait olduğunu göstermektedir[10].

Hilafet rejimi, İslâmi bir rejim olarak nitelendirildiğinde genelde ilk dört halife dönemi ele alınmaktadır. Bunlar "Raşit Halifelerdir". Raşit halifeler idaresinin İslâmi bir idare olarak ele alınması da aslında tarihi dayanaklara sahip bulunmamaktadır. Burada en fazla söylenebilecek olan, Şii imamet doktrini karşısında daha sivil bir anlayışı geliştirme kaygısı ile Sünni düşüncenin, Dört Halife Dönemini İslâmi bir gözle ele alması olabilir. "Hilafet nas ve tayinle değil seçimledir" ilkesi, Sünni doktrinin genel ilkesidir. Buna göre İlk halife seçim denebilecek bir tarzda göreve gelmiştir, Hz. Ömer, ilk halife Hz. Ebu Bekr tarafından önerilmiştir, Hz. Osman bir şuranın kararı sonucu işbaşına getirilmiştir ve Hz. Ali, Osman'a karşı bir isyan girişiminin ardından olağanüstü şartlarda kendisine biat edilen bir isim olmuştur. Bütün bu durumlar, Şiiliğin "imamet halka bırakılacak derece önemsiz bir iş değildir. Nasıl ki Allah peygamberini kendi seçmiştir, ondan sonraki imamları da O belirleyecektir" şeklindeki inanç esaslarına bir karşılık olarak Sünni doktrin tarafından İslâmileştirilmeye çalışılmış olabilir. Ama hatırlamakta fayda vardır ki Sünni düşüncenin en önemli

---

9 Bkz. Karafi, *el-Furuk*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz., I, s. 205-206.

10 Bkz. Ebu Muin en-Nesefi, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, tahkik ve talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, s. 437-438.

özelliği, "olan durumu", olmuş bitmiş "olguyu", daha sonra herhangi bir karışıklığa, "fitneye" meydan vermemesi için, din içinde değerlendirmeye çalışmasıdır. Sünni düşünce "olmuş olanların" olması gerekenler olduğu sanısına kendini kaptırmıştır.

Hilafetin İslâmi bir sistem olarak sunulması, batı düşüncesi ve siyasi fikirleri karşısında İslâmi bir alternatif yaratma endişesinin ürünü modern bir inşadır. Fakat burada ihmal edilen, görmezlikten gelinen şey şudur: Hadis ve itikat kitaplarında mevcut bulunan "Benden sonra halifelik otuz sene sürecek" rivayetinin de işaret ettiği gibi hilafet, çok yaşamamış bir düzendir. Dolayısıyla burada başarısız olmuş bir yönetim biçimi İslâmi olarak nitelendirilmektedir[11].

Siyasal İslâm düşüncesinin tarihte izini sürmek, sadece yönetim üzerinden olmamalıdır. Siyasal İslâm'ın en önemli tezi olan 'İslâm her şeyi kuşatır" anlayışının, İslâm'ın sosyal sahayı tayin edişinin mutlak olduğu görüşünün geçmişteki referanslarına da bakmak gerekmektedir.

Hz. Peygamber zamanında kişinin kendi vicdanına ve özgür iradesine bırakılmış geniş bir alan olduğu söylenebilir. Ama sonradan, özellikle fakihler tarafından, sosyal düzeni oluşturmak için belli bir disiplin sağlanmak istenmiştir[12]. Buna rağmen fıkıh, özellikle ilk dönemde bir "aşağıdan bakış" mesabesinde kendini temellendirmiştir. Yani olguyu esas almış, gelişmekte olan toplumun ihtiyaçlarına cevaplar vermeyi ilke edinmiştir. Hatta bunun için bazen dini hükümleri yorumlayarak, "ehlileştirmiş", insani olana yakınlaştırmıştır. İlk fakihler, sosyal alanın tamamen İslâmileştirilmesi bir yana müthiş bir müphem alan sevdası içinde olmuşlardır.

Ebu Hanife için özellikle onu suçlamak amacıyla söylenenler bunun bir göstergesi olarak ele alınabilir. Hammad b. Zeyd'in Yahya b. Mihnef'ten işittiğine göre Ebu Hanife bir sene önce verdiği fetvadan, mesele tekrar gündeme getirildiğinde vazgeçtiğini belirtmiştir. Bunun üzerine fetva danışan şöyle demiştir: 'Ey insanlar geçen sene bu adama geldim, bana şu yazdığı şekilde fetva verdi. Ben de bu fetvaya dayanarak pek çok şey yaptım. Bu sene de kalkmış dediğinden dönüyor'[13]. Bu rivayetin işaret ettiği şey, fıkhın İslâmi bir düzenek olma iddiasından çok hayatı açık bir imkânlar alanı olarak değerlendirerek görüş bildirmeyi esas almasıdır. Nitekim ilk fakihler "ehl'ür-re'y" olarak anılmışlardır. Fakihler, akıl taraftarıdır, görüş taraftarı-

---

11 Hilafetin 19. Yüzyılda Osmanlı yönetimi, devletin çağdaşlaşması ve genel olarak İslâm açısından hangi anlama geldiğine dair dikkat çeken tahliller için bkz. M. A. Ubicini, *Türkiye 1850*, çev. Cemal Karaağaçlı, Tercüman 1001 Eser, tsz., s. 115-137.

12 Bkz. Gai Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 89-90.

13 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976, s. 51.

dır. Görüş bildirmek ise İbn Kuteybe'nin ifadesiyle "mahlukların terkibiyle konuşmak", "kulu ön plana çıkarmak ve onu fail yapmak"tır[14].

Ebu Hanife'nin metodu, 'istihsan'dır[15]; yani uygun olana göre şahsi kanaat ve tercih bildirmeyi esas almaktır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, insanlar için en uygun olanı aramaktır. İstihsan, halkın menfaati, ferdin haklarının korunması, kolaylık ve benzeri düşüncelerle, kıyası bırakmak anlamına gelmektedir[16]. İstihsan bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmektir. İstihsanda 'yeni olan', kamu yararı ve uygulanabilirlik açısından değerlendirilmekte ve günün şartları içerisinde 'güzel görme' ile anlaşılmaya çalışılmaktadır.

İlk fıkıh çabalarında dini referans elbette söz konusudur. Ama genelde Kur'an'ın ilkeleri, İslâm'ın amaçları gözetilmiştir. Rasulullah'ın örnekliği ise Fazlur Rahman'ın ifadesiyle "Rasulullah yaşasaydı bu duruma şöyle bakardı" anlayışını ön plana çıkaran "yaşayan sünnet" çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yüzden olacak Ebu Hanife, Cafer b. Muhammed b. Ali'ye isnat edilen şu sözle kınanmıştır: 'Biz, 'Allah ve Resulü şöyle buyurdu' diyoruz, sen ve arkadaşların ise; 'işittik, fakat görüşümüz şudur' diyorsunuz[17].

Kısaca ilk ortaya çıktığında fıkıh, fıkıhtı; İslâm hukuku değildi. Fıkıh, Ebu Hanife'nin ifadesiyle kişinin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesiydi. İslâm hukuku deyimi, modern bir deyimdir.

Ne var ki fetihlerle birlikte değişik kültür ve toplumlardan meydana gelen reayayı, belli bir kültürel standardizasyon içine alma ve yerleşik bir hayat için belli davranış kalıpları oluşturma hevesi, "ataların sünnetine tabi olma"yı beraberinde getirmiştir. "Çeşit çeşit yollar" ortaya çıkınca, yolu birlemek gayesi ile geçmişte ortaya konmuş "asar"ın fert ve toplum için tek bir hüküm kaynağı halini alması, özellikle iktidarlar tarafından teşvik edilmiştir[18]. Daha II. Velid döneminde "sünnet", "kaide teşkil eden uygulama" olarak nitelendirilmiştir[19]. Bu durum, fıkhın sivil özelliklerini dumura uğratmış, "şeriatın İslâmlaşmasını"

---

14 Bkz. İbn Kuteybe, *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahid Kevserî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, tsz., s. 12-13.

15 Goldziher'e göre istihsan metodu Ebu Hanife tarafından kurulmuştur. Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence,* Oxfordd 1975, s. 112; Abdurrrahman Haçkalı, 'Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine', *İslâmi Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı),* s. 286-287.

16 Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cassas, *el-Fusûl Fi'l-Usûl,* Kuveyt 1994, IV, s. 234.

17 Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* (Tenkitli Basım), haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1972, s. 76.

18 Bkz İbn Abdilberr*, Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 556.

19 Bkz. Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 44.

beraberinde getirmiş, Kur'an'ın literal okuması ve hadislerin, selefin görüşlerinin, fakihlerin şahsi düşüncelerinden üstün sayılması mantığını dinleştirmiştir. Böylece büyük ölçüde fıkıhla hadis arasında bir eşitlenme meydana gelmiştir. Nitekim anlatılır ki Ebu Hanife Veki b. Cerrah'a; 'hadis yazmayı bıraksan da fıkıhla meşgul olsan!' demiştir. O ise şöyle cevap vermiştir: 'Hadis fıkhın tamamını ihtiva eder'[20].

Gerçekte Ehlü'r-re'y, 'asıllar'dan birine başvurmak[21], birebir hükümler üzerinde durmak yerine yol gösterici genel ilkelere vurgu yapmaktır. Re'ye tabi olmak, problemlerin çözümünü daha bağımsız kaynaklarda aramak, daha bağımsız hukuk yapma zihniyetine sahip olmak demektir. Asar söz konusu olduğunda ise 'günün problemleri' seleften gelen rivayetlere havale edilmektedir.

Fıkhın hadisle eşitlenmesi, sünnet adı altında eski yaşam biçiminin dinleştirilmesine kapı aralamış, sünnet ve hadis altında tüm alanlarının geçmiş örneklere göre belirlenmesi, dinin kapsamlı bir hayat nizamı olabileceği fikrini kuvvetlendirmiştir. Çünkü sünnetin sadece asılları belirlemesi değil aynı zamanda füru ne varsa hepsini belirleme özelliği üzerinde ısrar edilmiştir[22]. Füru, hayatın tüm alanlarını kapsayacak kadar genişletilebilir bir kavramdır. Bu, dinin sosyal hayattaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik göstermesi gerektiği fikri üzerine kuruludur. Bu anlayış, ehlü'r-re'y karşısında kendini konumlandıran ve protosünnilik diyebileceğimiz ehlü'l-hadisin savunduğu anlayıştır.

İmam Şafii ile birlikte dinin kapsayıcılığı, "Müslümanın karşılaştığı her problemin, 'din'de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır" görüşüyle ilkeleştirilmiştir. Ona göre her problemi ahbara (İmam Şafii'nin temsil ettiği zihniyette din, seleften gelen haberler olarak tarif edilir) götürmek esastır. Çünkü ilim sahibi, kesinlik ifade eden tek olgu olan habere dayanır, habere ittiba eder. Çünkü Allah Rasulü'nden sonra hiç kimseye 'konuşma' yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlmin kaynağı, Kitap, sünnet, icma ve âsardır[23].

Halife Memunla birlikte "Kuran mahlûktur" anlayışı çerçevesinde sivil alan, halifenin yasa üzerindeki gücü lehine genişletilmek istenmiştir. Çünkü Kuran mahluksa onun yorumu halifenin iradesine bağlı olacaktır. İslâm düşüncesinde devlet yönetimi kuramını geliştiren ilk kişi olarak kabul edilebilecek İbn Mukaffa'nın tezini izlemek isteyen Memun, Kuran mahlûktur fikrine bağlı kalarak,

---

20 Bkz. Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-fakih ve'l-Mütefakkıh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut* 1980, II, 82.

21 Bkz. Şahveliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, Beyrut 1992, I/461-462; *el-İnsaf fî Beyani Sebebi'l-İhtilaf*, Kahire, 1978, s. 59.

22 Bkz. Osman b. Said ed-Darimî, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

23 Şafi'î, *er-Risale*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969, s. 206, 209, 220-221

iktidar sahiplerinin kişisel görüş kullanma hakkına sahip olduklarını iddia etmiştir.

Fakat mahluk Kur'an görüşü karşısında "ezeli kelam" fikri galip gelmiştir. Kuran'ın ezeli kelam olması demek, beşeri yorumların reddedilmesi anlamını taşımıştır. Dini metinlerin lafzi otoritesini vurgulamak ve onların rasyonalist kişiler tarafından yorumlanmasının önlenmesi, ezeli kelam fikri ile mümkün olmuştur[24]. Ezeli kelam fikri, her şeyin 'kün' emri ile oluştuğunu ifade etmektedir. "Kün" emri, şey değil şeyi oluşturandır. Buna göre söz eylemden öncedir[25]. Söz eylemden önce ise her şeyi belirleyen odur. Bu yüzden ezeli kelam fikrinin, din her şeyi kapsar anlayışının teolojik temelini oluşturduğu ifade edilebilir.

Siyasal İslâm için klasik İslâm düşüncesinde bir referans aranacaksa ancak bu noktada aranabilir. Dinin kapsayıcılığı düşüncesi, bugün siyasal İslâm'ın kastettiği şekillerde olmasa da, tarihi olarak temellendirilebilir. Fakat İslâm düşünce tarihinde başka farklı damarlar da bulunmaktadır. Hanefi-Maturidi çizgi, Mutezile ve Mürcii görüşlerden, farklı din anlayışları elde etmek mümkündür.

Örneğin Mâturîdi'ye göre din insaniliği sınırlayan göksel bir müdahale olarak görülemez. Çünkü nebiler, aklın kavrayamadığı konularda insanları irşat etmek için gönderilmişlerdir. Peygamberler Allah'ın izni ile *gayb* hakkında bilgi verirler. Gayb alemi ile aklın sınırlandırılması arasında ise bir ilgi kurulamaz. Bu yüzden risalet, akla engel olmak için değil, tam aksine aklın önündeki engelleri kaldırmak için vardır. Risalet, akılları nefsani isteklerin esaretinden kurtarmayı amaç edindiği için, insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme sadedindedir. Dolayısıyla peygamberler nefsanî arzular karşısında aklın zarar görmemesi için gönderilmiştir. Onlar böylece kulların işini kolaylaştırıp hafifleştirmişlerdir. Peygamberler, ebediyet yolundan, mükâfat ve cezadan bahsederek, gayri meşru yollardan uzak kalmayı salık vererek, aklı hırs arzu ve ihtirasın baskılarından korurlar ve böylece insanların hak yolda ilerlemesine katkıda bulunurlar[26]. Kısaca *nübüvvet, güvenilir bir 'uyarıcı'nın akla yardımcı olmasıdır*[27].

'Şayet bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Resulüne götürün"[28] ayeti birçokları tarafından her konuda Allah'ın kitabına ve Rasulullah'ın sünnetine müracaat olarak anlaşılmıştır. Bu durumda din ve hayatın yegâne kaynağı olarak

---

24 Bkz. Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*, s. 50-52.

25 Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiyye*, tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri" *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927), s. 289-290; Eş'âri, *el İbane an Usuli'd-Diyane,* Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990, s. 41-42.

26 Bkz. Mâturîdi, *Kitabu't-Tevhid*,, tah. ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 174-175.

27 Mâturîdi, *Kitabu't-Tevhid,* s. 179.

28 Nisa, 4/59.

kitap ve sünnet belirlenmiş olacaktır. Bunun insanın yaratıcı zihni kabiliyetine geçit vermeyeceği açıktır. Bu yüzden Mâturîdi, ayetin bu şekilde ele alınarak insani çabanın, içtihadın reddedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Mâturîdi belirtmektedir ki 'çekişme' Rasulullah'ın zamanı ile kayıtlı ise elbette hüküm o zamanda aranacaktır. Fakat sonrası için içtihat yoluna da gidilmelidir[29].

Mâturîdi, "Bilmediğin şeyin ardına düşme"[30] ayetinin, 'ilm' yani haber olmadan bir konu hakkında konuşmamak olarak anlaşılması suretiyle, içtihadın, insani anlayışın butlanına delil olarak getirildiğini belirttikten sonra, bunun doğru olmadığını, içtihadın bu ayetin kapsamına dahil edilemeyeceğini ifade etmiştir. 'İlimsiz konuşmamayı' emreden ayetlerden, habere göre amel ederek içtihadı terk etmeyi değil, belki, bilgi oluşturacak sebeplere müracaat etmeden herhangi bir hüküm vermeme anlamını çıkarmak gerekmektedir[31].

İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasal rejimlerin kaba bir incelenmesi bile ortaya koyacaktır ki İslâm, siyasal ve hatta toplumsal hayatın koordinatı değil, birçok koordinattan sadece biri olmuştur. Abel Malek'in de ifade ettiği gibi, hilafet rejiminin bile, ilâhi proje ile alakası olmamıştır. Siyasa, İslâm tarihinde de yerleşik kurallar ve uzman fikirlere dayanan sağduyu ve deney meselesi olarak görülmüştür. İslâm hiçbir zaman siyasal ve sosyal düzenin temel göstereni olmamıştır[32].

Siyasal İslâm'ı tarihsel olarak temellendirme gayesi ile bazen önde gelen klasik bir alimin eserlerine ya da sözlerine atıfta bulunulmaktadır. Bu alimlerden biri Gazali'dir. Zamanımızda, Gazali'nin 'din ve yönetici ikiz kardeştir' sözüne dayanarak dini otoritenin devleti belirlediği şeklinde bir görüşe varıldığı olmuştur[33]. Bu sözden kesinlikle böyle bir mana çıkmaz. Gazali'nin buradaki maksadı, tıpkı Luther gibi, sivil otoritenin mevcudiyetini meşrulaştırmaktır. Buna rağmen Gazali, asla Luther'in yaptığı şekilde otoritenin ilahiliğini iddia etme yoluna gitmemiştir. Gazali'nin asıl maksadı, bir sivil otoritenin, kendisine itaat edilmesi gereken bir yöneticinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Bu yüzden o, "din ancak bir nizam sağlandığında yaşanabilir", "nizamın sağlanması ise itaat edilmesi gerekli bir yönetici ile olur", "nizam ve istikrar da sultanın varlığı ile mümkündür", "nizamın sağlanması emniyet tedbirleri ile olur", "emniyeti ise

---

29 Mâturîdi, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim Tevilatu Ehli's-Sunne,* tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004, I, 443.

30 İsrâ, 17/36.

31 Mâturîdi, *Tevilat*, III, 156.

32 Bkz. S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan- Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara, 2000, s. 91.

33 Bkz. Huriye Tevfik Mücahit, *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz yay., İstanbul, 1995, s. 151; Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslâm Refah Partisi'nin Anatomisi*, Şehir yay., Ankara, 2000, s. 27.

sultan sağlar", gibi sözler sarf etmektedir. Dikkat edilirse burada vurgu, sultanın yani adalete önem vermese de bir yöneticinin varlığının gerekliliği üzerinedir.

Nitekim Gazali, istikrar ve emniyetin sağlanması uğruna, şeriatı ve adaleti ihmal eder gözükmektedir. Ona göre yönetici şeriata riayet etmeyebilir, adaleti ihmal edebilir, onun İslâm'a uygun bir yaşantısı da olmayabilir, buna rağmen istikrar ve emniyeti sağlamışsa, o yöneticiye itaat şarttır[34]. Burada iktidar her şeye öncelenmiştir.

Rein Hard Schulze'nin de isabetle kaydettiği gibi Gazali'nin bu ifadesini birçok geleneksel kaynakta görmek mümkündür. Ama bu ifadeler, 'İslâm'da din ve devletin özde birliği vardır' varsayımını haklı çıkarmaz. Orta çağda ahlâkla ilgilenen aklı başında her alim, dinin manevi ölçüler içerdiğini ve hükümetlerin o ölçülere göre ülkeyi adilane yönetmesi gerektiğini belirterek dinle otorite arasında bu bakımdan bir çatışmaya yer olmadığını vurgulamıştır. Üstelik otorite ile dini 'kardeş' ya da 'ikiz' sayarak, bu ulema, dolaylı bir biçimde iki alanı fiilen ayırmıştır. Aksi halde otorite ile dinin 'birliği'nden söz ederlerdi. Din ile devletin birliği savı, laikliğin kendi antitezini yarattığını göstermek amacıyla son dönemlerde ortaya çıkmıştır[35].

2. Vehhabilik ve Siyasal İslâm

Siyasal İslâm'a tarihi bir köken arayacaksak bunun için en yakın tarih, Osmanlı İmparatorluğunun dayandığı İslâmi prensipleri kemirici bir mahiyete sahip ve Osmanlı'nın din birliğine vurulan bir darbe olan Muhammed b. Abdilvehhab'ın hareketi[36] olabilir. Çünkü onun Allah ve Resulünün görüşlerinden başka hiçbir şeye müracaat etmemeyi gerçek tevhit olarak tarif etmesi[37], sonraki İslâmcı hareketleri derinden etkilemiştir. Muhammed b. Abdilvehhab'ın bu manadaki 'Allah'ın birliği' tezi, günümüz İslâmcılığında, 'kanun yapma Allah'ın hakkıdır. İnsanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir' formuna bürünmüştür.

Hanbelîliğin İbn Teymiyeci yorumu üzerine doktrinini temellendiren Muhammed b. Abdilvehhab, dini pratikler için esnek bir çerçeve sağlayacak temel prensipler geliştirmeden çok bunların katı bir şekilde uygulanmasını istemiş, hatta pratiklerde ihmali olanlara karşı cihadın gerekli olduğunu vurgulayarak

---

[34] Gazali'nin bu görüşleri için bkz. *el-İktisad fi'l-İ'tikad,* Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 148-152.

[35] Bkz. Schulze, 'Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında laiklik ve Din', *İslâm ve Demokrasi*, T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994, s. 5-8.

[36] Vehhabiliğin bu tür bir değerlendirmesi için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983, c. V, s. 29.

[37] Bkz. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

misli görülmemiş bir taassup örneği sergilemiştir. Vehhabilik anlayışında bir kimsenin Müslümanlığı, kabul edilen inanç sistemine bağlılıktan ziyade gözlemlenebilir davranışlarla bunu aşikâr biçimde ortaya koyabilmesine bağlanmıştır. Böylece püritanist köktenci düşüncelerin kuvvet yoluyla empoze edilmesi yolunu seçen Vehhabilikte amel, imanın bir parçası haline getirilmiş, daha doğrusu amel ile imanı birbirinden ayırmayan Hanbelî görüş, tavizsiz biçimde uygulamaya sokulmuştur[38].

Muhammed b. Abdulvahhab tevhidi, ameli açıdan değerlendirmiştir. Ona göre gerçek tevhit, Allah'ın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan herşeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna tevhd-i ameli denir[39]. İman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhidi sadece bir 'itikat' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helaldir[40]. Nitekim Hz. Peygamber, 'Lailahe illallah' diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahabe de 'Lailahe illallah' dedikleri ve namaz kılan İslâm'a davet eden kişiler oldukları halde Beni Hanife ile savaşmışlardır[41].

Muhammed b. Abdilvehhab'a göre kesin delil, ancak Kur'an ve Hadisin, tevilden uzak zahirî hükümleridir. Kur'an ve Sünnette bildirilen hususların zahirine sımsıkı yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zahirinden çıkarılır. Başkalarını taklit ederek hüküm vermek şirk gibidir[42].

Bütün bu fikirler "İslâm her şeyi kuşatır" anlayışının siyasallaşmasında, ya da siyasal ideolojinin religionspolitik olarak uygulanmasında bir köşe taşı mahiyetinde olmuştur.

Aslında Muhammed b. Abdilvehhab'ın dinde ıslah fikri, daha çoğulcu bir din anlayışını temsil eden Osmanlı hilafetine karşı isyan hareketlerinin dini temelini oluşturmuştur. Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, Selef dönemine dönüş çağrısı, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir. Vehhabilik Osmanlı yönetimine karşı ayrılıkçı bir mücadeleye kaynaklık etmiştir. Vehhabilik, çok fazla farklılaşmamış bir topluluğun yerleşik yüksek kültürü temsil eden Osmanlıya karşı tepkiselliğini ifade etmektedir.

---

38 Bkz. Hüsnü Ezber Bodur, "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2(2003), s. 11-12.

39 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

40 Bkz. Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu'ş-Şubuhat', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz., s. 156-157.

41 Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu'ş-Şubuhat', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, s. 175-176.

42 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri,* s. 116-117.

Yusuf Akçura Vehhabi hareketini değerlendirirken Vehhabilerin daha XIX. yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: 'Vehhabi hareketi milli bir Arap hareketidir. Vehhabi hareketi, mezhebi ve dini esaslara istinaden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur'[43]. Enver Ziya Karal'a göre de bu hareket, XIX. asır boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görecek kadar önemlidir[44].

Siyasal İslâm, bir ölçüde Osmanlı hilafetine karşı duruşların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü onun tarihini "İslâm devleti" kavramının ortaya çıkışıyla başlatmak gerekmektedir. İslâmi devlet ideali siyasal İslâm ideolojisine geçiş köprüsüdür. Bu kavram ise hilafet ile birlikte düşünülemez. Bu yüzden "İslâm devleti" kavramı İslâm düşünce geleneğinde bulunmamaktadır. Gelenekte "halife", "imam", "sultan" "emir" gibi kavramlar vardır ama "İslâm devleti" yoktur. Haddizatında Bizatihi "devlet" kavramı yeni bir kavramdır. Gelenekte "ed-devle" kavramı, Allah tarafından verilen lütuf, ihsan anlamında kullanılmıştır.

Akçura ve Karal'ın yukarıdaki değerlendirmelerini dikkate alarak Vehhabi hareketinin, bizzat kendisi ortaya atmış olmasa da "İslâm devleti" kavramının oluşmasında önemli bir tarihi dönemece işaret ettiğini söyleyebiliriz.

3. İslâm Modernizmi ve Siyasal İslâm

Burada üzerinde durulması gerekli tezlerden biri de Siyasal İslâm'ın XIX. yüzyıl İslâmcılığı ve bu yüzyılda gelişen dini ıslahat hareketleri ile birlikte değerlendirmek gerektiğini ileri süren tezdir[45].

Afgani ve Abduh'un başlattıkları kabul edilen XIX. yüzyıl İslâmcılığı (İslâm modernizmi) ile siyasal İslâm arasında belli bir alakanın olduğuna dayanan bu görüş, bir açıdan doğrudur. Çünkü İslâm modernizmi de İslâm'ı, kültürel, siyasal ve hatta ekonomik bir 'kurtuluş reçetesi' olarak ele almış, bu manada ona, yumuşak da olsa bir 'ideoloji' kimliği, bir ''dünya görüşü' özelliği kazandırmıştır.

İslâm modernizminin ortaya çıktığı XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm dünyasının, batının o zamana kadar görülmeyen büyük bir meydan okuması ile yüz yüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder. Müslümanlar her bakımdan zayıftırlar, kültür soğuma dönemine girmiş, insanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır.

---

[43] Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 22.

[44] Bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

[45] Bkz. Murat Güzel, "Siyasal İslâm Abalı mı?" *Tezkire*, Bahar 1996, s. 51-52.

Bu kritik tarih kesitinde bazı Müslüman entelektüeller, iç çöküntü meselesinden hareket ederek 'tecdit' üzerinde durmuşlardır. Onlara göre 'yeniden diriliş" ancak zihniyet değişikliği ile mümkün olacaktır. Bu da dini ıslahın sonucunda gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü zihniyet, akide ve amel arasında sarsılmaz bir bağ vardır. İslâm akidesi, gerçeğine uygun bir şekilde ortaya konur, dini nasların yanlış anlaşılması sebebiyle itikada giren hatalar izale edilir, inanç, bidatlerin tahakkümünden kurtulursa, zihniyetler düzelir. Zihniyetlerin düzelmesi, ameller ve fiillerin fesattan kurtulmasını da beraberinde getirir. Böylelikle fertlerin ve toplumun hali ıslah olur[46]. Bu noktada klasik İslâm çağdaşçılığında artık konu, bir din olarak İslâm değil, daha çok bir uygarlık olarak İslâm'dır. Önemli olan, her yönü ile beşeri bir uygarlığın yaratılmasıdır[47].

İşte siyasal İslâm'la XIX. yüzyıl İslâmcılığı arasında bir ilgi, bu noktada kurulabilir. Ancak bundan sonrasında iki düşünce, birbirinden tamamen ayrılmakta, hatta birbirine zıt unsurlar taşımaktadır.

Her uygarlığın dıştan tedarik edilen "yaşatıcı kuvvetlerle" iç benliğe dönüş olduğunu gayet iyi anlayan klasik İslâm çağdaşçılığı, Batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önermiş, İslâm kültürü realitesi ile yeni akli düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. Yine bu düşünce ekolü, Batı ile İslâm dünyası arasındaki açıklığın 'kapatılabilir' olduğuna dikkat çekmekle beraber, hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece Batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına asla sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla entegrist bir tavır takınmamış, kendi kendine yeterli olma, İslâmi olmayan her şeyden kuşkulanmayı içine alan adeta 'değişmeyen durağan dünya' görüşüne meyletmemiştir[48].

Bunun için diyebiliriz ki, klasik İslâm çağdaşçılığı, Batıya açılımdan, yapıcı bir diyalogdan, ortak kelimelerde buluşmadan yanadır. Bu ekolü meşgul eden asıl mesele, modernitenin İslâm ile uzlaşabilirliğidir. Moderniteden kaçış olamayacağını zımnen de olsa belirten İslâm modernistleri, Müslüman toplumun yüz yüze geldiği sorunun bu yüzden, modern olup olmamak şeklinde betimlenemeyeceğini, çünkü hakikaten başka seçenek olmadığını belirtmişler ve soruyu şu şekilde sormuşlardır: Bir insan aynı zamanda hem modern hem de Müslüman olabilir mi? Ve bu soruya tek sesli olmayan bir 'evet' ile karşılık vermişlerdir[49].

---

46 Örnek olarak bkz. Muhammed Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, arz ve tahkik: Tahir et-Tenâhi, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz., s.82-83.

47 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1998, s. 224-225.

48 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 246-256.

49 Charles J. Adams, "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslâm ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi" 22-23 Şubat 1997*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 85.

Ayrıca İslâm modernizmi 'serbest kültür değişiminin' meşruluğunu garanti altına almak maksadıyla açık bir şekilde 'din ve dünya ayırımı' yapmış, dinin ilgi sahasını, maneviyat ve ahlak ile sınırlandırma yoluna giderek, varlık alanında, insanın İslâm tarafından tamamen özgür bırakıldığını ortaya koymuştur[50].

Bütün bu konularda siyasal İslâm, tam aksi görüşler serdetmiştir. Bunun için siyasal İslâm'ı, Afgani ile başladığı kabul edilen ve M. Abduh'la sistematik bir özellik kazanan İslâm modernizminin bir devamı olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Hatta tam aksine siyasal İslâm'ın, İslâm modernizmine bir 'alternatif' olarak ortaya çıktığı bile söylenebilir[51].

Çünkü İslâm modernizmi, Abduh örneğinde, çağdaş medeniyete açılma anlamına gelmektedir. Abduh'a göre özünü ilim zihniyetinin hareketinden alan medeniyetle İslâm arasında bir uzlaşma ve hatta bir birleşme mümkündür. Bu açıdan çağdaşlaşma gerçek İslâm'a ters değildir. Kur'an'a dönüşle ilim zihniyeti arasında mutlak bir irtibat vardır. İslâm gerçek kaynaklarına döndürülürse medeniyetle uzlaşabilir. Çünkü gerçek İslâm, medeniyet ile kendisi arasında bir uçurum meydana getirmez. Medeniyetle ortadan kalkan "atalet dini" olur.[52]

Abduh tabiatı, kendinden bilgi edinmesi mümkün olan determinist bir yaklaşımla ele almakta[53], dünyanın belli başlı bir "değer" olduğunu vurgulamakta[54], insanın irade ve özgürlüğünden bahsetmektedir[55]. O, İslâm'ın asıllarına dayanarak tabiatın insana boyun eğdirildiğini, Müslüman'ın en önemli görevinin dünyayı imar etmek olduğunu, aklın kendi alanında sınırsız bir şekilde serbest bırakıldığını söylemektedir. Abduh bunları 'gerçek İslâm'a' dayanarak söylemektedir, ama bilinmektedir ki bunlar aynı zamanda Batı medeniyetinin de arka planını oluşturmaktadır.

Abduh burada da kalmamakta Müslümanların Tanrı görüşlerini de yeniden gözden geçirmeleri gereğini ortaya koymaktadır. Örneğin o, nübüvveti insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görmemek suretiyle, onun 'acı çekenler üzerinde Tanrı'nın bir egemenliği' olarak okunmasının önüne geçmek istemiştir. ' Ona göre nübüvvetin maksadı, iman inşa etmek, iyilik dayatmak, fazileti kurmak değildir; zaten fıtrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını

---

50 Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Çağdaş Bir Düşünür Olarak Muhammed Abduh ve Siyasi Görüşleri", *İslâm'ın Bugünkü meseleleri*, Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997, s. 333-345.

51 Seyyit Kutup' "Abduh ve onun gibi modernizm yanlısı kesimler İslâm'ın gerekli saflığına yeterince sahip olmamışlardır" diyerek Abduh hakkında suçlayıcı bir dille konuşur. Bkz. Seyyit Kutup, *Ma'âlim Fi al Tarik,* Darul Şuruk, Mısır, 1980, s. 23.

52 Abduh*, el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye,* Mısır, Matbaatu'l-Mevsuat, tsz., s. 148

53 Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar,* Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1960, XI, s. 224.

54 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye,* s. 80-88.

55 Abduh, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri*, Notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğuş Limited Şirketi Matbaası, 1960, s. 49.

açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fıtratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. 'Sen sadece hatırlatıcısın' (Gaşiye 21) ayetini bu şekilde anlamak icap etmektedir[56].

Afgani de örneğin peygamberliği neredeyse felsefe ile açıklama yolunu tutmaktadır. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insaniliğin tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Afgani Renan'ın İslâm ve bilimle ilgili görüşlerine karşılık verirken şöyle demektedir: 'İnsanlık aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların sebeplerini ve gizli taraflarını bilmediği için, 'mürebbilerin' (nebilerin) kendilerine verdikleri nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu itaat, onlara en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, 'mürebbiler' bunun faydasını veya zararını tartışmaya izin vermeksizin bütün olayları bu varlığa isnat etmişlerdir. Şüphesiz insan için bunun en ağır bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hıristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sebebiyle bütün milletlerin barbarlıktan kurtulup daha medeni bir seviyeye doğru yürüdüklerini kimse inkâr edemez'[57].

İslâmcılık düşüncesi, Osmanlı mirasını dikkate aldığımızda da dini anlayışlarla çağdaşlaşmanın bir arada değerlendirilebildiği bir formata sahiptir. Çoğu Ortadoğu ülkesinden ve Hindistan alt kıtasından farklı olarak Osmanlı İslâmcılık anlayışı, modern olana dini anlayış içinde yer bulma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Yeni Osmanlılar, hem İslâm'ın özüne dönmeyi hem de modern-Batılı kurumların topluma adaptasyonunu savunmuşlardır. Şerif Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, sufi bakış açısı hatta Nakşîlik olgusu ile hürriyet ve demokrasi arasında bir bağ kurabilmişlerdir[58].

Belki bu yüzden İslâmcılığı, medenileşmek, kalkınmak, birleşmek uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın arayışların bütünü olarak tarif etmenin mümkün olacağı ifade edilmiştir. İslâmcılıkla yan yana zikredilen kavramlar, "tecdit"tir, "İslâm'da reformist düşünce"dir, "modern İslâm"dır.

---

56 Muhammed Abduh, *Tefsiru Cüz-i Amme.* Kahire, 1967, s. 18, 75-89.

57 Afgani'nin Renan'a cevabının Fransızca aslı ve Türkçe çevirisi çin bkz. Alaaddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159; Yalnızca Türkçe çeviri için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 55-66.

58 Bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 45-55; *"*Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet*", Türk Modernleşmesi- Makaleler 4,* der, Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 105-107.

Nitekim Namık Kemal, zamanın değişmesi ile hükümler de değişir anlayışını yeniden gündeme getirmiştir. Şehbenderzade 'hayatın yenileşmek demek olduğu' üzerine vurgu yapmıştır. Mehmet Akif "ummanı terakkiye atılmak"tan bahsetmiştir. Bu anlamda İslâmcılık, bir tür Batılılaşma ve medeni unsurları İslâm kültürü içine dâhil edebilme gayretine tekabül etmiştir[59].

İslâm modernizmi İslâm dünyasında gereken ilgiyi görmemiştir. Batı'nın da içe kapanıklığı ile karşılaşmıştır. Karşısında Batı'nın sınırsız gururunu görmüştür. Genel bir eğilim olarak Batılı araştırmacılar tarafından örneğin Abduh'un çalışmaları, o günün Batı dünyasının el üstünde tuttuğu liberal değerlerin bir versiyonu olarak değerlendirilmiştir. Bakış açısı bu olunca, Afganî, M. Abduh'un İslâm'a inanıp inanmadıkları dahi tartışılmış, onların agnostik, inançsız oldukları iddia edilmiştir[60].

Bu eğilim, Doğu'nun değişmeyen durağan dünya inancı ile de çakışınca, İslâm modernizmi, kelimenin tam anlamıyla geri tepmiştir. Artık belli bir süreçten sonra mesele, 'yüzde yüz' yerli, 'alternatif' bir toplumsal siyasal ideoloji üretmek olmuştur. Reşit Rıza'nın (1865-1935), Abduh'un 'sadık' bir talebesi olduğu söylenmesine rağmen, hocası ile onun fikirleri arasındaki açık fark, bu geri tepmenin en güzel göstergesidir[61].

XIX. Yüzyıl İslâmcılığı ile siyasal İslâm arasındaki fark, ikincisinin katı bir ideolojik yöneliş olmasıdır. Arkoun'un yerinde tespitiyle, bilimsel düşünceye uygun olan nesnel gerçekliği kavrama, bu ikinci dönemde 'tahammül edilemez' bulunmuştur. Varoluş koşulları, daha arzulanır ülküsel koşullara dönüştürülmüştür. Önceki dönemde kültürel uyuşukluğa karşı militanlaşan eleştirel düşünce evresi, bu dönemde sona ermiştir. İlk sorgulamalardaki tazeliğin yerini 'hazır cevaplar', eleştirinin yerini kavga ideolojisi almıştır. Entegrizm de siyasal İslâm'ın en büyük özelliği olmuştur.

Yine iki devre arasındaki bir başka fark da, ikinci dönemde 'yeni pradigma'nın sapkın ve tersine bir biçimde içselleştirilmiş olmasıdır. İslâm modernistleri İslâm'a olan sevgileri ve iki yanlılıklarına rağmen temel sorular sormayı

---

59 Bkz. İsmail Kara (Hazırlayan), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1986, c. I, s. XV-XXII.

60 Bkz. Nikki Keddie, *Sayyıd Jamal ad Dın 'a-Afghani' A Political Biography*, University of California Press, Los Angeles, 1972, s. 8. M. Muhammed Huseyn, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s. 85. (Lord Cromer'in *Modern Egypt* adlı eserinden nakille).

61 Meryem Cemile'nin yaptığı şu tespit, bu noktada önemlidir: Abduh, İslâm'ın çağdaş düşünce ışığında tefsir edilmesi ile ilgili iken R. Rıza, İslâm'ın Avrupa ve Hıristiyan tesirlerden muhafaza edilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Yine aynı yazar R. Rıza için şunları söylemektedir: 'Reşid Rıza humanist felsefenin bırakılarak Kur'an ve Sünnete harfiyen uyulmasından yana idi.' Bkz. Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986. s. 225-227.

başarmışlardır. Karşılaştırmalar yapmışlar, uyumsuzluklara dikkat çekmişlerdir. Gerçek sorunlara değinmişler ve özellikle hınç duyan insanlar olmamaya çalışmışlardır. Batı'nın tüm etkisinin farkında olan bu düşünürler, iki kültürün arasında oldukları için entegrist olmamışlar, çatışmayı yeni gözlerle görme imkânını yakalayabilmişlerdir. İslâm modernizmi, bugün dahi güncelliğini yitirmeyen sımsıcak sorular sormuş ve örneğin, ne pahasına olursa olsun özümsenmesi gerekli bilimsel bir zihniyetten söz etmişken, siyasal İslâm, hazır cevaplara sarılarak, indirgemeciliğin son raddesinde bir bayağılığa saplanıp kalmıştır. Shayegan'ın özlü ifadesi ile siyasal İslâm döneminde aydınlar, eleştirel düşünürler olmak yerine yel değirmenlerine karşı durmaksızın seferler düzenleyen Donkişotlara dönüşmüştür[62].

4. Siyasal İslâm Yeni bir İdeolojidir[63]

Yukarıda açıkladığımız nedenlerden dolayı biz, siyasal İslâm'ı, alternatif modeller üretme kaygısı ile başvurulan zihinsel kurgularla başladığını ileri sürmenin, en uygun yol olduğunu düşünmekteyiz. Bunun için en yakın tarih, R. Rıza'nın *İslâm Devleti* kavramını ortaya attığı tarihtir.

İttihatçıların iktidarında Reşit Rıza, onları, "Türk ırkını ihya etme ve Araplar da dâhil Osmanlıyı oluşturan tüm unsurları Türkleştirme politikası güden düşman bir topluluk olarak nitelendirmiştir[64]. Bu yüzden Reşit Rıza, Şerif Hüseyin'in Osmanlıya isyanını destekleyen bir tavır içine girmiştir. O, Şerif Hüseyin'i Arap yarımadasını İslâmi hâkimiyete kavuşturmak isteyen "Arapların efendisi" olarak nitelemiştir[65]. İslâmi hâkimiyet Rıza için önemli bir kavramdır. Çünkü Rıza'nın ısrarla üzerinde durduğu konu, İslâm'ın bir hidayet dini olduğu kadar aynı zamanda bir hâkimiyet, siyaset ve hükümet dini olduğu idi. İslâm hukukunu icra edebilmek için ona göre İslâm devleti gerekli idi[66].

Rıza, 'hilafet' anlayışından 'İslâm devleti' düşüncesine geçişin temsilcisidir. Başka bir ifade ile İslâm devleti kavramının ortaya çıkışı, hilafet meselesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu açıdan İslâm devleti kavramı, Osmanlı Devleti'ne karşı düşüncelerden, çıkışlardan neşet etmiş ve beslenmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında ve Ankara'nın devreye girmesiyle hilafet merkezi olarak İstan-

---

62 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52-64.

63 Makalenin bu kısmı *Siyasal İslâm, Dini ve Fikri Temelleri* adlı çalışmamızdan yararlanılarak kaleme alınmıştır.

64 Bkz. Reşit Rıza, "İberu'l-Harbi'l-Balkaniyye ve Hataru'l-Meseleti'ş-Şarkıyye I", Mecelletü'l-Menar, XVI/1(30 Muharrem 1331/8 January 1913), s. 54-60.

65 Bkz. Reşit Rıza, "Arau'l-Havas fi Mes'eleti'l-Arabiyye ve İstiklali'ş-Şerif fi'l-Hicaz", Mecelletü'l-Menar, XIX/3, 1334 (29 Agust 1916) s. 167-168.

66 Bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, 1960, s. 208.



bul'un devre dışı kalmaya başladığı sıralarda, İslâm devleti düşüncesinin yeni ve güçlü öğeler kazandığını görmekteyiz. Bu aşamada artık şu mantık yürütülmektedir: Osmanlı hilafeti ortadan kalktı kalkıyor. Bunun yerine İslâmi esaslara sadık, kaynağı, işleyişi tayin ve tespit edilecek bir devlet arayışı zaruridir. R. Rıza'nın *el-Hilafe* adlı kitabı bu açıdan oldukça önemlidir[67]. Bu kitabında R. Rıza her ne kadar hilafeti tamamen reddetmiyorsa da onun Arapların elinde kanun yapma ve yönetime nezaret eden bir kuruma dönüştürülmesini, hükümet işi ile alakasının kesilmesini önermektedir. Yani hilafeti, İslâm devleti lehine en azından ihmal etmektedir[68]. Buradan hareketle siyasal İslâm'ın Arap milliyetçiliğinin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Reşit Rıza bir hilafet kongresi düzenlemeye çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Sonra bir grup Arap müellifi gibi o da İslâm birliğini sağlayacak "hilafet rejimi yerine İslâm'ı referans alan bir "Arap ulus devleti" modelinin etkisi altında, kurumları ve kanunları İslâmi olan bir "İslâm devleti" modeline yönelmiştir[69]. Reşit Rıza'nın İslâm devleti anlayışını geliştirmeye çalışmasıyla Suud ailesine yakınlık duyması aynı zaman dilimine rastlamaktadır. Rıza, Suud ailesine bağlılığını hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir[70].

Hicazın ele geçirilmesinden sonra Suud devletinin kurulması, siyasal İslâm düşüncesinin gelişmesinde çok önemli bir tarih kesitine işaret etmektedir. Çünkü gerçekte bu gelişme, İslâm'ın, İslâm devleti, İslâmi yönetim, beşeri yönetimler gibi kavramlardan beslenen siyasal İslâm şeklinde anlaşılmasında çok etkili olmuştur. Çünkü Vehhabilik-Suudi kraliyet ilişkisi, 'İslâm devleti' dışında tüm beşeri sistemler, bidat ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inanlar, yeni bir dine inananlardır, gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu manada bir İslâm, Suudi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir[71].

İslâm devleti kavramı daha sonra İhvan-ı Müslimin hareketi tarafından halifeliğin kaldırılmasına yanıt ve bu arada Batılı güçlerle Siyonist hareketin Müslüman toplum üzerindeki baskısına tepki olarak geliştirilmiştir[72]. Hareketin

---

67 İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yayın, İstanbul 1998, s. 177.

68 Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan yay, İstanbul, 1994, s. 262.

69 Bkz. Özgür Kavak, "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşit Rıza, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, (çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2007) adlı eserin "Giriş" kısmı, s. 13-14.

70 Kavak, "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", s. 14.

71 Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

72 Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993, s. 79.

kurucusu Hasan el-Benna (1906-1949), Reşit Rıza'nın[73] talebelerinden biridir. Ölümünden sonra Rıza'nın *el-Menar* adlı dergisini devralmış ve R. Rıza'nın hedefleri doğrultusunda çalışmaya başlamıştır[74].

İlk İslâmcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin, radikal bir anti sömürgeci hareket-tir. 1928'de hareketi başlatan Hasan el-Benna'nın öncelikli hedefi, İslâm ülkelerinin 'sömürgeci Batılı güçlerden' kurtarılması olmuştur. Bu teşkilat eliyle, Batılı güçlere (özellikle İngiliz yönetimine) karşı duyulan tepkiler, İslâmi bir ifadeye ve talebe dönüşmüştür[75]. Sömürgeci yönetimlere, Batılılaşmış yönetici elitlerin dayatmalarına karşı İhvan, İslâm'ı, 'yabancı ideolojilere' alternatif yerli bir model, yerli bir toplumsal sistem ve ideoloji olarak sunmuştur[76].

İhvan teşkilatının bir üyesi olan ve kurulu düzenden radikal bir kopmayı salık veren Seyyid Kutup'un[77] fikirleri de İslâmcı atmosfere büyük katkı sağlamıştır. Seyit Kutup'tan sonra Vehhabiliğin İslâm nizamı ve cahiliyye ayrımı, 'yolların ayrım noktası' olarak, Batı siyasal sistemleri karşısında bir ideoloji hüviyetinde kendini göstermiştir.

İhvan'ın İslâm'ın bir ideoloji olarak anlaşılmasında büyük rolü olmasına rağmen, İslâm'ın pür siyasi, hukuki, toplumsal bir sistem ve ideoloji olarak sıkı bir doku ile sistematize edilmesi, Mevdudi (1903-1979) eliyle gerçekleştirilmiştir. Bilindiği gibi Pakistan ilk kurulduğunda, İslâmi yaşam biçiminin gerçekleştirilmesini sağlayacak koşulları yaratma yüklenimi altına resmen giren bir devlet olmuştur. Başka bir ifade ile Pakistan, İslâm adına kurulmuş bir devlettir. Mevdudi'nin, özellikle İslâm devleti üzerinde durmasında, Pakistan'ın bu siyasal gerçekliğinin rolü büyüktür. Mevdudi, Pakistan İslâm devleti ideolojisini işlemeye koyulan bir şahıstır. O, bilgiye dayanarak, bu tür bir yüklenimi yerine getirmeye çalışmış, bu konuda öncülüğü her zaman elde tutmuştur[78]. Başta *Kur'ân'da Dört Terim* olmak üzere kaleme aldığı eserler, siyasal İslâm'ın belli başlı fikrî kaynaklarını teşkil etmiştir.

Genel olarak denilebilir ki siyasal İslâm'ın başlangıcı, İslâm'ın uluslararası ölçekte eriştiği muazzam gücü olan Osmanlı'nın çöküşü akabinde olmuştur[79].

---

73 Reşit Rıza Muhammed Abduh'un öğrencisi olduğu için ona 'yenlikçi' gözü ile bakılmıştır. Hâlbuki o, İbn Teymiye'nin ve bilhassa onun metodolojisinin hayranı idi. Bkz. Watt, *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelamı,* çev. Süleyman Ateş, Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 145.

74 Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 227.

75 İhsan D. Dağı, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*, Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 27.

76 Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, s. 131-132.

77 Gilles Kepel, *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001,* s. 26.

78 Bkz. Dr. İştiyak Ahmet, "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", Y. Fincancı, A. A. an-Naim, R. Schulze ve diğerleri, *İslâm ve Demokrasi*, T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994, 206, 216.

79 Bkz. G. E. Fuller- Lan O. Lessar, *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996, s. 26.

Batı sömürgeciliğine karşı mücadele veren ülkelerde İslâm, bağımsızlığın simgesi haline gelmiştir. Bu yüzden İslâm, kimlik arayışının odak noktasında yer almıştır. Meşruiyet krizi İslâm'ı, diğer ideolojilerle mücadele etmeye yarayan bir ideoloji ve siyasi güç olarak anlamaya vesile olmuştur.

Daha sonra üçüncü dünya ülkelerinin karşılaştığı tüm sorunlar, İslâmcı hareketlerin geliştiği koşulları belirleyen öğeler olarak ortaya çıkmıştır[80]. Nitekim 1967'den sonra İslâmcı örgütlerin, daha keskin bir surette ideolojik ve kitlesel bir boyut kazandığı görülmüştür. Birleşik Arap ordularının (Mısır, Suriye, Ürdün) İsrail tarafından 1967'de mağlup edilmesi, mühim bir meşruiyet krizi yaratmıştır. Özellikle Kudüs'ün işgali karşısında Arap devletlerinin teslimiyeti, Araplar arasında hayal kırıklığı yaratmış, Batıdan devşirilen 'siyasal' yerine yeni ve yerli siyasal kimlik arayışı, daha özlü bir şekilde hâkim olmaya başlamıştır[81]. Devleti dinî anlayışın merkezine koyan fikirler, bu süreçte çok fazla etkinlik kazanmıştır. Şiddetin İslâmcılar tarafından benimsenmesi de bu dönemden sonra olmuştur.

Bir başka ifade ile Arap-İsrail savaşı, modernleşmeye ulaşmanın vasıtaları olarak teşvik edilen 'yabancı ideolojilerin' vaatlerine duyulan güvenin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu noktada İslâmcılık, kendisini, kesin bir zaferin vaadiyle alternatif olarak sunmaya başlamıştır. İsrail'in dini kimlik üzerine kurulu bir devlet olduğu anlayışının artması da, güçlü olmanın rolünün İslâm'dan geçtiği çağrılarını güçlendirmiştir. Aynı zamanda İsrail yetkililerinin, işgal edilen bölgelere sahip olmanın, ilahî bir takdir ve doğrulama olduğunu ısrarla işlemeleri, siyasi ve bölgesel bir anlaşmazlığın dinî bir boyuta kaymasını kolaylaştıran yardımcı bir etken vazifesi görmüştür.

Diğer taraftan Sovyetler Birliği ve ABD'nin İsrail tarafından işgal edilen bölgeyi kurtarmak için Arap çabalarına aktif olarak destek vermemesi, Araplarda yalnızlık duygusunu artırmıştır.

İlaveten 1975'te Lübnan iç savaşının başlaması, Arap sosyalizmine ve milliyetçiliğine büyük darbe indirmiştir. Bu iç savaş ve dinamikleri de İslâmcılar arasında İslâm'a karşı bir Hıristiyan-Yahudi komplosu olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir.

Böylece bu savaş ve bu savaşın yol açtığı diğer siyasi uzantılar, inanç krizi hakkında bir şeyler söylemek için, standart ölçü haline gelmiştir. Temmuz 1967 savaşından ve buna bağlı diğer gelişmelerden sonra, şeriatın toplum düzenlemesinde meşru bir çatı haline gelmesini, gittikçe artan bir şekilde isteyen Arap kitlelerinin büyük bir bölümü arasında İslâmcılık, sosyalizm, milliyetçilik ve diğer batılı sistemler karşısında baskın bir dünya görüşü haline gelmiştir. İslâmcılar, İsrail'in bir Yahudi devleti meydana getirmesinde olduğu gibi, kendileri-

---

80 Nilüfer Göle, "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", *İslâm ve Demokrasi*, s. 128.

81 Dağı, *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset,* s. 25-26.

nin de, inancın değerleri ile boyanmış özel bir kültür meydana getirmek için İslâmcı bir devlet teşkil etmeye hakları olduğunu iddia etmişlerdir[82].

Özetlemek gerekirse Müslümanların izlediği "direniş ideolojileri", Üçüncü Dünya'nın ulusal kurtuluş ve self determinasyon fikirleriyle doludur. Müslüman ve Arapların ulusal kurtuluş hareketlerinin direniş ideolojileri üzerindeki modern ulusçu düşüncenin etkisi, İslâm geleneğindeki her şeyden daha fazladır. Siyasal İslâm bu yüzden İslâmi gelenekten beslenerek değil Üçüncü Dünya'nın sömürge karşıtı ve emperyalizm karşıtı ulusçu ideolojilerine uyacak şekilde yeniden inşa edilmiştir. İdeolojiler geleneğe göre inşa edilmezler.

Bütün bunlardan sonra siyasal İslâm'ın, dinin bir gereği olarak değil, bazı sosyal ve siyasal etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı, rahatlıkla söylenebilir. Siyasal İslâm, Soğuk Savaş döneminin mümkün kıldığı ideolojik bir söylemdir. Bu anlayışın, sosyolojik olanı görmezlikten gelmeye yönelik esas bir işlevi olduğu ifade edilebilir.

Başka bir ifade ile siyasal İslâm başlığının ihtiva ettiği gerilim, İslâm'ın modern zamanlarda yaşadığı bütün gerilimler gibi, İslâm'a içsel değildir. İslâm'ı da kuşatan bir 'gerçekliğin" yargısıdır. Gerçekliğin dilinin hegemonik gücü, İslâm'ı gölgelemiş, onu bir gölge fenomen olarak ortada bırakmıştır. Bir takım çağdaş kavramlardan yola çıkılarak İslâm üzerinde düşünülmüş, böylece, İslâm'ın kendisi olma imkânı ilk başta ortadan kalkmıştır. Böyle bir 'kırılma', İslâm tarihinde de çokça gözlemlendiği gibi, aklın gerçekliğe uyum sağlamadaki yeteneksizliğinden kaynaklanmış olabilir. Gerçeklik tüm görünümleriyle mutlaklaştırıldığında, akıl kendi kabuğuna, kendini güvende hissettiği yere dönmüştür[83].

İslâm'ın bütüncül bir sistem olarak görülmesi daha çok 'yeni paradigmalar' tesiri ile olmuştur. Başka bir ifade ile devlet, ekonomi, hukuk başta olmak üzere hayatın her veçhesini karşılayan bir din anlayışı, modern zamanların ürünüdür.

Sözgelimi her şeyi devlet kavramı merkezinde değerlendirme modern bir tavırdır. Modern bir ideoloji olan faşizmin siyasal anlamı şudur: 'Her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil.' Şimdi 'her şey dinin içinde hiçbir şey dinin dışında değil' anlayışının gerçek temelinin bu modern otoriter zihniyet olduğunu daha kolay söyleyebiliriz.

Yine Aydınlanmanın oluşturduğu aşkınlığın en belirgin yönü, toplumun her noktasını aydınlatma arzusu, yani mutlak bir saydamlığın mümkün olduğuna dair inancıdır; kör noktası kalmamış bir dünya[84]. Dinsellikten çıkarak sosyal

---

82 Bkz. Yvonne Haddad, "İslâmcılar ve İsrail Meselesi: 1967 Uyanışı", çev. Murat Yörükoğulları- Yusuf İnce, *Dünya ve İslâm*, sayı: 13, Kış 1993, s. 39-62.

83 Bkz. Ahmet Çiğdem, "Siyasal İslâm vs. Kültürel İslâm", *Tezkire*, sayı: 14-15, Ekim 1998, s. 8-9.

84 Bkz. Mahmut Mutman, "Türban ve Özgürlük -2", *Radikal*, 14.02.2008.
http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=247446

pratik haline gelmiş bir din anlayışı büyük ölçüde Aydınlanmanın bir ürünüdür. Siyasal İslâm, din olmak istemeyen din şekliyle Aydınlanmanın bir yan ürünüdür.

Modern bir kategori olarak siyasal İslâm düşüncesinin ya da hareketinin gelenekle bir ilgisi de ancak şöyle kurulabilir: İslâmcılık özünde bir tür mehdici harekettir. Siyasal İslâm hareketi, mehdiciliğin yeniden canlanmasına örnek olarak verilebilir. "İslâm gelecek dertler bitecek" sloganının da gösterdiği gibi "İslâm'ın iktidarına" mehdinin kurtarıcılığı yüklenmektedir. Çünkü bu düşünce, Gibb'in ifadelerini kullanacak olursak, "Arap-İslâm zihninin doğal dürtüsünü yansıtan, bizzat kendi duygusal nedenleri ile hareket eden, dayanılmaz olan duruma, bazı özel ilgilerle feryadı içeren bir tür romantizmin hakiki ürünü"dür[85].

Siyasal İslâm'da İslâm adeta keyfi bir kategori olarak varlığını sürdürmektedir. Her türlü eklemlemelere müsait bir yapı barındırdığı için kendisine iliştirilen içeriklere bir 'yafta' 'hizmeti' görmektedir. Burada 'İslâm', çeşitli meşruiyet ve temsilleri ifade eden salt bir sözcük mesabesindedir. Ortada İslâm yoktur, 'İslâm' adını taşıyan kültürler, ideolojiler, kurtuluşçu partiler, devrimci yönelişler, kabile hümanizmaları, cemaatçi yapılanmalar, beşeri sistem ve inşalar vardır.

Bunun için bazı çevreler tarafından dinin giderek artan derecede kendini ifade etmeye başlaması olarak değerlendirilen süreç, aslında dinin siyasallaşmış, siyasallaştırılmış halinin modernite, köken arayışı gibi çağdaş sorunlara ilişkin iddialarıyla birlikte, kendi alanından çıkmasını ve dışarıya doğru patlamasını ifade etmektedir[86]. Burada dinin hayat perspektifi, bir ideolojiye dönüşmüştür. Din olmak istemeyen bir din anlayışı ile karşı karşıya kalınmıştır. Burada dinin araçsallaştırılması söz konusudur. İnsan bir düşünceyi din olarak duyumsamak suretiyle kuvvetlendirme yoluna gider. Böylelikle varsayımı ortadan kaldırır. Bu, düşünceyi eleştiri ve kuşku ortamından çıkarıp kutsallaştırır. Sonunda düşünce Tanrı düşüncesi olarak galip gelir.

KAYNAKLAR

ABDUH, Muhammed, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*. Arz ve tahkik: Tahir et-Tenâhi, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz.

ABDUH, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye.* Mısır, Matbaatu'l-Mevsuat, tsz.

ABDUH, Muhammed, Reşit RIZA. *Tefsiru'l-Menar.* Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1960.

ABDUH, Muhammed, *Tefsiru Cüz-i Amme.* Kahire, 1967.

[85] Bkz. H.A.R. Gibb, *Modern Trend in İslâm*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1947, s. 113.

[86] Bkz. Fuat Keyman, 'Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme' *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 23, Temmuz 2003, s. 113-131.

ABDUH, Muhammed, *Ve'l-Asr Suresinin Tefsiri.* Notlarla tercüme eden: Yusuf Ziyaeddin Erkal, Ankara, Doğuş Limited Şirketi Matbaası, 1960.

ADAMS, Charles J. "Fazlurrahman ve Klasik Modernizm", *İslâm ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi" 22-23 Şubat 1997.* İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

AHMET B. HANBEL. *Reddu'l-Cehmiyye.* Tahkik ve Osmanlıcaya çeviri: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri" *Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6, 1927.

AKÇURA, Yusuf. *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda).* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.

AKDOĞAN, Yalçın. *Siyasal İslâm Refah, Partisi'nin Anatomisi*. Şehir Yay., Ankara, 2000.

AYUBİ, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset.* Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul, 1993.

BIN ABDİLVEHHAB, Muhammed 'Keşfu'ş-Şubuhat', *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab.* Riyad, tsz.

BLACK, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi, Peygamberden Bugüne*. Çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara 2010.

BODUR, Hüsnü Ezber. "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 2, 2003.

CEMİLE, Meryem, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri.* çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986.

ÇİĞDEM, Ahmet. "Siyasal İslâm vs. Kültürel İslâm", *Tezkire.* Sayı: 14-15, Ekim 1998.

DABAŞİ, Hamid. *İslâm'da Otorite.* Çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995.

DAĞI, İhsan D. *Ortadoğu'da İslâm ve Siyaset*. Boyut yayıncılık, İstanbul, 1998.

EATON, Gai *Tanrı'yı Hatırlamak*. Çev. Salime Leyla Gürkan, İnsan Yay., İstanbul 2007.

ECER, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri.* Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.

ED-DARİMÎ, Osman b. Said, *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye.* Von: Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960.

ED-DİHLEVÎ, Şahveliyyullah, *el-İnsaf fî Beyani Sebebi'l-İhtilaf.* Kahire, 1978.

ED-DİHLEVÎ, Şahveliyyullah, *Huccetullahi'l-Baliğa.* Beyrut 1992.

EL-BAĞDADÎ, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-fakih ve'l-Mütefakkıh.* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.

EL-BAĞDADİ, Hatib, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* (Tenkitli Basım). Haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1972.

EL-CASSAS, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl Fi'l-Usûl.* Kuveyt 1994.

EL-GAZALİ, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad.* Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

EN-NESEFİ, Ebu Muin, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din.* Tahkik ve Talik: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.

EŞ'ÂRİ, Ebu Hasan, *el İbane an Usuli'd-Diyane.* Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1990.

EŞ-ŞAFİ'Î, Muhammed İdris, *er-Risale.* Tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. *Çağımızda itikadi İslâm Mezhepleri*. Selçuk Yay., Ankara 1986.

FULLER, G. E- LESSAR, Ian O. *Kuşatılanlar; İslâm ve Batının Jeopolitiği*. Çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1996.

FULLER, Graham E. *Siyasal İslâm'ın Geleceği*. Timaş Yay., İstanbul 2004.

GIBB, H.A.R. *Modern Trend in İslâm*. The University Of Chicago Press, Chicago, 1947.

GÖLE, Nilüfer. "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım", *İslâm ve Demokrasi*. T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.

GÜZEL, Murat. "Siyasal İslâm Abalı mı?" *Tezkire.* Bahar 1996.

HAÇKALI, Abdurrahman 'Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine', *İslâmi Araştırmalar (Ebu Hanife Özel sayısı)*.

HADDAD, Yvonne. "İslâmcılar ve İsrail Meselesi: 1967 Uyanışı", çev. Murat Yörükoğulları- Yusuf İnce, *Dünya ve İslâm*. Sayı: 13, Kış 1993.

HATİBOĞLU, Mehmet Sait. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXIII, 1978.

HOURANI, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan yay, İstanbul, 1994.

http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=247446

HURİYE, Tevfik Mücahit. *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.

HUSEYN, M. Muhammed, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi.* Çev. Sezai Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

İBN ABDİLBERR. *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi.* Takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.

İBN KUTEYBE. *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye.* Tashih ve Ta'lik: M. Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire, tsz.

İBN KUTEYBE. *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*. Tashih: Muhammed Zühri en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1976.

İŞCAN, Mehmet Zeki *Siyasal İslâm, Dini ve Fikri Temelleri*. Ekev. Yay., Erzurum 2002.

İŞCAN, Mehmet Zeki. "Çağdaş Bir düşünür Olarak Muhammed Abduh ve Siyasi Görüşleri", *İslâm'ın Bugünkü meseleleri.* Türk Yurdu Yay., Ankara, 1997.

İŞCAN, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*. Dergah Yay., İstanbul, 1998.

İŞTİYAK, Ahmet, "Pakistan, İslâm ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*. T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.

KADI ABDULCEBBAR, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid.* Kahire, tsz., XV. Cilt.

KARA, İsmail (Hazırlayan). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler.* Risale Yay., İstanbul 1986.

KARA, İsmail. *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*. Kitabevi Yayın, İstanbul 1998.

KARAFİ, *el-Furuk.* Alemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz., I. Cilt.

KARAL, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983.

KARAL, Enver Ziya. *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları.* Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.

KAVAK, Özgür. "Reşit Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşit Rıza, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına.* (çev. Özgür Kavak, Klasik Yay., İstanbul 2007) adlı eserin "Giriş" kısmı.

KEDDIE, Nikki. *Sayyıd Jamal ad Dın 'a-Afghani' A Political Biography*. University of California Press, Los Angeles, 1972.

KEPEL, Gilles. *Cihat, İslâmcılığın Yükselişi ve Gerilemesi.* Çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.

KEYMAN, Fuat. "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme" *Doğu Batı Dergisi*. Sayı: 23, Temmuz 2003.

KURTUBİ, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an.* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988. VII. Cilt.

KUTUP, Seyyit, *Ma'âlim Fi al Tarik*. Darul Şuruk, Mısır, 1980.

MARDİN, Şerif. "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi- Makaleler 4.* Der. Mümtaz'er Türköne, Tunçay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

MARDİN, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yay., İstanbul 2004.

MÂTURİDİ, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid.* Tahkik ve takdim: Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.

MÂTURİDİ, Ebu Mansur, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim Tevilatu Ehli's-Sunne.* tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2004.

MUTMAN, Mahmut. "Türban ve Özgürlük -2", *Radikal.* 14.02.2008.

RIZA, Reşit, "Arau'l-Havas fi Mes'eleti'l-Arabiyye ve İstiklali'ş-Şerif fi'l-Hicaz", *Mecelletü'l-Menar*. XIX/3, 1334/29 Agust 1916.

RIZA, Reşit, "İberu'l-Harbi'l-Balkaniyye ve Hataru'l-Meseleti'ş-Şarkıyye I", *Mecelletü'l-Menar*. XVI/1, 30 Muharrem 1331/8 January 1913.

RIZA, Reşit, *el-Vahyu'l-Muhammedi.* Mektebetü'l-Kahire 1960.

ROY, Olivier. *Küreselleşen İslâm.* çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.

SAYYİD, S. *Fundamentalizm Korkusu.* Çev. Ebubekir Ceylan- Nuh Yılmaz, Vadi Yay., Ankara, 2000.

SCHACHT, J. *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*. Oxfordd 1975.



SCHULZE, Rein Hard, 'Günümüz Batı ve İslâm Toplumlarında laiklik ve Din', *İslâm ve Demokrasi.* T.Ü.S.E.S. Yay., İstanbul, 1994.

SHAYEGAN, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Cemaleddin Afgani.* Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994.

UBİCİNİ, M. A. *Türkiye 1850.* Çev. Cemal Karaağaçlı. Tercüman 1001 Eser, tsz.

WATT, M. *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelamı*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968.

YALÇINKAYA, Alaaddin. *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri.* Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991.

YURDAYDIN, Hüseyin G. İslâm Tarihi Dersleri. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1998.



On the History of Political Islam

Prof. Dr. Mehmet Zeki Iscan

ABSTRACT

Political Islam bases on the idea that Islam has an inclusive characteristics regarding directing in the social area. Therefore, Islam is presented as a well known ideology. To Political Islam, Islam can meet all needs, fill all gaps and answer all kinds of issues. Sheriah (Islamic law) includes everything, which are individual, social, political, national and international.

Political Islam is stipulated as a state structure which has religious, social, political and economic model and which has a definite legal system. In this context, religion encompasses the life of human beings. The behaviours of human beings are not categorised as religious ones and earthly ones. This is also valid for the actions of a state. State is completely encompassed by the state. In short, religion includes all of actions. This "unity" will be performed through "Islamic" state and it is summarised through the motto "Authority rests with Allah without any terms and conditions."



In this ideology, the theoretical faith and political practice, cosmological level and social level are considered from the same perspective and the most sacred expressions of the religion are objectivised. The godhead is considered one with "authority". In this context, it is meant that religion only belongs to Allah. Therefore, all of the systems which are not originated from the authority of Allah should be denied.

According to Political Islam, Mıslim community is the community which is ruled in accordance with Allah's Sheriah (Islamic Law). Allah's Sheriah encompasses the term "knowledge" from all sides.

Although it is sometimes claimed that caliphate is the true Islamic regime by considering the period of Khulfa-e-Rashideen, policy has always been considered as an issue relevant with common sense and experience which base on traditional rules and experts' opinions. Islam has never been the basic determinant for the political and social order. Presenting the caliphate as an Islamic system is a product of the concerns for creating an Islamic alternative against the western opinions and its political opinions.

Tracing the opinion of Political Islam back in th history should not be only regarding to authority. The past references of the most important thesis of Islam, which is the understanding of "Islam encompasses everything", should also be considered.

First Islamic scholars (Faqihs) wanted to establish a definite discipline so as to organise the social order. However, Fıqh (Islamic law) positioned itself as "considering from beneath." In other words, it took phenomenon as a basis and it based on the principle of answering the needs of a developing community. Therefore, according to fiqh (Islamic law) Islam cannot be encompassing.

There was need for definite codes of conduct and establish some cultural standardisation for the state which consisted of different cultures and communities as a result of conquests. Therefore, consulting the "tradition of ancestors" was based on. This condition led to tradition's surpassing Islamic law as a "practice which shapes the rule". Therefore, most of the life of human beings was considered in the religion.

In the theology of the mental climate which bases only on Quranic revelations that Allah did not make revelations regarding some issues because he did not know or assumed them is not for his godhead and this is considered as a lack of knowledge. To this mentality, the conditions which were reasons for the revelation were experienced and passed. These conditions gave the final principle and structural shapes the Quranic revelations. There are only orders in the revelation. The addresses thereafter are the determined and they are addressed in any terms and conditions.

According to this mentality's understanding of nation, Islam has an answer and another for every single problem faced by a Muslim person. Even if there is not an open order, a clue is sought from the past. The principle is to base every single problem on the sayings of our prophet Mohammed (Peace Be Up On Him) and his companions because Allah did not give the authority to anyone to speak on behalf of the religion. If an issue is to be talked about, it must be through the saying of our prophet and his companions and through the knowledge and information which was revealed in the past. The basis of the knowledge is the Book (Quran), Traditions of our prophet, Icma (resolution of council of scholars) and *âsar.*

Despite this contribution of the tradition, it is possible to say that political Islam explains itself according to 'new paradigms". For example, making an assessment about everything by focusing on the state conception is a modern attitude. The political meaning of fascism which is a modern ideology is "everything is within the state, nothing is out of the borders of the state". Now we can more easily say that the motto of political Islam which is "everything is within Islam, nothing is excluded" originates from that modern authoritarian mentality.

The main reason why such an opinion as political Islam emerges from Islam is the dramatic opinion about the fact that Islamic world fell from its position of dominant civilisation in the world to the most undeveloped and weak region in the world within a few centuries.

After the fall of Ottoman Empire, religion was often used as a mean of protecting the identity and tradition, for refuge and resistance. The desire for combining religion and policy, religion and word life is a result of this resistance and effort to protect the identity. With its reactive side, Islamism is an ideology which claims to have alternative projects for change and social-political model. The thesis that Islam is the third alternative way beside Capitalism and Communism indicates that Islamism has relationship with modernity as much the said two models.

Political Islam bases on promising the "lost Islamic communities" by means of basing on Islamic values by means of combining the identities that have been lost because of new lifestyles with the idealised past. That is one reason why it presents itself as a monolith ideology. Here, Islam is attributed to the life under a congregation and forcing the practices of Islam to be under applied under that congregation. The divine right way is keep the borders of Islamic congregations, which is the most important side of the political Islam.



Об Истории Политического Ислама

Профессор Доктор Ишжан Мехмет Зеки

РЕЗЮМЕ

Политический ислам построен вокруг идеи, представляющей собой некую особенность, определяющую социальную жизнь в целом. Поэтому ислам представляют как очень плотно сплетенную идеологию. Согласно политического ислама эта религия является мощью, способной удовлетворить все потребности, заполнить пустоту и ответить на любой вопрос. Шариат охватывает личную, общественную, политическую, национальную и международную жизнь.

Политический ислам является системой, обладающей определенной юриспруденцией, и предусматривает определенную государственную структуру, имеющую религиозную, общественную, политическую и экономическую модель. Здесь религия полностью охватывает человеческую жизнь. Все поведение человека строится на религиозных принципах, реальная жизнь никоим образом не ставится на второй план. Это же касается и государства. Государство полностью внутри религии. Короче говоря, любое действие либо деятельность имеет религиозную основу. Такое единство создается при посредничестве «исламского» государства, которое можно коротко назвать «правительство - Аллаха».

В этой идеологии теория догм и политическая практика, уровень космологии и общественный уровень сумели уместиться в одной перспективе, овеществив самое священное религиозное выражение. Понятие «божественный» подразумевает понятие «непререкаемый авторитет». В этом смысле религия указывает только на наличие единственного Аллаха. Таким образом, любые системы, не происходящие от авторитета Аллаха, просто отрицаются.

Согласно политического ислама, мусульманское общество – это общество, подчиненное шариату Аллаха. Понятие «шариат Аллаха» полностью охватывает понятие «знание».

Принимая во внимание период правления халифа Рашита, порой защищалась идея о том, что халифат являлся своеобразным исламским режимом, однако в истории политического ислама это было скорее вопросом опыта и здравомыслия, опирающихся на местные правила и взгляды специалистов. Ислам никогда не был основным показателем политического и социального устройства. Представление ислама халифатом как определенной системы, является продуктом опасений за то, что ислам станет эффективной альтернативой западной мысли и политическим идеям.

Историческое продолжение мысли политической исламской мысли должно осуществляться не только в администрации и управлении. Необходимо принять во внимание исторические рекомендации наиболее важного тезиса политического ислама – понятия «Ислам охватывает все».

Первые специалисты в области мусульманского права и фикха хотели создать определенную дисциплину, способную сформировать социальный порядок. Не смотря на это, особенно в начальный период фикх закрепился как «взгляд снизу». То есть за основу был взят факт, а основным принципом стало удовлетворение потребностей развивающегося общества. В следствие этого не следует говорить о «всеохватности» ислама, опирающегося на фикх.

Вместе с победоносным шествием возник вопрос о необходимости создания определенных форм отношений для оседлой жизни и создания определенной культурной стандартизации взглядов и образа жизни различных культур и обществ. За основу приняли «обращение к опыту – сунне – предков». Так сунна, ставшая результатом «практики, образовавшей правила», взяла вверх над фикхом и таким образом большая часть жизни стала оцениваться через посредство религии.

«В этой теологии умственного климата, способного испытать догматический образ действия, отсутствие переданных догм с учетом всех вопросов и изменений Бога, недостойно Его божественной сути, что воспринимается как недостаток знаний. Согласно этого понятия, в этот раз условиями появления пророка стали его окончательность, то есть он



бы и больше пророков не будет. Эти условия придали догмам принципиальность и законченную форму. Теперь там существуют только правительства и каковы бы ни были дальнейшие условия, все последующие обращения буду направлены непосредственно правительствам.

Согласно традиционного взгляда на эту концепцию в религии существует ответ и решение любой проблемы, с которой сталкивается мусульманин. Даже если отсутствует готовый ответ – начинается его поиск в прошлом. Каждая проблема рассматривается через призму слов Прока и его сподвижников, так как кроме посланника Аллаха никто не имеет полномочий «говорить». Если что-то и говорится, то только в качестве информации, опирающуюся на науку прошлого. Источники науки – Коран, Сунна, Иджма (согласие в мнениях богословов по вопросам религии и т.д.).

Не смотря на это участие традиции, можно сказать, что политический ислам выражает себя скорее в виде «новой парадигмы» - современного выражения оценки понятия централизованного государства. Например политическое понимание современной идеологии – фашизма, следующее: «Все – в государстве, нет ничего вне государства». Так и в исламе современным авторитарным мышлением становится понятие «Все в религии, нет ничего вне религии».

Источником появления того или иного образа мыслей в исламе, как например политический ислам, стало драматическое падение ислама в течении нескольких сотен лет с места ведущей цивилизации мира и превращение этого региона в отсталый край, потерявший свою былую мощь.

С падением Османском империи религия приобрела характер борьбы за свою сущность и традиции, места, где люди находят убежище и защиту. Религия и политика, желание объединить религию и мир стало результатом этой борьбы за свою сущность и ее защиты. В своем противостоянии исламизм стал идеологией, выдвигающей новые, альтернативные проекты изменения мира и создание общественно-политических моделей. Кроме капитализма и коммунизма, ислам стал третьим путем развития, не менее современным и развитым, чем другие два пути.

Политический ислам, опираясь на мусульманские ценности, способен создать новые формы образа жизни, объединить обособленные личности в единое целое, связать современную сущность с великим прошлым и вернуть «потеряное общество». Это и есть одна из причин, по которой эта объединяющая идеология представляет себя подобным образом. Речь идет о привязке ислама к обществу и проживании в его структуре. Защищаться в границах общества, принадлежащего богу – это и есть пожалуй главная цель политического ислама.



Orta Asya'da Üç İslâm Anlayışı

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ÖZET

Bu yazıda günümüz Orta Asya'sında Müslümanların din anlayışları ele alınmaktadır. Geçmişte İslâm milleti, din anlayışı bakımından mezheplere ayrılmıştı. Bunlar içerisinde alt gruplar olarak daha deruni yaşantıyı esas alan sufi tarikatlar ile yer yer küçük gruplar vardı. Yalnız bu anlayışlar, ana bünyeyi bozan toplumsal bölünme anlamında bir ayrılık değil, dini yaşantıdaki basit farklılıklar anlamındadır. Yirminci yüzyılda ise geçmişten gelen bu yapı içerisinde, mezhebî bağlılık ana çerçevesini ve ağırlığını korumakla birlikte, alt gruplar, klikler ve marjinal akımlar artmaya başlamış, yakın zamanlarda bu trend bir hayli yükselmiştir. Bu çerçevede Orta Asya Müslümanları üzerinde yapılan inceleme sonunda hakim üç İslâm anlayışın olduğu sonucuna varılmıştır. Söz konusu üç anlayış kısaca şöyle belirtilebilir: İslâm'ın ana kaynaklarına dayalı, Hz. Muhammed, sahabe ve sonraki zamanlarda Müslüman bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri ya da büyük çoğunluğun kabul ettiği esaslar doğrultusunda iman-yaşam birlikteliğini savunan İslâm anlayışı. Bu anlayış Orta Asya'nın tarihinde geleneksel ve en yaygın anlayış olup halen daha halkların İslâm algısı ve yaşam biçimleri de bu doğrultudadır. Dolayısıyla

bölge Müslümanlarının din anlayışı birbirine benzer ve tamamına yakını Sünni-Hanefî çizgidedir. Sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir işleve sahip ve çoğu İslâmi kaynaklı olan geleneksel dinî değerler, Sovyetler Birliği döneminde de korunabilmiş, bağımsızlığa giden süreçte bölgenin Müslüman halkları açısından dinî ve ulusal özgüveni besleyen ana kaynak olmuş, Sovyet sonrası dönemde ise milli ve İslâmi dirilişte son derece önemli bir kurucu rol oynamıştır. Geleneksel anlayışı kendi içinde çeşitli renklerle tanımlamak mümkündür. Bunlar içerisinde İslâm'ın temel bilgilerini ve kaynaklarını olduğu gibi kabul eden ve dini bunun üzerine devam ettirmek isteyen muhafazakâr kesim ağırlıktadır. Bir diğer kesim yenilenmeyi, dinin sosyal hayatta ve siyasette de müdahil olmasını isteyen, dünya Müslümanlarının birliğini kabul eden kesimdir. Bu kesimin kökleri 19. ve 20. yüzyıldaki Cedidcilik hareketlerine dayanır. Ancak bu çerçeveye dâhil edebileceğimiz aşırı gruplar ile mutedil gruplar vardır ki, din anlayışı bakımından aralarında büyük fark vardır. Geleneksel din anlayışında üçüncü bir renk olarak da tasavvufu benimseyen kesim görülür.

İkinci din anlayışı, İslâm'ı, milli paradigmaya uyarlamaya çalışan, daha hafif bir ifadeyle, dini, milli kimliğin bir parçası olarak gören ama sosyal yansımalarını oldukça indirgeyen anlayıştır. İslâm'ın milli paradigmaya eklemlenmesi, bölge ülke yönetimlerinin dikkat çeken amaçlarından birisidir.

Üçüncü din anlayışı ise, İslâm'ın sosyal hayatın bütün alanlarına hâkim olmasını isteyen ve bunun için şiddete başvurma dâhil her türlü mücadeleye girişen çeşitli hareketlerin savunduğu din anlayışıdır. Özünde devrimci, dolayısıyla çatışmacı bir din anlayışını temsil eden bu tür çağdaş İslâmi akımların hepsini kapsamak maksadıyla, 'aşırı dini akımlar' veya 'aşırı Müslüman akımlar' tanımını uygun görüyoruz.

Saydığımız anlayışlar, ülkelerin ve halkların bulunduğu yerel durumlara göre farklılıklar arz edebilir, bazı yerlerde bir anlayış diğerine baskın ya da iç içe girebilir, bazılarında da daha alt birimlere ayrılabilir. Fakat nihai noktada genel tablo değişmemektedir. Bunlar içinde en çok konuşulan ve üzerinde tartışmalar yürütülen, üçüncü gurupta yer alan din anlayışıdır.

İncelemeye konu olan bölgede son bir yüz yıldaki değişimler, toplum bünyesindeki bütün kurumların yeniden şekillenmesine sebep olmuştur. Bu kurumlar içinde kendisine en fazla müdahale edilen kurumun, toplumsal bünyede çok ciddi yer etmiş olan din olduğunda şüphe yoktur. Elbette bu durumdan bütün din ve inançlar etkilenmiştir. Bu çerçevede son otuz yılda bölgenin değişik kısımlarında ve özellikle Tacikistan ve Özbekistan'da ortaya çıkan, şiddete dayalı muhalefet ve mücadele yürüten oluşumlar hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmektedir. Kimine göre onlar, uluslararası ilişkiler ve hâkimiyet kavgasının bir ürünü ve aracıdır, kimine göre de kendi siyasi yönetimlerine muhalefet olarak çıkmıştır. Makalede bu konudaki görüşlere yer verilmekle birlikte daha çok bu-

güne odaklanılarak olup biten anlaşılmaya ve geleceğe yönelik perspektifler geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu hareketlerin ortaya çıkış nedenleri, siyasi yönetimlerin onlara karşı aldığı tavırlar ve onların yönetimlere karşı yürüttükleri faaliyetler tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine bu bağlamda 1980'lerden itibaren başlamış olan ideolojik söylemlerin, bölgenin kendi dini, sosyal ve tarihsel şartları ve birikiminin ürünü mü yoksa dışarıdan bazı müdahalelerin sonucu mu doğduğu da ele alınmaktadır. Ancak yazar, bölgedeki yenilikçi kanadın köklerinin yüzyıllar boyunca gelişen İslâm düşüncesine dayandığını savunmakta, geleneksel İslâm anlayışının bir yansıması olan siyasi İslâm düşüncesini şiddet ve terör yanlısı hareketlerden ayırmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu konu, aceleci ve peşin yargılardan kaçınarak çok etraflı incelemeler sonunda karara bağlanmalıdır. Her şeyden önce de aşırı dini hareketler, çağdaş tasnifçi ve indirgemeci mülahazalarından uzak bir şekilde İslâm düşüncesi perspektifinden değerlendirilmelidir.

Elde edilen bulgulardan birisi de şudur: Son zamanlarda ortaya çıkan İslâmofobia, esas itibariyle bölgeye yabancı bir kavramdır. Ancak İslâm hakkında yaratılan kamuoyu ve empoze edilen fikirler, gelecekte Orta Asya'da Müslümanların dahi kendi dinleri ve dindaşları hakkında olumsuz kanaatlere sahip olmaları neticesini doğurabilir. Böyle bir neticede aşırı hareketlerin yapıp ettiklerinin payı unutulmamalıdır. Yine, çoklu denklemler ortamında 'İslâmi fundamentalizm'in veya 'siyasal İslâm'ın dış dünyanın güvenlik ve çıkarlarına zarar verdiği savının gerçeği tam yansıtmadığı, asıl tehlikenin bölge ülkeleri ve halkları için söz konusu olduğu sonucuna varılmıştır.

1. Geçmişle Gelecek Arasında İslâm

Günümüz Orta Asya'sında (eski adıyla Türkistan), hakim üç İslâm anlayışı vardır. Bunlar, İslâm'ın ana kaynaklarına dayalı Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki zamanlarda Müslüman bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri ya da büyük çoğunluğun kabul ettiği esaslar doğrultusunda iman-yaşam birlikteliğini savunan İslâm anlayışı. Bu anlayış Müslümanların tarihinde geleneksel ve en yaygın anlayıştır. İkincisi İslâm'ı, milli paradigmaya uyarlamaya çalışan, daha hafif bir tavsifle dini milli kimliğin bir parçası gören ama sosyal yansımalarını oldukça indirgeyen/kısıtlayan anlayıştır. Üçüncüsü ise İslâm'ın sosyal hayatın bütün alanlarına hakim olmasını isteyen, bunun için şiddete başvurma dahil her türlü mücadeleye girişen çeşitli hareketlerin savunduğu din anlayışıdır. Bu anlayışlar yerel durumlara göre farklılıklar arz etmekle, bazen birisi diğerine baskın ya da iç içe girmekle, bazen de daha alt birimlere ayrılmakla birlikte genel görünüm değişmemektedir. Bunların ilkinin tarihsel temelleri vardır ve büyük oranda kabul gören anlayıştır. Diğer ikisi ise çağımızda Müslüman coğrafyadaki siyasi,

sosyal ve askeri hadiselerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve dinin günlük hayattaki tezahürlerine odaklanmış çağdaş İslâm anlayışlarının ve akımlarının hepsini kapsamaktadır.[1]

Tasnifimiz, çizgileri belli ve gayet net bir tablo sunar gibi gözükse de bölgedeki Müslümanların İslâm anlayışları oldukça girift, birbiriyle içi içe girmiş ağlar sistemi gibidir. Geçmişten gelen yapılanma, Sovyetler dönemindeki alt-üst oluş, bağımsızlıktan sonraki yapılanmalar ve dünya sisteminin istekli isteksiz müdahaleleri, durumun daha da karmaşık hale gelmesine yol açmıştır. Fakat bahaneler bir yana nevzuhur İslâmofobi olgusu, bölge halklarının İslâm algısının karmaşıklaşmasına, karşı tedbirlerin biçim değiştirmesine ve dozunu arttırmasına tuz biber olmuştur. Bugün bölgede İslâm gündeme geldiğinde, ilk ve tükenmez konu 'dini ekstremizm'dir. Söz çağdaş dini hareketler bağlamında 'İslâm, İslâm-terör, İslâm ve ekstremizm' etrafında dönüp dolaşır. İslâmofobi ise henüz yenidir ve kamuoyunda onun ne olduğuna dair henüz kesin bir yargı oluşmamıştır.

Din anlayışlarına geçmeden önce birkaç tespiti paylaşalım. Büyük dinlerin yayılması ve halkların din değiştirmesi ya da yeni bir dine girme olgusu, İslâm'ın zuhurundan birkaç yüz yıl sonra tamamlanmıştır. Bu olgunun bir parçası olarak Asya'da da yaygın dinler, istisnalar bir tarafa, İslâm'ın doğuşundan iki yüz yıl sonra şekillenmiştir. Bu durumun değişmesi, yani halkların tekrar din değiştirmesi, çok zor bir hadise olduğundan, artık büyük ölçekli yeni bir dini şekillenme mümkün değildir. Kısacası İslâm, Asya'daki halkların geçmişine hükmetmiş, yakın geçmişte SSCB dönemindeki arızi kırılma ve tahrifler dahi bu hakikati değiştirememiştir, geleceğinin şekillenmesinde de böyle olacağı açıktır.

İkincisi, İslâm dünyasının gözle görülür başarısı ve kendi kendine şekil verme iradesine sahip çıkması, 'büyük oyun'da kendisine biçilen rol durumunu değiştirmiştir. Yine de malum taraflar İslâmofobi gibi yeni icatlarla Müslüman dünyaya müdahaleyi sürdürmeyi istemektedir. Bunları görmeden konuşmak safdillik olur.

Din, sosyal ve siyasal sorunların bazen kaynağı, bazen sebeplerinden birisi, bazen de problemlerin çözümüne katkı sağlayan bir olgudur. Dünya tarihi bunun sayısız örnekleriyle doludur. Fakat daha büyük bir hakikat vardır: Din,

[1] Bölgede İslâm anlayış ve yaşayışını, 'resmi İslâm-gayri resmi İslâm', 'resmi İslâm-halk İslâmı', 'paralel (yani yeraltında gelişen) İslâm-resmi İslâm', 'kabile İslâmı-şehir/yerleşik İslâm' gibi ayrımların (Alexandre Benningsen, "Sovyetler Birliği'nde İslâmi Uyanış ve Bazı Gelişmeler", İ. Orhan Türköz (der. ve çev.), *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar*, Ankara 1997, s. 57, 60; Olivier Roy, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev.: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2009, s. 197, 205, 207; Ali Yaman, *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik,* Elips Kitap, Ankara 2012, s. 45) günümüzde anlamını yitirdiğini düşünüyoruz.

toplumların en azından ortak duyguyla hareket etmesine ve bir medeniyet kurma iradesine en büyük destektir, dolayısıyla din, her zaman etkindir. Yaklaşık iki asırdır Orta Asya'da ise din edilgendir; nasıl şekil verilecek, nereye konulacak, bazen de nasıl yok edilecek hesabı ile hareket edilmiştir. Bu yaklaşımın bizatihi kendisi problemdir.

Nihayet İslâm'a ve Müslümanlara din açısından bakış, 'tehdit unsuru, terör, din anlayışı veya ideoloji ihracı' gibi ön fikirler ile maluldür. Bu indirgemeci, aşağılayıcı ve tasnifçi neo-oryantalist yaklaşım, Müslümanların din anlayışının ve yaşam biçiminin şekillendirilmesi, dizginlenmesi ve mümkünse yönlendirilmesi gerektiği yargısına götürmüştür. Daha büyük resimde İslâm, (dünyanın neredeyse tamamında olduğu gibi) Orta Asya'daki çıkar ve hâkimiyet kavgasının bir parçası haline getirilmiştir. İslâm ve Müslümanlar rahat bırakılmamaktadır.

2. Üç İslâm Anlayışı

a. Geleneksel İslâm Anlayışı

'Geleneksel İslâm anlayışı' tanımlaması, İslâm'ın ana kaynaklarına dayalı, Hz. Peygamber, sahabe ve sonraki zamanlarda Müslüman bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri ya da büyük çoğunluğun kabul ettiği esaslar doğrultusunda iman-amel birlikteliğini savunan anlayış için kullanılmaktadır. Tek düze bir din anlayışı olmamakla, bazı farklı algı ve inançlar tezahür etmekle birlikte[2] Orta Asya'daki halkların İslâm anlayışı ve yaşam biçimleri, geleneksel anlayış doğrultusunda olup birbirine benzer ve tamamına yakını Sünni-Hanefi çizgidedir. Şu cümleler vaziyeti beyan eder niteliktedir: "Orta Asya'daki İslâmi anlayış, aslında Çin'den Fas'a kadar tüm İslâm dünyasında yaygın olan ve manevi boyuta vurgu yapan müsamahakar ve mutedil bir İslâm anlayışıdır."[3] Geçmişten gelen ve Sovyetler Birliği döneminde iyice yerleşen bazı yanlış ve eksik İslâm anlayışlarının izleri barizdir. Yaygın olan ata-babalar ruhuna saygı, mitolojik kıssalar, ırımjırım, evliya kültü, türbelere saygı ve düzenli ziyaretler, oralarda icra edilen duayakarışlar, ruhsal tedavi seansları, bazı zikir çeşitleri bunlara örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir işleve sahip ve çoğu İslâmi kaynaklı olan geleneksel kültürel değerler, Sovyetler Birliği döneminde korunabilmiş, bağımsızlığa giden süreçte Orta Asya'nın Müslüman halkları açısından dini ve ulusal özgüveni besleyen ana kaynak olmuş, Sovyet sonrası dönemde ise milli ve İslâmi dirilişte son derece önemli bir kurucu rol oynamış-

---

[2] Bölgedeki halklar arasında din anlayışındaki farklılıkların sebeplerine ilişkin bkz.: Laura Yerekesheva, "Religion-Politics Interplay: The Case of Kazakhstan and Uzbekistan", *OAKA (Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları)*, cilt: 2, sayı: 3, 2007, s. 31 vd.

[3] Elyor Karimov, "Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asyasına Etkileri", çev.: Necmeddin Güney, *Marife Dergisi*, yıl 11. sayı 1, Bahar 2011, s. 187.

tır. İslâm'ın ulusal kimliğin kültürel ve moral düzeyde bir parçası olarak yeniden keşfi de yine bu süreçte olmuştur.[4]

Bağımsızlıkla birlikte İslâm dünyasıyla rahat ve sağlıklı ilişkilerin kurulmasını müteakip, bölge ülkelerindeki İslâmi gelişmelerin diğer ülkelerdeki ile paralellikler taşımaya başladığı görülmektedir. İletişim vasıtalarının yaygın ve hızlı olması sayesinde örneğin Türkiye'de tartışılan bir konunun neredeyse aynı gün oralarda da tartışılır olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. İstisnalar elbette vardır. Öncelikle bölgenin nev-i şahsına münhasır problemleri ve bazı meseleleri vardır. Yine dinî düşünce ve yaşama dair meselelerin bir kısmı ertelenmiş veya geç sirayet etmiş, tartışmaya yeni açılmıştır.[5]

İslâm düşüncesi en aza indirgenmiş haliyle Sovyetler Birliği'nin son zamanlarında öğretilmeye başlanmışsa da bunun, tamamen resmi otoritenin denetiminde göstermelik ve yetersiz olduğunda şüphe yoktur. Bağımsızlık sonrasında din eğitimi yer yer gevşemelerle birlikte bu ülkelerin tamamında, resmi otoritenin denetim ve kontrolünde yapılmaktadır. Türkmenistan'da yüksek din eğitimi sadece bir İlahiyat fakültesinde yapılabilmektedir. Kırgızistan'da üç fakültede ve lise düzeyinde medreselerde, Kazakistan'da ise sekiz üniversitedeki bölümlerde ve yine bir çok şehirde bulunan lise düzeyindeki medreselerde yapılabilmektedir. Bu üç ülkede de programlar oldukça zayıftır. Tacikistan ve Özbekistan'da ise sayıları az da olsa daha köklü medreselerde yüksek din eğitimi yapılmaktadır. Bugün bölgede dini düşünce ve yaşayışın en güçlü olduğu ülkeler, Tacikistan ve Özbekistan'dır. Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan'da ise daha zayıftır. Bunda din eğitiminin azlığı ve hatırı sayılır Rus nüfusunun varlığı etkilidir.

Geçmişten gelen bir miras olarak geleneksel İslâm anlayışını kendi içinde çeşitli renklerle tanımlamak mümkündür. Bir kere mevcut anlayışı, tevarüs ettiği bilgi ve kaynakları olduğu gibi kabul eden ve dini onun üzerine devam ettirmek isteyen muhafazakâr kesim ağırlıktadır. Bununla birlikte yenilenmeyi, dinin sosyal hayatta ve siyasette de müdahil olmasını önceleyen, dinin sadece bireysel yaşanamayacağını savunan, dünya Müslümanlarının birliğini kabul eden, dolayısıyla mezhebi çerçevede kalmayı kısıtlayıcı gören hatırı sayılır bir kesim vardır. Bu kesimlerin anlayışlarını, geleneksel din anlayışının bir kanadı saymakta mahzur görmüyoruz. Bunlar içinde ifrat noktasına varanlar ile mutedil olanlar arasında çok büyük fark vardır. Bu kesimin kökleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz sahibi olmaya başlayan ve 20. yüzyılın başlarında Asya'da ciddi bir

---

4 Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör", *www.usak.org.tr/makale.asp?id=105* (28.10.2008, erişim: 22.2.2012).

5 Bölgede bizim de sıkça muhatap olduğumuz dini soru ve sorunlar ile ilgili örnek bir çalışma için şu esere bkz: Kayrat Joldıbayulı, *Din men Til -Kürdeli Dini Savaldarğa Javaptar*, Almatı 2010. Ayrıca dinle karışık ruhçuluk inanç ve uygulamalarına örnek için bkz.: Eset Mukaşbekov ve diğerleri, *Jaratuşını Ervaktar Arkılı Tanuv Nemese 'Ak Akanın' Tılsım Dünieleri*, Almatı 2008.



şekilde yankılanan İslâm dünyasındaki yenilenme (Asya'daki kavramlaşmış haliyle Cedidcilik) hareketlerine dayanır.

1990'lara doğru dini canlanmanın başlaması, bağımsızlığın ilk yıllarında ideolojik söylemlerin iyice gün yüzüne çıkması, bölgenin kendi dini, sosyal ve tarihsel şartları ve birikiminin ürünü mü yoksa dışarıdan bazı müdahalelerin sonucu mu olduğu tartışmasını[6] doğurmuştur. Şurası açıktır ki, bölgedeki İslâm düşüncesinin ve onun bir parçası olan yenilikçi düşüncenin kökleri kesinlikle SSCB öncesine giden, tarihi derinliklerden gelmektedir. Yüzyıllar boyunca büyüyen ilmî birikim elbette görmezden gelinemeyecektir. Cedidcilik hareketinin izleri hala devam etmektedir.[7] Bu, söz konusu dini canlanma ve giderek ideolojik bir keskinliğe dönüşse de, bu sürece İslâm dünyasından gelen tebliğ ve yardım amaçlı dini destekler ile çıkar amaçlı dış güçlerin müdahaleleri dahil olmuş olsa da dini düşünce ve yaşamı önceleyen hareketlerin altının boş olmadığını gösterir. Biz her halükarda kökü eskide ve geleneksel İslâm anlayışının bir yansıması olan siyasi İslâm düşüncesini şiddet ve terör yanlısı hareketlerden ayırmak taraftarıyız.

Bu bağlamda bölgede bulunduğumuz sırada kendilerine 'vahhabi', 'selefi', 'radikal', 'ekstremist' denilen birçok şahısla yaptığımız görüşmelerde, onların İslâm dünyasında sıkça rastladığımız türden yeni akımlarla benzerlikler taşıyan, bir çoğu Suudi Arabistan, Mısır, Suriye ve Türkiye gibi ülkelerde eğitim almış gençler olduklarını; İslâmi hassasiyetle olaylara yaklaştıklarını; bağımsızlık sonrasındaki yönetimlerin politik mülahazalarla hala eski zihniyetle davrandıkları; bölgedeki din anlayışının gerçek İslâm'la bir alakasının olmadığı veya en azından hurafe ve bidatlerle doldurulduğu, gerçek İslâmi fikirlerin önünün kapatıldığı ve dinin yaşanmasına fırsat verilmediği gibi eleştirilerle resmi ve gayri resmi şahıs ve kurumlara muhalefet ettiklerini gördük. Toplumların çeşitli katmanlarında bulunan bu şahısları, fikir ve siyaset düzeyinde muhalefet olarak değerlendirmenin, yıkıcı ve şiddet taraftarı olmadıkça toplumun bir gerçeği olarak kabul edilmesinin gerektiği, hele hele 'terör' yaftası ile dışlanmanın son derece tehlikeli noktalara sürükleyeceği kanaati hasıl olmuştur.

---

6 İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, Kum Saati Yayınları, 1. basım, İstanbul 2002, s. 115-16.

7 İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2002, s. 31 vd.; İsmail Çalışkan, "20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler", *Küresel ve Bölgesel Politikalar Açısından Orta Asya*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanlığı Yay., Ankara-Türkistan 2012, s. 87-134. Genellikle yanlış bir yargıyla İslâmi akımların Sovyetler döneminin son yılları ve özellikle bağımsızlığın ilk yıllarında doğduğu zannedilir. İsabetli görüş serdeden Roy'u (*Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, s. 198) bunlardan istisna ediyoruz.

Geleneksel din anlayışında üçüncü bir renk olarak da tasavvufu önceleyen kesimdir. Tasavvuf, muhafazakar kesimler arasında da oldukça yaygındır.[8] Yaygın sufi tarikatlar Nakşibendi, Yeseviye, Kadiri, Kübrevi'dir. Burada sufi kesimi, geleneksel İslâm anlayışını benimsemekle birlikte İslâmlığı tasavvufun telakki ve kuralları ile tanımlayan ve onunla sınırlayan, dolayısıyla tasavvufun erkanını, dinin temel nasları ile sabit olan ibadet ve muamelatın önüne geçiren bazı anlayışların revaçta olması nedeniyle ayırdık.

b. İslâm'ın Milli Paradigmaya Uyarlanması

Orta Asya ülkelerinin hemen hemen tamamı kendilerine çağdaş normlar ve değerlerle uyumlu bir dünya kurma amacındadır. İktidarı elinde tutanların halkın desteğini almak için dine saygı duymaları normal karşılanabilir. Ancak onlar, milliyetçi siyasal yapılanmanın önemli bir unsuru olan İslâm'ın da milli bir versiyonunu savunmakta, daha açıkçası dini, milli paradigmaya uyarlamaya çalışmaktadırlar. Bu yaklaşımın sonucu dinin de dünyevileşmesi ve ulus devlet yapısı ile bütünleşmesidir. Sovyet sisteminin çöküşü ve hemen sonrasındaki yıllarda milli kimlik ve kültüre bağlı uyanışta İslâm'ın öneminin kavranması ve ona sahip çıkılmasına karşın ilerleyen zamanlarda gerek aşırı uçların baskısı, gerek dış dünyanın dini yapılanmadan kaçınılması gerektiğine dair uyarıları ve gerekse dini uygun bir tarzda anlatacak ve toplumdaki yerini gösterecek ulema ve düşünürlerin eksikliği, onun yerine yarım yamalak ya da nefret ettirici anlatıcıların din empoze etmesi, nihayet dinin toplumda yer almasını istemeyen eski Marksist ve milliyetçi kesimlerin propagandası, bölge egemenlerinin ve resmi otoritelerinin dine karşı politikalar geliştirmelerine, genellikle de ahkâm ve muamelattan yoksun, kültürel ve manevi yönü ön plana çıkarılmış bir İslâm'ı yerleştirmeye çalışmalarına neden olmuştur. Öte yandan miadını doldurmuş sosyalizm ideolojisinin yerine geçecek yeni milliyetçi ideolojide dinin de yer alması kaçınılmazdı. Ancak sadece sosyal karakterde olmalıydı.[9] Nitekim ilerleyen yıllarda siyasi yapılanmaya giden bütün İslâmi hareketler, siyasi yasak ile karşılaştı. Din vazgeçilemezdi ama kontrol dışı da bırakılamazdı, dahası milli bünyeye hizmet edecek tarzda var olmalıydı. Hâlbuki bu yaklaşım, din olgusunun tabiatına aykırıdır. İslâm, sadece inanç düzeyinde, ahlaki ve ibadetle sınırlandırılamayacak, bölgesel ya da milli telakkilere indirgenemeyecek bir sistematiğe ve kaynaklara sahiptir.

İslâm'ın milli kimliğin parçası olarak tasarlanması ya da milli paradigmaya uyarlanma çabası, çok eski değildir. Bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan ulus kimli-

---

8 Tasavvufun Sovyet dönemi ve sonrasındaki rolüne dair bir inceleme için bkz.: Süleyman Derin, "Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,* yıl 7, 2006, sayı 16, s. 7-39.

9 Gamze Güngörmüş Kona, "Orta Asya Bölgesi'nde Yükselen Radikal İslâm'ın Sebepleri", *M5 Savunma ve Strateji Dergisi (Rapor),* sayı 116, Şubat 2003, *http://uiportal.net/orta-asya-bolgesinde-yukselen-radikal-İslâmin-sebepleri.html* (erişim: 26 Ocak 2012); Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör".



ğinin oluşturulması ve ulus temelli devletin kurulması çalışmalarında ilk karşılaşılan sorun, din hakkında nasıl bir politika geliştirileceğidir. Burada Orta Asya cumhuriyetlerinde ulusçuluğun ne zaman doğduğu, Sovyetler Birliği'nin bundaki katkısını tartışacak değiliz. Sadece şu kadarını söyleyelim ki, SSCB milliyetleri imal etmemiştir, zaten milliyetçilik vardı, ama onları ulusçu bir bilince sürüklemiş, daha küçük bölgelere ayırmış ve bundan da oldukça verimli bir şekilde nemalanmıştır.[10] Fakat Orta Asya halklarının dindışı/seküler bir kimlikle şekillendirme girişimlerinin Sovyetler Birliği döneminde bilinçli ve planlı yapıldığı mutlaka belirtilmelidir.[11] İşte bu ülkelerde egemen olan yaklaşımın, bu geçmişten beslendiğinde kuşku yoktur. Bu mevzuya tersinden baktığımızda da ezilen ve asli kimliklerinin (din, dil, tarih, medeniyet vs.) yırtılmasına duyulan bir tepki de vardır. Nitekim bölge ülkelerinde din, milli kimliğin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Sonuç itibariyle İslâm, 'özerk siyasi bir güç değil, devlet tarafından kontrol edilmekte ve denetlenmekte, komşu ülkelerle adeta bir ilgi ve ilişkisi yokmuş gibi görülmeye çalışılmaktadır. Bütün bunlar, radikal dini akımlara karşı adeta 'milli bir İslâm' anlayışı yerleştirme gayretleridir.[12]

İslâm'ın milli paradigmaya eklemlenmesi, bölge ülkelerinin dikkat çeken amaçlarından birisidir. Bunun en açık şekliyle görüldüğü Türkmenistan örneğinde bir göz atalım. Eski devlet başkanı Saparmurat (Niyazov) Türkmenbaşı (ö. 2006), Türkmen milliyetçiliği ile İslâm'ı uyumlu hale getirerek halka benimsetme yolunda hayli çaba sarfetmiş, bu amaçla İslâm Konseyi kurmuş, din eğitimini hem aza indirmiş hem de tam kontrol altına almış, yüksek din eğitimini sadece Mahdumkulu Üniversitesi'ndeki bir İlahiyat Fakültesi ile sınırlamıştır.[13] Bizzat kendisinin kaleme aldığı *Ruhnama*, bugün Türkmen halkının ruh ve gönül dünyasını aydınlatan yegane kitap olarak benimsetilmektedir. Türkmenbaşı, kitapta Türkmenlerin Müslümanlığına sık sık vurgu yapmakta ve İslâm'ı saygılı bir dille anmakla yetinmektedir.[14]

c. Aşırı Dini Akımların Temsil Ettiği İslâm Anlayışı

İslâm'ın sosyal hayatın bütün alanlarına hâkim olmasını önceleyen ve dinin sadece bireysel yaşanamayacağını savunan kesimler içinde, milli ve seküler re-

---

10 Gamze Güngörmüş Kona, "Orta Asya Bölgesi'nde Yükselen Radikal İslâm'ın Sebepleri"; İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 210-12.

11 Willem van Schendel, Erik J. Zürcher, "Önsöz: Kopma, Bağlanma, Dışlama ve Asimilasyon", Willem van Schendel, Erik J. Zürcher (der.), *Orta Asya'da ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, çev.: Selda Somuncuoğlu, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 2010, s. 9-10; Bert G. Fragner, "Sovyet Milliyetçiliği: Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras", *Orta Asya'da ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, s. 23-48.

12 Olivier Roy, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, s. 215-16.

13 Ali Yaman, *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik,* s. 45.

14 Saparmurat Türkmenbaşı, *Ruhnama*, Aşgabat 2001, s. 9 vd.

jimleri reddederek İslâmi esaslara dayalı yönetim kurmayı hedefleyen ve bu amaçla şiddete başvurmayı meşru sayan hareketlerin savunduğu din anlayış(lar)ı, çeşitli kavramlarla tanımlanmaktadır. Biz ise Müslüman coğrafyadaki siyasi, sosyal ve askeri gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan ve özünde, devrimci, dolayısıyla çatışmacı bir din anlayışını temsil eden bu tür çağdaş İslâmi akımların hepsini kapsamak maksadıyla, 'aşırı dinî akımlar' tanımını uygun görüyoruz. Bölgede, şiddet yolunu tercih eden radikal hareketlerin tarihini, Rusya'nın Afganistan'ı işgali sırasında gün yüzüne çıkan büyük güçlerin mücadelesinde İslâm'ın araç olarak kullanılması ile başlatmak genel kabul görmüştür:

1980'lerin başında ABD'nin, Sovyetlere karşı oluşturmaya çalıştığı 'yeşil kuşak' projesi ve paralelinde Orta Asya'da tetiklemeye çalıştığı İslâmî uyanış hareketi, Washington'un hedefi olan Sovyetler Birliği'nin yıkılışına esaslı bir katkı sağlamadı. Aksine, ileriki yıllarda bölgede ABD'nin başını çok ağrıtacak olan radikal İslâm'ın temellerini attı. 1980'lerde Afganistan'da Sovyetlere karsı mücahitlere ve 1990'larda da Şii İran'ın etkisine karşı Sünni Taliban'a destek verirken, bu hareketin bir süre sonra denetimden çıkarak kendisine yöneleceğini hesap edemeyen Washington yönetimi, 'dinsiz komünizmin' yıkılmasına ivme kazandırmak için Orta Asya'da pompaladığı İslâmî uyanışın da bir gün kendisi için sorun teşkil edeceğini tahmin edemedi.[15]

Bu yaklaşıma göre, Sovyetler Birliği sonrası süreçte oluşan ideolojik boşlukta İslâmi dalga yükselmiş, bu yükselişe yönelik 1994 sonrasında bölgedeki otoriter yapılanmaların orta şiddette baskı politikaları devreye sokulmuş, 1997'den sonra ise topyekun mücadeleye girişilmiştir. Buna karşın İslâmcı muhalefet, İslâmi aktivizmden radikalizme, 1997'den sonra ise terörizme doğru evrim geçirmiştir.[16] Hemen belirtelim ki, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, İslâmi radikalizm şemsiyesi altında sunulan bütün hareketlerin adeta dış güçlerin marifetiyle vücut bulduğu ve yine onların destek ve yönlendirmesi ile mücadele yürüttüğü, hele hele dünya uyuşturucu ticaretinin en büyük payının yine bu örgütlerin elinde olduğu[17] gibi oldukça spekülatif açıklamaları peşinen kabullenmemiz beklenmemelidir. Elbette bu hadiselerde bahse konu odakların parmağı vardır, bazı gurupların kontrolü tamamen onların elinde de olabilir, hatta ilk başta iyi niyetle işbirliği de yapılmış olabilir, ancak söz konusu hareketlerin var oluşu tamamıyla bir tertip olarak değerlendirilemez. Burada asıl söz konusu olan şey,

---

15 Çağrı Erhan, "ABD'nin Orta Asya Politikası ve 11 Eylül Sonrası Yeni Açılımları", *Stradigma, Aylık strateji ve analiz e-dergisi*, sayı 9, Ekim 2003, s. 3. Detaylar için yazının ilerleyen sayfalarına bakınız. Ayrıca bkz. Gamze Güngörmüş Kona, "Orta Asya Bölgesi'nde Yükselen Radikal İslâmın Sebepleri".

16 Söz konusu evrilmenin detayları için bkz.: Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör".

17 Çağrı Erhan, "ABD'nin Orta Asya Politikası ve …", s. 3-4. Ayrıca: Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör".



ABD ve diğerlerinin hakimiyet mücadelesinde mevcut durumdan vazife çıkararak ve yine mevcut durumu fırsat bilerek kendi çıkarları için tertiplere girişmesidir. Madem burada bir İslâmi oluşumdan bahsediliyor, o halde onu asıl ortaya çıkaran yukarıda işaret ettiğimiz tarihi ve fikri temelleri görmek gerekir. Ayrıca bölge üzerinde halen devam eden çekişmenin aslında zengin tabii kaynakların kontrolünü ele geçirme amacıyla sürdürüldüğü açıktır.[18] Yeni strateji ise, siyasal İslâm'ın ilerlemesine karşı küreselleşme ve demokratikleşme umuduyla iktidarlarla ortak çalışmaktır. Bu da şu demektir: İslâm dünyasında hükümetler ve halklar boş bırakmaya gelmez, onların küresel düzene 'ayak uydurmaları', ancak 'bizim desteğimiz'le mümkündür.

Sovyet sonrası bölgede İslâmi gelişmelerle ilgili olarak üç şey anlaşıldı. Birincisi, İslâm, Sovyet döneminin bütün yok etme çabalarına rağmen varlığını korumuştu. İkincisi, yer altında büyüyen İslâmi yenilikçilik dışarıdan gelmiş değildi. Son olarak bölgedeki politik ya da radikal İslâmi guruplar da dışarıdan ithal değildi. Adalet, İslâm Leşkerleri, Tevbe gibi gruplar Sovyet İmparatorluğu idaresi altında doğmuş, 1980'lerdeki siyasi reformlardan sonra yeniden ortaya çıkmıştır.[19] Bu tespitlerin gerçeği daha iyi yansıttığı görülüyor. En doğrusu ise, 1980'li yılların başından itibaren İslâmi uyanışın baş gösterdiği, özellikle Tacikistan ve Özbekistan'da aktif dinsel hareketliliğin gözlendiği, 1990'lı yılların başından itibarense 'İslâmcı ideolojinin retoriğini alabildiğine kullanan siyasal gelişmelere dönüşmeye yüz tuttuğu'dur.[20] Buna SSCB merkezi rejimin içeride Müslümanların hoşnutsuzluğunu azaltmak, dışarıya ise Sovyetler Birliği bünyesindeki Müslümanların güya hürriyet ortamında yaşadıklarını göstermek ve Müslüman ülkelere hoş görünme siyasetinin bir parçası olarak bir takım İslâmi faaliyetleri 'düzenlemesi'ni[21] de ekleyebiliriz.

Öte yandan sosyolojik ve psikolojik araştırmalar, kökeni nereye dayanırsa dayansın, her türden hareketlerin radikalleşmesinin ilk sebebi olarak ekonomik düzensizlik, yoksulluk, gelir dağılımındaki adaletsizlik, baskı, hakların kısıtlanmasını göstermektedir.[22] Nitekim dini faaliyetlerin ve özgürlüklerin sınırlandırılması, düşünce ve ifade özgürlüklerinin kayıt altına alınması gibi uygulamalar ile şiddetli geçim darlığı, yolsuzluk, rüşvet ve kayırmacılığı da ekleyince gayr-i

---

18 Çağrı Erhan, "ABD'nin Orta Asya Politikası ve 11 Eylül Sonrası Yeni Açılımları", s. 4-9.

19 Tolga Türker, "Radicalization of Islam in Central Asia: Theory, Trends and Prospects", *OAKA*, cilt:6, sayı: 11, 2011, s. 54.

20 Alexandre Benningsen, "Sovyetler Birliği'nde İslâmi Uyanış ve Bazı Gelişmeler", s. 52-60; İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 115.

21 Alexandre Benningsen, "Sovyet Müslümanları ve İslâm Dünyası", İ. Orhan Türköz (der. ve çev.), *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar*, Ankara 1997, s. 61-72.

22 Tolga Türker, "Radıcalızatıon Of Islam In Central Asıa: Theory, Trends And Prospects", s. 54-59.

memnun kitlelerin genelde muhalif hareketlere, bu arada daha fazla dini duyarlılığa, hatta radikal İslâmi hareketlere yönelmesini tetiklemektedir.[23]

Bu çerçevede bölgede adından bahsedilen İslâmi hareketler öncelikle geniş yelpazeye sahip siyasi parti oluşumlarıdır. Tacikistan'da bağımsızlıktan sonra en ciddi siyasi kanat, İslâmcı hareket olmuş, İslâmi Yenilenme Partisi (*Hizb-i Nehzat-i İslâmi*) (1990), Tacikistan İslâmi Hareketi (1994) adlarıyla partileşme yoluna da gitmiştir. Bu hareket, bütün Orta Asya'yı içine alacak bir İslâm Devleti kurma emelinde olsa da bunu gerçekleştirme ihtimali zayıftır. Özbekistan'da ise Erk, Birlik, İslâmi Uyanış (*İslâm Uyganiş*) Partisi, Adalet (ya da Adalet Birliği), İslâm Leşkerleri, Bereket, Tövbe isimli oluşumlar ortaya çıkmıştır. Özbekistan'daki bu oluşumların bir kısmı 1993'de kapatılmasından sonra, 1996'da Özbekistan İslâm Hareketi (ÖİH/IMU) adı altında toplandı, Özbekistan ve kısmen de Kırgızistan'da tek söz sahibi örgüt haline geldi. 1999-2000'deki Taşkent'in bombalanması ile başlayan olaylar ve 11 Eylül 2001'de ABD'deki saldırılar Orta Asya'da şiddete ve teröre bulaşmış hareketlerin bu arada ÖİH'nin de kaderinde önemli değişikliklere neden oldu, militanlarının bir kısmı öldürüldü. 2005 yılındaki Andican olayları ise tuz-biber oldu. Hareket şimdilerde etkinliğini oldukça yitirmiş, şiddet ve terör eylemleri de durmuştur. 2003 yılında ÖİH'nin önderliği ile söz konusu grupların büyük çoğunluğu Türkistan İslâmi Partisi adıyla örgütlenmiş, hedef olarak da eski Türkistan yeni adıyla Orta Asya'daki ülke (Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Tacikistan ve Çin'deki Doğu Türkistan) ve halkları bir çatı altında toplayan İslâm devleti kurmak şeklinde belirlenmiştir.

Görüldüğü gibi Tacikistan ve Özbekistan'da, kısmen de Kırgızistan'da İslâmcı hareketler daha yoğundur. Bu durumun bir sebebi, her birinin ortak sınırlarının bulunduğu Fergana Vadisi'dir. Yoğun bir nüfus yapısı, İslâm'a girişinden itibaren dini hassasiyeti ve ilmi faaliyeti ile dikkat çeken Fergana, Sovyetler Birliği döneminde de dini ve kültürel niteliğini en fazla korumuş, bağımsızlıktan sonra ise aynı zenginlik ve duyarlılığı korumuştur. Ancak ilerleyen yıllarda jeostratejik konuma sahip olan bu bölgenin hükümetler tarafından ihmal edildiği, zamanla aşırı dini hareketlerin ve ideolojik yapılanmaların beşiği haline geldiği belirtilmektedir.[24]

Yukarıda adı geçen oluşumların doğrudan birlikte çalıştığı, işbirliği yaptığı ya da etkilendiği söylenen örgütler ise, silahlı mücadeleyi seçen el-Kaide ve Taliban ile 'barışçıl cihadı' benimseyen ve son yıllarda bölge ülkelerinde en yaygın

---

[23] Basil el-Hac Casim, "Orta Asya'da 'Fergana Baharı' Korkusu", çev. Faruk İbrahimoğlu, www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=195270 (yayın: 01.02.2012); Tayyar Arı, "Sovyetler Birliği Sonrasında Avrasya: Din, Etnik Yapı, Ekonomi ve Dış Politika", *Avrasya Dosyası*, cilt 3, sayı 4, Kış 1996, s. 30-31.

[24] Basil el-Hac Casim, "Orta Asya'da 'Fergana Baharı' Korkusu"; Tolga Türker, "Radıcalızatıon Of Islam In Central Asıa: Theory, Trends And Prospects", s. 59-60.



örgüt olduğu sanılan Hizbu't-tahrir, Pakistan-Hindistan kökenli Tebliğ Cemaati, Cemaat-i İslâmi (Pakistan), İhvân-ı Müslimîn ve Cihâd (Mısır), İslâmi Kurtuluş Örgütü (Cezayir), Hamas (Filistin), Hizbullâh'tır (Lübnan, İran).[25]

Bu hareket ve örgütlerin ortak sıfatı, 'Selefi, Vehhabi', Rusya dahil Rusça konuşan eski Sovyet ülkelerindeki daha üst bir tanım ile 'ekstremizm' ya da 'İslâmi ekstremizm'dir. Fakat ortada karmaşık bir tablo vardır. Bir kere, ortaya çıkan her hareketi aynı kefeye koyan günümüz medyatik yaklaşımını bir kenara koyarak, bu oluşumların bir kısmının, bazı konularda benzer düşünceleri paylaşsalar bile, nevzuhur bazı akım ve örgütlerle aynı kefeye konulamayacağını düşünüyoruz. İkincisi Özbekistan ve Tacikistan'daki partilerin ortaya çıkışı bağımsızlıktan öncedir ve onların ilk hedefi komünist ideolojiye muhalefet, bağımsızlıktan sonra da eski anlayış ve yapılanmayı devam ettirmek isteyen parti ve yönetimlere muhalefettir. Elbette onların hedeflerinde kendi Müslüman toplumlarının İslâmi bir ortamda yaşamalarını sağlamak[26] vardır. Fakat zamanla onlar, muhalefetin dozajını artırmışlar, etki-tepki çerçevesinde şiddete de başvurmuşlar, bu süreçte yüzlerce insanın ölümü ile sonuçlanan olaylar vuku bulmuştur. Terör eylemlerine bulaşan oluşum ve grupların bir kısmının durumu ise oldukça karmaşıktır, bir kısmı ise silahlı hareketlerle temas sonucunda cihad adına bu yolu seçmiştir.[27] Hemen belirtelim ki, aşırı din anlayışını benimseyen eğilimler, sadece mevcut iktidarlara karşı dozu yüksek muhalefet yapmakla kalmamakta, halkın takip ettiği geleneksel İslâmı ve sufi anlayışı sert bir dille reddettiği için sosyal alanda da gerilim ve kopukluklara sebep olmaktadır. Mesele daha çok siyasi boyutu ile değerlendirildiği için toplumdaki bu önemli 'yara' hiç gündeme gelmemektedir.

Orta Asya'daki bazı aşırı dini hareketleri, hegemonik güç ilişkileri bağlamında ele almak da gerekir. Başta 'bizimle olursanız radikal İslâm'dan emin olursunuz, aksi takdirde sonucuna siz katlanırsınız' türünden korkutmaları canlı tutan Rusya olmak üzere, ABD ve diğer güç odaklarının İslâm anlayışı ve yaşam biçimini kendi istekleri doğrultusunda şekillendirme, çıkarları için kullanma, bölge

---

[25] Igor Lipovsky, "Yeni Bir Siyasal Kimlik Arayışındaki Orta Asya", *Avrasya Dosyası*, cilt 3, sayı 4, Kış 1996, s. 116-17; İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 50, 103-13, 117, 121-22; Olivier Roy, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, s. 212-16; Çağrı Erhan, "ABD'nin Orta Asya Politikası ve …", s. 12-13; Ali Yaman, *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve …,* s. 42-47; Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör"; Türker, "Radıcalızatıon Of Islam In Central Asıa", s. 52-68; İhsan Yılmaz, "Predicaments and Prospects in Uzbek Islamism: A Critical Comparison With The Turkish Case", *OAKA*, cilt:3, sayı: 6, 2008, s. 30-40.

[26] İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, 113, 122, 171; Tolga Türker, "Radicalization of Islam in Central Asia", s. 66-68.

[27] Tolga Türker, "Radıcalızatıon Of Islam In Central Asıa", s. 54-59; Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör".

ülkelerini ve hatta ekonomik ilişkileri olan uzak ülkeleri radikallikle korkutma ve bazen de istismar yoluna gittikleri bilinmektedir.[28] Bu arada olanların farkında olmaya dikkat çekmekle birlikte tüm İslâmi fikir ve hareketleri Rusya'nın (veya dış güçlerin), oyunu ve terör hareketi gibi gösterme eğilimi,[29] bütünü mahkum edici bir genellemedir. Fakat bölgedeki 'İslâmi' vasıflı hareketlerin en azından bir kısmını, salt dini olmanın ötesinde başta ekonomik ve askeri olmak üzere bölge üzerindeki hâkimiyet 'oyunları' ile de ilişkilendirilerek düşünülmesi önerisi,[30] kafa karıştırıcı ipuçları ve yorumları unutmamak kaydıyla, isabetli yaklaşım olarak değerlendirmek gerekir. Öte yandan Çarlık Rusyası'nda ve Sovyet rejiminde sürekli baskı ve zulüm altında kalmış olan bölge Müslümanları, Rusya'nın halen kendi ülkelerine müdahalede bulunmasına ya da baskı yapmasına tepki duyan özellikle genç nesiller, dini duyarlılığı ön plana çıkarmaktadırlar. Burada karşılıklı bir etki-tepki doğmaktadır: Bir tarafta Rusya (ve benzer politik çıkar odakları), 'radikal İslâm' tanımlamasıyla bölge ülkelerini en azından uyanık olmaya çağırırken onlara tepki duyan Müslümanlar da daha fazla bilinçlenmekte ve bu yaftalanmaya karşı tepkilerini yüksek düzeyde göstermekte, bazen de şiddete başvurmaktadırlar. Söz konusu tepkinin sadece Rusya'ya karşı değil aynı zamanda topyekûn Batı'ya yönelmiş olmasını tahmin etmek çok da zor değildir. Dışa dönük tepki, esasen ve öncelikle iç bütünlüğe yönelik olmakta ve bölge ülkelerinin hepsinde hatırı sayılır bir oranda bulunan Hıristiyanlarla ayrışma ve husumetlere yol açabilir.[31]

Son zamanlardaki hareketlilikler, Orta Asya ülkelerinde İslâmi gelişmelerin karşılıklı etki-tepki denkleminde devam edeceğini gösteriyor. Şöyle ki, 'İslâmi radikalizmin yayılmasının önüne geçmek' için özellikle Özbekistan, Tacikistan ve Kazakistan, ifade ve düşünce özgürlüğünü kısıtlama, toplantı ve gösterileri yasaklama, internet ve cep telefonu gibi iletişim vasıtalarını kontrol altına alma ve dinî özgürlükleri daraltmaya yönelik uygulamalara devam etmektedirler. Genel olarak muhalif hareketlere karşı bir tedbir gibi görünse de asıl hedefte İslâmi söylemlerle ortaya çıkanlar vardır. Şu sıralar din kaynaklı şiddetin nispeten sustuğu Tacikistan'da yönetim, sık sık ülkedeki dini faaliyetin siyasi boyutunun artmasından şikâyet etmekte, silahlı İslâmi mücadelenin ülkede yeniden başlamasından endişe etmekte, çeşitli dedikodular yüzünden İslâm ülkelerinde dini eğitim alan öğrencileri geri çağırmakta, Ağustos 2011'den itibaren gençlerin mescitlerde (hatta kiliselerde) ibadet etmelerini yasaklamakta, kanuni prob-

---

28 İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 11, 14-16, 94-96, 47-59, 151, 155-56, 169-71; M. Seyfettin Erol, Çiğdem Tunç, "11 Eylül Sonrası ABD'nin Küresel Güç Mücadelesinde Orta Asya", *Avrasya Dosyası*, cilt 9, sayı 3, Sonbahar 2003, s. 16-28.

29 İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 14-16, 95.

30 İrfan Ülkü, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, s. 93-103.

31 Tayyar Arı, "Sovyetler Birliği Sonrasında Avrasya: Din, Etnik Yapı, Ekonomi ve Dış Politika", s. 30-31.



lemi gözükenlerin ibadet mekânlarına girmelerini engellemekte ve bütün bunlara mukabil dinî faaliyetlerin denetim altına alınmasını kolaylaştırdığı için başkentte on binlerce kişinin aynı anda namaz kılabileceği devasa bir cami inşa etmektedir. Türkmenistan'da merhum Türkmenbaşı zamanından beri belirlenen dini faaliyetlerin kontrolü politikası tavizsiz uygulanmaktadır. Kırgızistan'da ise yönetim yüz yetmiş camiyi resmi ruhsata sahip olmadıkları gerekçesiyle kapatmıştır. Kazakistan'da devlet yöneticileri, Kazakistan'ı dinî özgürlüklerin en serbest olduğu ülke diye ilan etmekten büyük bir onur duyarken ve sonuncusu Mayıs 2012'de yapılan dünya din önderlerini ve temsilcilerini iki yılda bir Astana'da toplayarak dinler arası diyalogu en üst derecede artırma çabasını hızlandırırken, daha önce pek görülmeyen ve 2011 Nisan-Mayıs aylarında meydana gelen bir takım terör olayları üzerine ondokuz maddelik bir kanun çıkartarak dinî hayatı ve özgürlükleri kısıtlamayı tercih etmiştir. Bu çerçevede kamu binalarında ve mekânlarında bulunan mescitleri kapatmış, dinî faaliyet gösteren bütün derneklerin sıkı kontrolü, görevlilerin dinî hayata müdahalesine izin veren yetkilerin artırılması, iletişim vasıtalarının sıkı denetimi gibi önlemleri uygulamaya koymuştur. Özbekistan'ın radikal ve Vahhabi hareketlerle mücadelesi, diğerlerine göre hem daha uzun sürmüş hem de şiddeti daha yüksek olmuştur. Kanlı olaylar, birçok caminin ve gayr-i resmi medreselerin kapatılması, din eğitimini en asgari düzeye indirme, tevkif ve sorgulamalar, işkenceler, hapis cezaları, işten atılmalar, yurt dışına kaçmak vs. En nihayet 2011'de on sekiz yaş altındaki gençlerin camilere girişini yasaklamıştır.[32] Bütün bu uygulamalar, gerek içte ve gerekse dışta şiddetli tepkilere neden olsa da ismi geçen ülkeler çok fazla aldırmamaktadırlar. Fakat baskının artması radikal düşüncenin daha fazla sertleşmesine, şiddete ve teröre doğru kaymasına neden olduğunu[33] ve böylesi çabaların, 'dinsel şiddet' yanlılarına daha fazla malzeme sağlayacak münbit bir araca dönüştürülebileceğini göz ardı eder gözükmektedirler.

3. Orta Asya'nın Geleceğinde İslâm, İslâmofobia ve 'İslâmlar' İnşa Çabası

Geçmişte İslâm milleti, din anlayışı bakımından mezheplere ayrılmıştı. Bunlar içerisinde alt gruplar olarak daha deruni yaşantıyı esas alan sufi tarikatlar vardı. Yirminci yüzyılda ise bu yapı içerisinde daha alt guruplar ve klikler ortaya çıkmaya başladı. Mezhebî bağlılık ana çerçevesini ve ağırlığını korumakla birlikte, İslâm dünyasında alt gruplar ve marjinal akımlar artmaktadır. Üstelik tartışmaların büyük kısmı İslâm düşüncesinin ana mihveri dışındadır. Bu, Müslümanların din anlayışları ve onun tezahürleri açısından talihsiz bir tablodur. Türkistan coğrafyasında meskun beş cumhuriyetteki durum, bu bakımdan biraz daha karmaşıktır.

---

[32] Basil el Hac Casim, "Orta Asya'da 'Fergana Baharı' Korkusu"; Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör"; Ali Yaman, *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik,* s. 42-47.

[33] Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör".

20. yüzyıl boyunca Müslüman dünyada rejimlere karşı başlatılan silahlı 'İslâmi' mücadele, genellikle başarısız olmuş, zamanla bu tür hareketleri başlatan ve sürdüren teşkilat veya hareketler ya tasfiye olmuş ya da legal siyasi mücadeleyi tercih etmişler, kimileri başarıya bile ulaşmıştır. İhvan-ı Müslümin buna bir örnek olarak görülebilir. Bir diğer sonuç, silahlı ve terör yanlısı İslâmi hareketler, bir yandan İslâmofobia'nın en münbit sebebi gösterilirken bir yandan da bulundukları ülkenin ve hatta bütün Müslümanların günümüz dünya şartlarında çağdaş ve ilerlemiş ülkeler olma şansını yitirmelerine sebep olmaktadır. Bulundukları ülkelerin demir yumrukla yönetilmeleri ve demir perde olmalarına bir nevi yardım etmeleri gibi hegemonik güçlerin eline güçlü kozlar vermeleri ve Müslüman ülkelerin bu güçler mücadelesine sahne olmasına yol açmaları da cabası. Öte yandan kimi ülkelerin din ve ifade özgürlüklerini kısıtlaması, hatta zaman zaman şiddete başvurması, sadece o ülkenin ve idarecisinin elini zayıflatmakla kalmamakta, hem gayr-i memnun kitlelerin çoğalmasına ve dolayısıyla farklı arayışlara girmesine hem de ülkenin dış müdahaleye açık hale gelmesine neden olmaktadır. Elbette ülke ve toplumun güvenliğini tehlikeye atan, şiddet yoluyla İslâmi çözüm arayan odaklara karşı tedbirler alınacaktır. Ancak şiddetin, şiddetle çözülemeyeceğini, aksine haklı ve makul taleplere olumlu yanıt vermekle, hak ve özgürlüklerin önünü açmakla, başta din eğitimi olmak üzere dinî ihtiyaçların giderilmesinde hassasiyet göstermekle devletin elinin güçleneceği malumdur. Çağımızda devletler, bu gibi yollarla ülke içindeki huzur ve güvenin daha iyi bir seviyede sağlandığını kabul etmekte ve bu yönde adımlar atmaktadır.

Bu bağlamda bölgedeki gözlemlerimiz, yerinde incelemelerimiz sonucunda vardığımız kanaate göre en ürkütücü sonuç şudur: Orta Asya kamuoyunda İslâm hakkında yaratılan hava, bırakın onun doğru dürüst algılanmasını, İslâmofobi'nin kendi mensupları arasında doğmasına yol açmaktadır. Üstüne üstlük dışarıdan empoze edilen İslâmofobi, bölge halklarının İslâm algısının karmaşıklaşmasına, yönetimlerin karşı tedbirlerinin biçim değiştirmesine ve dozunu arttırmasına sebep olmuştur. Böyle giderse artık Müslümanların İslâmofobisinden bahsedecek hale gelinecektir. Bunun İslâm'ın Asya'daki geleceği hakkında olumsuz bir etkiye neden olduğunda şüphe yoktur. Bütün bu çok denklemli ortamda "İslâmi fundamentalizmin veya 'siyasal İslâm'ın hem Batı dünyası hem de Rusya açısından büyük tehlike oluşturduğu"[34] savının çok da gerçeği yansıtmadığı, bir tehlike varsa bunun bölge ülkeleri ve halkları için olduğu açıktır.

Bu durum karşısında atılacak ilk adım, aşırı radikal hareketlerin, çağdaş tasnifçi, indirgemeci ve düşman taraf mülahazalarından azade kalınarak İslâm düşüncesi perspektifinden değerlendirmesinin yapılması lüzumudur. Bu durumda onların İslâm'ın asli kaynak ve telakkileri ile ne kadar örtüştükleri, hedef ve

[34] Tayyar Arı, "Sovyetler Birliği Sonrasında Avrasya: Din, Etnik Yapı, Ekonomi ve Dış Politika", s. 31.



yöntemlerinin yine İslâm'ın genel mefhumu doğrultusunda ne kadar tutarlı oldukları sorgulanmalıdır. İslâmi siyaset düşüncesinin yaklaşık yüz yıldır kazandığı ivmenin çeyrek yüzyıldır bu tür denetimsiz hareketler nedeniyle oldukça yara aldığı görülmektedir.

Son olarak belirtelim ki, Orta Asya'nın geleceğinde din anlayışını iki yaklaşım ve iki bölge belirleyecek gibidir: Laik ve geleneksel İslâm anlayışının baskın olduğu Kazakistan ve dini referanslara bağlı, dinin toplumsal tezahürlerinin baskın olduğu Özbekistan. Özbekistan, henüz iç huzuru, siyasi ve fikri özgürlükler bakımından rahat bir ortama kavuşamamıştır. Ancak potansiyel olarak geleceğe hazırdır. Bu potansiyelin de şiddeti benimsemeyen, dini ve kültürel harmanlamayı yapmış bir sosyal düzen olacağı izlenimini vermektedir. Diğer yandan geçmişte, Sovyet döneminde ve bağımsızlık yıllarında olduğu gibi ilmi donanımını, gelecekte de komşuları ile paylaşacak ve oralarda ilmi faaliyetin yürütülmesinde etkin rol oynayarak kaynaklara dayalı din anlayışına hizmet edecek gibidir. Kazakistan ise hem nüfus hem de konumu itibariyle daha mutedil bir anlayışla, ama dünya ile daha fazla entegre olmuş yaşam tarzıyla şimdiden toplumsal bünyeyi oluşturma yoluna girmiştir. Sonuç olarak, bütün ön yargılı, istismarcı, şiddeti benimseyen yaklaşım ve faaliyetlerin dışında ve ötesinde Batı Türkistan'da yaygın, içten bağlanılan bir İslâm vardır ve o, Müslümanların sosyal birliğinin temeli ve geleceklerinin teminatı olacak en güçlü unsurdur. Bunun dışında 'Uyumlu İslâm', 'light İslâm' gibi İslâm'ın bünyesinden çıkmamış, tamamen küresel politik amaçlara hizmet etme beklentisiyle oluşturulmuş zihniyetlerin bu bölge için de hiçbir faydası yoktur. Öte yandan küresel İslâmofobi'nin pompalanması da bölge ülkelerinin ulusal çıkarlarına hizmet etmeyecektir.

KAYNAKLAR

BENNINGSEN, Alexandre, "Sovyet Müslümanları ve İslâm Dünyası", İ. Orhan Türköz (der. ve çev.), *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar*, Ankara 1997, s. 61-80.

BENNINGSEN, Alexandre, "Sovyetler Birliği'nde İslâmi Uyanış ve Bazı Gelişmeler", İ. Orhan TÜRKÖZ (der. ve çev.), *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar*, Ankara 1997, s. 52-60.

YAMAN, Ali, *Türk Dünyasında İslâm, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik,* Elips Kitap, Ankara 2012.

CASİM, Basil el-Hac, "Orta Asya'da 'Fergana Baharı' Korkusu", çev.: Faruk İbrahimoğlu, www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=195270 (01.02.2012).

FRAGNER, Bert G., "Sovyet Milliyetçiliği: Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras", Willem van Schendel, Erik J. Zürcher (der.), *Orta Asya'da ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, çev.: Selda Somuncuoğlu, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 2010, s. 23-48.

ERHAN, Çağrı, "ABD'nin Orta Asya Politikası ve 11 Eylül Sonrası Yeni Açılımları", *Stradigma, Aylık strateji ve analiz e-dergisi*, sayı 9, Ekim 2003, s. 1-21.

KARİMOV, Elyor, "Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asyasına Etkileri", çev.: Necmeddin Güney, *Marife Dergisi*, yıl 11. sayı 1, bahar 2011, ss. 183-87.

MUKAŞBEKOV Eset, ve diğerleri, *Jaratuşını Ervaktar Arkılı Tanuv Nemese 'Ak Akanın' Tılsım Dünieleri*, Almatı 2008.

KONA, Gamze Güngörmüş, "Orta Asya Bölgesi'nde Yükselen Radikal İslâmın Sebepleri", *M5 Savunma ve Strateji Dergisi (Rapor)*, Sayı 116, Şubat 2003, http://uiportal.net/orta-asya-bolgesinde-yukselen-radikal-İslâmin-sebepleri.html (erişim: 26 Ocak 2012).

MARAŞ, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.

LIPOVSKY, Igor, "Yeni Bir Siyasal Kimlik Arayışındaki Orta Asya", *Avrasya Dosyası*, cilt 3, sayı 4, Kış 1996, s. 109-122.

YILMAZ, İhsan, "Predıcaments And Prospects In Uzbek Islamısm: A Crıtıcal Comparıson Wıth The Turkısh Case", *OAKA (Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları*), cilt:3, sayı: 6, 2008, ss. 23-57.

ÜLKÜ, İrfan, *Moskova'yla İslâm Arasında Orta Asya*, Kum Saati Yayınları, 1. basım, İstanbul 2002.

ÇALIŞKAN, İsmail, "20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler", Muhammet Savaş KAFKASYALI (Ed.), *Küresel ve Bölgesel Politikalar Açısından Orta Asya*, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yay., Ankara-Türkistan 2012, s. 87-134.

OĞUZ, İsmail Orhan, (derleme ve çeviri), *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslâmiyet ve Müslümanlar*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

JOLDIBAYULI, Kayrat, *Din men Til -Kürdeli Dini Savaldarğa Javaptar*, Almatı 2010.

YEREKESHEVA, Laura, "Religion - Politics Interplay: The Case of Kazakhstan and Uzbekistan", *OAKA (Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları)*, cilt: 2, Sayı: 3, 2007, s. 28-40.

EROL, M. Seyfettin, Çiğdem TUNÇ, "11 Eylül Sonrası ABD'nin Küresel Güç Mücadelesinde Orta Asya", *Avrasya Dosyası*, cilt 9, sayı 3, Sonbahar 2003, s. 5-28.

ROY, Olivier, *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*, çev.: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2009.

TÜRKMENBAŞI, Saparmurat, *Ruhnama*, Aşgabat 2001.

DERİN, Süleyman, "Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,* yıl 7, 2006, sayı 16, sayfa 7-39.

ARI, Tayyar, "Sovyetler Birliği Sonrasında Avrasya: Din, Etnik Yapı, Ekonomi ve Dış Politika", *Avrasya Dosyası*, cilt 3, sayı 4, Kış 1996, s. 27-44.



TÜRKER, Tolga, "Radicalization of Islam in Central Asia: Theory, Trends and Prospects", *OAKA (Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları)*, cilt: 6, sayı: 11, 2011, ss. 51-74.

DEMİRTEPE, Turgut, "Orta Asya'da Radikalizm ve Terör", *www.usak.org.tr/makale.asp?id=105*, 28.10.2008, (erişim: 22.2.2012).

VAN SCHENDEL, Willem, Erik J. ZÜRCHER, "Önsöz: Kopma, Bağlanma, Dışlama ve Asimilasyon", Willem VAN SCHENDEL, Erik J. ZÜRCHER (der.), *Orta Asya'da ve İslâm Dünyasında Kimlik Politikaları*, çev.: Selda Somuncuoğlu, İletişim yay., 2. baskı, İstanbul 2010, s. 7-22.



Three Perceptions of Islam in Central Asia

Prof. Dr. Ismail Caliskan

ABSTRACT

This paper discusses the understanding of religion of Muslims in today's Middle Asia. In the past, the Islamic nation, in terms of understanding of religion was divided into sects. In these ones as sub-groups there were Sufi orders based on a more of inward life, and some other small groups from place to place. Alone these insights are not a separation that disturbs the main structure in terms of the social division but are in the meaning of simple differences in religious life.

In the twentieth century, in this structure coming from the past, while keeping the main frame and weight of denominational commitment, sub-groups, cliques and marginal currents started to increase, this trend has improved considerably in recent years. In this context, at the end of examination conducted on the Middle Asian Muslims, it has been concluded that there were three predominant Islamic understanding. These three understandings stated briefly as follows: The Islamic understanding that based on the main sources of Islam, Hz. Muhammad (Peace be upon him), the Companions and in later times, that defend faith- life to-



getherness on line with the principles of Islamic understanding that the Muslim scholars accept or the vast majority of them agree on.

In the history of Central Asia, this understanding is a traditional and most common understanding and the Islamic perception and way of life of people are still in this direction. Therefore, understanding of religion of the region's Muslims are similar to each other and in line with Sunni-Hanafi understanding. The traditional religious values that are many of Islamic origin and that have an important function in the regulation of social relations are preserved even in the period of the Soviet Union, that have been the main source that feeds the religious and national self-confidence in the process leading to independence for the peoples of the region's Muslim, and in the post-Soviet period, they have played extremely important founding role in the national and Islamic revival. It is possible to define the traditional understanding with various groups. In these groups, conservatives who accepted the basic information and resources of Islam with all faults and who want to make the religion continue on this predominate. The another group is the one who asked the regeneration and wanted the religion to be involved in social life and politics and accepted the unity of World's Muslim The roots of this group is based on Cedidism Movement in the 19th and 20th century. However, there are some moderate and extreme groups that can be included in this frame that have huge difference between them in terms of understanding of religion. In traditional understanding of religion, as a third group, it is the one that adopted the concept of Sufism.

The second understanding of religion is the one which sought Islam to adapt the national paradigm, in a milder expression; it sees the religion as a part of national identity but rather degraded the social implications of it. The articulation of Islam to national paradigm is one of the conspicuous aims of region's countries.

And the third understanding is that the one which various movements advocated, that insisted Islam to dominate all spheres of social life and for this, when needed, which they engage all kinds of struggle including the use of violence

These kinds of contemporary Islamic movements which represent revolutionary therefore confrontational understanding of religion in order to cover all of them, we see fit 'extreme religious movements' or 'extreme Islamic movements' definition.

Insights mentioned above may vary according to local conditions of countries and people, in some places, an understanding dominates the other or nested, and some can be divided into sub-units or more. However, the general picture does not change in the final point. In these three

groups, it is the understanding of religion in the third group which is most talked about and conducted debates on.

In the region subject to examine, the changes in last century have led to reshape all institutions within the community. The most interfered institution in these groups is no doubt religion itself which has left a very serious mark on social structure. Of course, this situation affected all religions and beliefs. In this context, in the last thirty years, and especially in Tajikistan and in Uzbekistan, it has been put forward so many different opinions about formations emerged carrying out opposition and struggle that are based on the violent. According to some, they are products and tools of struggle of international relations and domination and according to some others; they have emerged as an opposition to their own political administrations. In this article, in spite of the fact that the views about this issue are taken place, it is tried to understand what's happening and to develop the future perspectives by more focusing on the present. In this context, it has been tried to determine the reasons for the emergence of such movements, the attitudes of political authorities towards them and their activities they perform against the political authorities. Again, in this context, it is discussed whether the ideological discourses which started from the 1980s is the product of the region's own religious, social and historical conditions and the accumulation or is born as a result of some interventions from the outside. However, the writer has defended that the roots of innovative wing in the region is based on the Islamic thought that has progressed over the centuries and separated the idea of political Islam, which is a reflection of the traditional Islamic understanding from violence and acts of pro-terrorism. It is understood that this issue should be resolved at the end of a very comprehensive examinations by avoiding prejudice and hasty judgments. First of all, this issue should be evaluated from the perspective of Islamic thought in a way away from the extreme religious movements, contemporary sorter and reductionist considerations.

One of the findings obtained: Islamophobia recently emerged, which is virtually unfamiliar concept for the region. However, the public opinion created and imposed ideas about Islam may result in even the Muslims in Central Asia to have a negative opinion about their own religion and their co-religionists in the future. In such consequence, it should not be forgotten the role of extremist movements have done. Again, it was concluded that the thesis that 'Islamic fundamentalism' or ' political Islam damages the security and the interests of external world does not fully reflect the truth, the real danger for the peoples of those countries in the region.



Три Формы Понимания Ислама в Средней Азии

Профессор Доктор Чалышкан Исмаил

РЕЗЮМЕ

В настоящее статье рассматривается вопрос о современных религиозных взглядах мусульман Средней Азии. В прошлом мусульманская община разделилась на мазхабы. Среди них появились суфийские ордена, проповедовавшие духовную жизнь, кроме них кое-где появились и другие, более мелкие группы. Однако их взгляды не имели коренных отличий от основного учения, не нарушали его структуры, отличия заключались только в более простом религиозном образе жизни. В 20 веке в этой структуре, до этого момента остававшейся практически неизменной, сохранилась причастность к мазхабам, но начало активно расти число различных подгрупп, клик и второстепенных течений. Изучая среднеазиатских мусульман в этом направлении, мы сумели выделить три типа понимания ислама в этом регионе. Вкратце эти три типа можно охарактеризовать следующим образом. Первый тип – это те, кто опирается на главные источники ислама, те, кто объединились вокруг Прока и его сподвижников, его

последователей, то есть те, кто защищает единство религии и образа жизни, принятой подавляющим большинством. Эти взгляды являются традиционными и наиболее распространенными в Средней Азии, они до сих пор регулируют образ жизни местного населения. Поэтому религиозные взгляды местных мусульман очень схожи, так как в своем большинстве они приверженцы ханафитского мазхаба суннитского толка. Религиозные ценности, которые играют заметную роль в регулировании социальных отношений, имеют исламское происхождение. Их смогли сохранить даже во времена Советского Союза, а с началом периода независимости они стали источником религиозного и национального самосознания мусульманских народов региона, став в постсоветский период основателем национального и религиозного пробуждения. В традиционных взглядах можно выделить различные особенности и отличия. Подавляющее большинство приняло основы мусульманской веры и знаний ислама и желает продолжать ее в том же ключе. Меньшая часть мусульман ратует за обновление, за участие религии в социальной и политической жизни, за объединение всех мусульман мира. Корни этой части мусульман берут начало в движении джадидов, возникшее в конце 19 в. – начале 20 в. Кроме того, здесь присутствую более мелкие, умеренные группы, которые имеют очень серьезные различия в религиозных взглядах. Еще одна крупная группа, являющаяся сторонницей традиционной религии, – это те, кто перенял суфийские взгляды.

Второй тип понимания религии – это желание адаптировать ислам к национальной парадигме, то есть, выражаясь более просто, религия представлется как часть национальной сущности, упрощенно отражающая социальные факторы. Адаптация ислама к национальной парадигме стало одной из целей, привлекающих особое внимание правительств и администраций региона.

Третий тип понимания религии – это желание передать во власть ислама все сферы социальной жизни, в следствие чего необходимо яростно бороться за это, прибегая к силе либо к любым другим методам борьбы. Этот тип, по сути – революционный, то есть требующий кардинальных перемен, очень агрессивен, и главной его целью является охват всех исламских течений и создание «исламского сверхтечения», по сути экстремистского толка.

Перечисленные нами типы понимания религии в разных странах и регионах могут иметь те или иные варианты и видоизменения, порой даже оказывать давление друг на друга либо тесно переплетаться между собой, а в некоторых местах делиться на подгруппы. Но в конечном счете общая картина неизменна. В настоящий момент наиболее обсуждаемой группой является третья группа.

Изменения, произошедшие в изучаемом нами регионе за последнее столетие, стали причиной нового формирования всех организационных структур и учреждений в обществе. Среди этих структур самым

воинственным, нацеленным на бескомпромиссную войну и серьезно повлиявшим на общество, несомненно стала религия. Это также оказало влияние и на все остальные религии и верования. В рамках сложившегося положения дел выдвигается много различных взглядов на наиболее активные формации, возникшие в регионе в последние тридцать лет, особенно в Таджикистане и Узбекистане, и ведущие оппозиционную борьбу, опирающуюся на силу. Кое-кто считает, что эти формации и их деятельность – ест продукт и средство международной борьбы и войны различных правительств, другие утверждают, что эти формации и их деятельность появились в качестве внутренней оппозиции имеющимся правительствам. В статье не только рассматриваются оба этих взгляда, но и предлагаются перспективы на будущее, основанные на согласии и сотрудничестве с учетом нынешнего положения дел. Для этой цели была проведена работа по определению причин появления этих формаций, отношения к ним различных правительств и действий этих формаций против указанных правительств. Опять же, касательно данного вопроса, была поставлена задача выявить, являются ли данные формации общим продуктом местных религиозных, социальных и исторических условий, а также идеологии, появившейся после 1980 года, или же это результат борьбы, происходящей в других регионах и пришедшей в Среднюю Азию извне. В тоже время автор защищает мысль о том, что обновления, происходящие в регионе, опираются на исламскую идеологию, корни которой сложились и развивались здесь в течении нескольких веков, при этом современную политическую мусульманскую мысль, отражающую традиционный ислам, необходимо строго отделять от политики силы и террора. Естественно, в такой ситуации, окончательное решение по данной теме необходимо принимать после проведения многогранных исследований, избегая поспешных, заблаговременных выводов. Поэтому исламская мысль должна оцениваться исходя из перспективы, отдаленной от экстремистских религиозных движений, современных толкователей, выдвигающих свои упрощенные соображения по данному вопросу.

Одно из полученных нами открытий позволяет нам утверждать, что понятие «исламофобия», появившееся и распространившееся в последние годы, в сущности, чуждое для наших регионов понятие. Однако общественное мнение, созданное вокруг ислама, и навязанные по этому поводу идеи, могут привести к тому, что в будущем у мусульман Средней Азии сложится негативное мнение о своей религии и братьях по вере. Поэтому не следует забывать о вкладе, который вносят экстремистские движение в формирование этих взглядов. Опять же, сформировавшиеся в настоящий момент тезисы о том, что «исламский фундаментализм» и «политический ислам» наносят вред сбалансированному обществу и нарушают его безопасность, не отражают реальной действительности, а настоящей опасностью для стран и народов региона являются идеи, указанные нами выше.



Вопросы Ислама в Центральной Азии в русскоязычных изданиях (историко-историографический очерк)

Профессор Доктор Анвар Исмаилов
Международного Казахско-Турецкого Университета имени Ходжы Ахмета Ясави, доктор исторических наук, г.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена вопросам ислама в истории и геополитике Центральной Азии, ставшей ныне важным регионом в международных отношениях. Центральная Азия, являясь уникальной в культурно-цивилизационном значении, сегодня переживает своего рода религиозное (исламское) возрождение. Это район традиционного ислама, распространение которого начиналось с VII века. Опираясь на ряд архивных документов и анализируя значительный массив литературных источников на русском языке, в статье рассмотрены роль и значение ислама в истории, культуре и духовной жизни народов Центральной Азии. При этом хронологические рамки рассмотрения исторических процессов ограничены временем досоветской эпохи, т.е. до 1917 года, а также рассмотрена история ислама в Средней Азии (Middle Asia) и Казахстане, составляющих в

территориальном разрезе основную часть Центральной Азии (Central Asia). В отдельных случаях вопросы ислама рассмотрены в исторических процессах, имеющих единые цивилизационные корни тюркских народов. Рассматривая роль Пророка Мухаммеда в основании и внедрении исламской веры, ставшей сегодня одной из мировых религий, автор подчёркивает, что Пророк Мухаммед стоял у истоков создания мощного государства мирового масштаба, известного под названием Арабский Халифат. Ислам и арабская культура внесли существенные изменения и преобразования в жизнь и быт кочевого населения Центральной Азии. С внедрением ислама получила своё новое развитие многовековая культура народов этого региона.

Автор статьи, рассматривая литературу на тему ислама и Арабского Халифата в годы господства советской цензуры, отмечает, что ценные научные издания на турецком языке, являющиеся энциклопедическими по охвату терминов и понятий исламского учения, были недоступны широкому кругу читателей. После распада Советского государства, с образованием независимых республик в Центральной Азии, как никогда был велик интерес к исламу, его истории и роли в современной жизни народов региона. Поэтому историографический обзор обширной литературы на русском языке стал предметом и целью разработки наиболее важных сторон исламского учения в истории и политике государств Центральной Азии. Опираясь на крупные научные издания, диссертационные работы и статьи последних лет, автор прослеживает внедрение ислама в Великую Степь и Среднюю Азию со времени Хазарского каганата, до сегодняшней роли этой религии в жизни современных центральноазиатских обществ. При этом рассмотрен достаточно большой массив русскоязычной литературы на темы ислама, мусульманской культуры и этики, изданной в период колонизации края Российском самодержанием. Эта литература не потеряла своей научной ценности и ныне, а отдельные книги стали библиографической редскостью.

Изучение процессов исламизации Центральной Азии охватило, разумеется, жизнь и деятельность К.А. Ясави, его учение и вопросы суфийского движения. Особо отмечена роль Ясави в соеденении исламской идеологии с понятиями и мироощущением кочевого населения. Подчёркнуты при этом особенности принятия кочевым обществом норм и принципов ислама. Показаны пути тесного переплетения ислама с верованиями местных жителей в условиях номадного общества.

С учения Кожа Ахмеда Ясави берет свое начало тюркская ветвь суфизма. Странники, миссионеры, народные проповедники, именуемы «баба», были распространителями учения Ясави в Туркестане, среди казахов и киргизов, в районе Волги и Яика, в Малой Азии и Иране. Суфизм Ахмета Ясави стал направлением новоисламской цивилизации тюрков. Важно было соединить новую религиозную идеологию с массовым сознанием, тенгрианско-шаманистским, зороастрийским, чему

позже историками присвоено название «тюркского народного мусульманства». Главные ценности Ясавийского движения, проповедовавшего справедливость, нравственное очищение и совершенствование человека, нашли отклик и поддержу в душе тюркских народов. Кроме того, Ясави вошел в многовековую историю тюрков как большой мастер художественного слова, автор интересных и глубоких поэтических строк, понятных и близких простым людям, живущим на просторах Центральной Азии.

Религиозные миссионеры являлись основными фигурантами в исламизации кочевого населения. Они выполняли целый ряд необходимых кочевникам функций – лечили больных, обучали грамоте, несли полезные знания и информации, были посредниками в решении конфликтов, выполняли роль муллы в выполнении обрядов и молитв.

В XIX веке религиозность казахов стала возрастать, приобретала черты, которыми отличались соседние народы Средней Азии: более строгое соблюдение пятикратных молитв и поста, соблюдение шариатских правил заключения брака, погребение умерших, обязательное освещение местных обычаев мусульманскими символами и молитвами. Все это в определенной мере стало возможным благодаря переходу немалой части кочевников к оседлой жизни. В статье подчеркивается также положение о том что более чем тридцать тюркских народов, проживающих в Евразии, все они так или иначе близки к мусульманству. Исповедуют ислам и этой верой живут азербайджанцы, татары, уйгуры, турки, крымские татары, узбеки, казахи, башкиры, каракалпаки, балкарцы, киргизы, карачаевцы, кумыки, ногайцы, туркмены. Есть православные из тюркских народов, - это алтайцы, гагаузы, долганы, хакасы, шорцы, чуваши, якуты. Тюрки – тувинцы исповедуют буддизм, крымчаки и караимы относятся к тюркам – иудеям. Таким образом, можно сказать, что тюркские народы представлены во всех мировых религиях. Эта картина в миниатюре выражена в Центральной Азии, население которой объединено в своих судьбах всеми религиями мира. Но ведущей религией является в регионе учение Пророка Мухамеда.

В статье отмечено своеобразие (или особенности) принятия кочевым обществом норм и принципов ислама. Как подчеркивает академик-философ Гарифолла Есим, суть веры казахов выражается «в интегративной роли учения А.Ясауи и синтезе исламской веры и народных традиций, восходящих к тенгрианству». То есть речь идет о том, что ислам не вытеснил и не уничтожил, но адаптировал традиционные доисламские верования, которые в значительной мере «вписались» в мусульманские «форматы».

Автор статьи рассматривает вопросы научного анализа и исследования ислама в кандидатских и докторских диссертациях, защищенных на заседаниях Объединенного диссертационного совета (ОД 14.61.26) при

Западно-Казахстанском государственном университете имени М.Утемисова (основатель Т.З.Рысбеков, ректор университета, член совета А.И.Исмаилов) в 2006-2010 годах так в кандидатской диссертации Б.М.Ауанасовой изучены объективное положение ислама в Казахстане, региональные его особенности и специфика процессов, происходящих ныне в обществе в связи с ростом религиозных настроений и поведения людей в условиях постсоветских преобразований.

Асет Сембаевич Тасмагамбетов и Агила Мустахимовна Нургалиева в своих докторских работах провели научно-исторический анализ ислама и других конфессий в Казахстане за период XVIII-XX вв. Данные комплексные исследования в последующем составили монографии, ценность которых состоит в глубоком и всестороннем раскрытии отношений казахов и Великой степи с исламом. Исследование проблем формирования и деятельности конфессиональных учреждений, когда казахское общество претерпело трансформации под влиянием внутренней и внешней политики России, что в свою очередь оказало влияние на процессы в мусульманском обществе, было важным в научном плане. Обе докторские диссертации были достойно оценены в сообществе историков, исследующих проблемы ислама в Казахстане.

Исследуя ислам в жизни народов ЦА автор заключает, что соглашение между исламом и современной культурой вполне возможно и что для достижения такого соглашения не было более благоприятного времени, чем то, в котором мы живем. У историка, которому известно влияние Греции на мусульманскую культуру и влияние мусульманской культуры на западноевропейскую, едва ли даже может возникнуть сомнение в возможности сближения Запада с Востоком для общей культурной работы. Если в чем-нибудь сказывается мировой закон прогресса, то в расширении географического кругозора и привлечении к совместной работе все большего числа народов. Эпоха культурного первенства народов древнего Востока уступала в этом отношении эпохе первенства Греции, греческая культура – мусульманской, мусульманская – западноевропейской. Предсказать, какова будет роль религии в будущей жизни человечества, едва ли возможно; во всяком случае ислам как мировая религия, веками доказавшая свою жизнеспособность, осуществившая если не идеал свободы, то идеалы братства и равенства, не будет вытеснен никакой другой. В мусульманском вероучении, как во всяком другом, много элементов, несовместимых с выводами науки и социальным прогрессом; эти элементы, как многие из положений Ветхого и Нового заветов в христианской Европе, фактически утратят силу без формальной отмены религиозными авторитетами. История ислама показывает, что он отвечает основному требованию современных культурных процессов, оставаясь, как и всякая религия: быть только религией, без притязания подчинить себе государственную и общественную жизнь.

ВВЕДЕНИЕ

Тема «Ислам в Центральной Азии» меня интересовала в течение многих лет по нескольким причинам. Прежде всего, ролью и значением обширного центральноазиатского региона в мировой политике и международных отношениях. Известно, что со времени образования европейских государств-империй, Центральная Азия – этот уникальный район древнейшей цивилизации и культуры с неповторимыми природными ландшафтами, и, как выяснилось ныне, с огромными подземными кладовыми, занимала важное место в европейской геополитике. Не составила исключение и Россия, объявленная империей в конце жизни Петра Первого, великого преобразователя из династии Романовых. Ученые и исследователи, политики и путешественники, торговые люди и военные специалисты из России внесли неоценимый вклад в изучение Центральной Азии, истории и этнографии населяющих её народов и в исследовании природных богатств края. Ведь император Петр Первый считал казахскую Великую степь «ключом и вратами» в Среднюю Азию. Так и вышло – во второй половине XIX в. Территории Степи и Средней Азии вошли в состав России в качестве отдельных генерал-губернаторств.

Завоевание края арабами и последовавшие за этим преобразования в крае – тема особого исследования, требующая восстановления во всей своей полноте и объективности. Народы Казахстана и нынешних суверенных республик Средней Азии приняли ислам, который стал основным фактом в формировании и развитии их духовной жизни и культуры за последнее тысячелетие. Завоевание арабами Средней Азии и южных территорий Казахстана начиналось в 651 году, когда чужеземцы овладели Мервом. Однако в последующие годы арабы столкнулись с сопротивлением Согда и Тюркского каганата. В 714 году арабские завоеватели совершили поход из Ташкента в Испиджаб (Сайрам в Южно-Казахстанской области). Одновременно с завоеваниями в регионе распространились ислам и элементы арабской культуры, которые стали факторами укрепления власти Халифата от Багдада до берегов Сыр-Дарьи.

И, наконец, интерес к региону в целом и исламу, у меня перерос в составление данного очерка, так как за многие годы мне удалось собрать большой массив архивных и литературных источников, посетить многократно Ашхабад, Ташкент, Бишкек, Самарканд, Бухару, Душанбе, почти все священные места от Жаркента до Туркестана.

Рассматриваемый мною регион назывался по разному в разные эпохи, в основном из-за политических и стратегических причин, – Туркестанский Край, Средняя Азия, Центральная Азия.

Туркестан (страна тюрок), - это историко-географический термин, обозначавший в XIX – начале XX века обширные территории в Средней и

Центральной Азии, населенной преимущественно тюркскими народностями. Территория Туркестана занимает огромное пространство от Каспийского моря на западе до Алтая и Китая на востоке, от Ирана и Афганистана на юге до Томской области России на севере. Северный Афганистан в трудах российских исследователей Азии относился к Туркестану.[1]

После утверждения Советской власти и образования в последующем Союза Советских Социалистических республик (СССР) значительная часть Туркестана стала называться Средней Азией (Middle Asia). В понятие «Средняя Азия» входили территории четырех советских республик – Киргизии, Таджикистана, Туркмении и Узбекистана, составлявшие в 1918-1990 гг. единый экономический район и имевшие тесные хозяйственные и культурные связи. Население Средней Азии как тюркское имело древние корни, вместе с таджиками состояли в едином вероучении – исламе. Что касается Казахстана, как части Евразийского континента, он входил территориально в Центральную Азию. В советские годы эти территории в качестве отдельного региона назывались «Казахстан и Средняя Азия», т.е. являлись мусульманской частью СССР на советском Востоке.

После распада Советского Союза эти республики обрели государственную независимость, вошли в мировые отношения в качестве самостоятельных государств. Руководители суверенных государств Казахстана, Киргизии, Таджикистана, Туркменистана и Узбекистана на региональной встрече в Ташкенте в январе 1993 года приняли решение впредь назвать этот регион, населенный в основном мусульманами, Центральной Азией (Central Asia или Asia Centrale).

В начале 90-х годов XX века район Центральной Азии вновь стал открытым для политиков и исследователей, проявляющих повышенное внимание в силу их профессиональных занятий. Это в свою очередь и по причине возрастания роли региона в экономических связях в мировом масштабе выявило множество актуальных проблем в Центральной Азии, касающихся общественно-государственного устройства, цивилизационного, социально-экономического, культурного и духовного развития стран и народов региона. Более того, Центральная Азия сегодня вышла на передний край мировой геополитики и геостратегии.

Топоним «Центральная Азия» в различные исторические периоды, как было отмечено выше, рассматривался по-разному. По мнению российской историко-географической науки, эта обширная зона, которая распространяется от Урала до Памира, от берегов Каспийского моря до Алтайских гор, была единым целым, несмотря на существование различных наименований (Туран, Мавара-

[1] История Средней Азии. Серия «История стран и народов». Сборник исторических произведений. Евролин, М. – Русская панорама. 2003.с. 23.

ан-нахр, Дешти-и-Кипчак, Туркестан). Центральная Азия, включая территорию современного Казахстана, является единым регионом, исторически, этнически, экономически и в духовном плане обладающим специфическими чертами. Охватывает Центральная Азия Тибет и Монголию.[2]

В античный период употреблялось понятие «Трансоксания» - территория за рекой Оксус. Арабские завоеватели земли к северу от Аму-Дарьи превратили в исламский край, называли в VIII-IX вв. «Мавара-ан-нахр», т.е. «другая сторона от берега реки». Впервые в истории, в 1843 году Александр фон Гумбольдт описывает данный регион в качестве отдельного географического ансамбля с научной точки зрения.[3]

Из многовековой истории Центральной Азии, в данном очерке нас интересуют процессы завоевания этой территории арабами, а также глубокие изменения в жизни тюркских народов в связи с принятием мусульманской веры. Важным рубежом в деле внедрения Ислама в просторы Центральной Азии была Таласская битва летом 751 года, положившая конец попыткам Таньского Китая обосноваться в крае.

Из истории Ислама и событиях, связанных с его распространением в Центральной Азии, а в данном случае речь идет о народах и странах – это территориально современные независимые государства Республика Казахстан, Киргизская Республика, Республика Таджикистан, Республика Туркменистан и Республика Узбекистан, имеется большое количество литературы научного и других различных жанров. Историография здесь обширная.

Одна из сложнейших проблем философии религии – определение сути феномена религии и места религиозного сознания среди прочих форм духовной ориентации человека в мире, а также сложность и почти невозможность универсального определения религии, которое охватило бы собой все многообразие конкретных форм и видов религиозных верований, - верно заключают авторы новейшего учебника для высших учебных заведений.[4] Не менее сложным является вопрос об отношениях религии и политики, общественной жизни и поведения людей в конкретных условиях истории.

В данном очерке религия как понятие и термин используется в классическом понимании. В энциклопедическом словаре: «религия (от латин. religia – святыня, набожность, предмет культа), мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические

---

[2] Энциклопедический словарь. В 2-х томах. Том 2. М.1964. с. 626.

[3] Общественные науки в Узбекистане. Ташкент. 2004.N.4. с. 7.

[4] Кузнецов, В.Г., Кузнецова, И.Д., Миронов, В.В., Момджян, К.Х., Философия. Учебник. М.2010. с. 462.

действия (культ), основанные на вере в существование бога или богов, сверхъестественного».[5] Но не исключается определение религиоведа Д.Пратта (J.B.Pratt): «Религия как сложившееся социальное отношение индивидуумов или их групп к неким высшим силам, которые, согласно их представлениям, контролируют жизнь и судьбу».

Выступая в Московском Университете Лингвистики председатель Духовного управления мусульман Казахстана и Совета муфтиев Средней Азии шейх Абсаттар Хаджи Дербисали сказал: «Слово ислам имеет в арабском языке тот же корень, что и слово салам, означающее «мир». Основой морали ислама является милосердие, мудрость, благонамеренность к людям, справедливость».[6]

В предисловии к новому, казахстанскому изданию исторически редкостного «Туркестанского альбома» (1871-1872 гг., составитель А.Л.Кун) Президент Республики Казахстан Н.А.Назарбаев отмечал, что у тюркских народов «единые историко-цивилизационные корни: культура, религия и язык. Нас объединяет не только общая история, но и будущее, в горизонтах которого видны и проблемы, требующие изучения и решения уже сегодняшним поколениям. Поэтому я выдвинул идею создания Союза Центральноазиатских государств».[7]

1. **Основатель ислама – пророк Мухаммед** (570-632гг.)

В 610 году, когда ему исполнилось 40 лет, в месяце рамадан по арабскому Лунному календарю, произошло событие, положившее основание Исламу. Ночью на горе Хире вблизи Мекки во сне ему явился ангел Джебраил и велел проповедовать именем Единого Бога – Аллаха. Аллах, через Джебраила внушил Мухаммеду текст священной книги – Корана (от арабск. «ал-куран» - чтение вслух наизусть). Мухаммед, несомненно обладал огромной харизмой и умел воодушевлять своих сторонников. В противном случае он бы никогда не создал общество верующих в Аллаха, объединив арабов, и не основал бы мировую религию. Надо особо подчеркнуть, что новой вере обеспечили массу приверженцев заложенные в исламе идеалы равенства и братства всех, уверовавших в Аллаха и его Пророка. Вскоре после смерти Пророка ислам завоевал Иран и Византию, азиатские страны – мечом и словом. Как видно, российская социальная мысль Пророка Мухаммеда считает не только

---

5 Советский Энциклопедический словарь. М.1990. с. 1128.

6 Дербисали Хаджи Абсаттар: «Ислам против террора», «Ислам және өркениет, 2011. N.31(247).

7 Туркестанский альбом. 1871-1872гг. Алматы.2005. с.5. Полный экземпляр «Туркестанского альбома» хранится Национальной библиотеке Узбекистана им. Алишера Навои в Ташкенте (прим. – А.И.)



основателем мировой религии, в рядах которой около одного миллиарда верующих, но и великим политиком, создавшим мощное государство мирового масштаба.[8]

Весьма ценное казахстанское издание – Энциклопедический справочник «Ислам»[9] дает научно-историческое и смысловое пояснение терминам, понятиям и словосочетаниям этой мировой религии. Мусульманин значит, что это человек, последователь учения Мухаммеда и считающий Всевышнего (Аллаха) единственным создателем Вселенной, причем это утверждение не подлежит ни дискуссии, ни обсуждению.[10] Это не является догмой или диктатом, есть исходный принцип при определении мусульманского вероисповедания.

Когда говорится о том, что распространение ислама сопровождалось мечом и словом, то имеется в виду что арабы, последователи учения Мухаммеда, огромные территории Европы и Азии, начали завоевать силой оружия и веским словом Корана. Пророк Мухаммед умер 8 июня 632 года во время подготовки боевого похода против Иемена. Его преемник Абу Бакр стал первым халифом – главой арабского мусульманского государства, очень скоро расширившего свои владения далеко за пределами Аравийского полуострова. Так, начиная с 633 года, в течение более двухсот лет длились арабские боевые походы на соседние страны и народы – на северные побережья Африки и южные территории европейского континента. Далее, были завоеваны на востоке индийские земли (восточные и южные части). После включения в состав Арабского государства и исламизации населения Палестины, Сирии, Ирака, Ирана и Афганистана, мусульманские отряды двинулись в Среднюю Азию. В 705-714 гг. халифату покорились Бухара и Самарканд, Ташкент и Фараб. В отдельных источниках повествуется о походах арабских завоевателей к середине VIII века в Кашгарию. Знаменитая Таласская битва 751 года вошла в историю исламизации тюркских народов Центральной Азии как важная веха, положившая начало прочного утверждения мусульманской веры и культуры в крае.

В вышеупомянутом энциклопедическом издании подчеркивается историческая версия о том, что внедрение ислама в Центральную Азию связано с деятельностью четырех сподвижников Пророка Мухаммеда – Абу Бакра, Омара, Османа и Али, а также их потомками под названием кожа. Наряду с кожа (иногда пишут Ходжа), ставшими основными проповедниками и толкователями принципов и хадисов Корана, из среды местного населения

---

[8] Сто великих политиков. Автор-составитель Соколов, Б.В.. М., Вече. 2010. с. 55.

[9] Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Қазақстан Республикасы Байланыс және ақпарат министрлігі. Алматы. «Аруна» баспасы. 2010. 592 бет.

[10] Там же. с.213 (перевод и пояснение мои – А.И.)

вышли религиозные деятели – мулла, ишан, казы, аулие и другие.[11] Ислам и арабская культура внесли существенные изменения и преобразования в жизнь и быт кочевого населения Центральной Азии. Начиная с VIII века в Средней Азии и Казахстане строились города – крепости под названием рабат, для верующих возводились мечети и ханаки (места отправления религиозных обязанностей для мусульманского населения). Открытие этих культовых сооружений привело к тому, что при крупных мечетях создавались исламские образовательные заведения – мактабы и медресе. В них учащаяся молодежь осваивала азы исламского вероисповедания на основе священного Корана. Старотюркские письма были заменены на арабский алфавит, который в течение нескольких веков стал основным средством распространения ислама и многих элементов Восточной (и арабской) культуры. Принятие местным населением арабской письменности и исламского вероучения внесло заметное изменение и новшества в традиции и обычаи местных народов Средней Азии и Казахстана. А также с распространением ислама языки тюркских народов пополнились многими словами, терминами и понятиями из арабского языка, положениями и нормами поведения из мусульманской этики.

Хочу заметить, к сожалению, что ряд ценных научных изданий на турецком языке, по существу являющихся энциклопедическими по охвату терминов и понятий исламского учения, были недоступны широкому кругу читателей, или вовсе не переводились на русский язык.[12] Разумеется, по правилам работы советских органов цензуры.

Значительная часть печатных изданий советского периода предназначалась пропаганде антинаучной сущности религии, которая «приспосабливается к изменившимся обстоятельствам. Религия есть пережиточное явление. Она постепенно сдаст свои некогда могущественные позиции, сдает отчаянно сопротивляясь. В этой борьбе прошлого и настоящего религия старается цепко держаться за верующих».[13] Главным источником воспроизводства религии считались религиозные семьи, которые в большинстве своем сохранились в сельской местности. В 70-х годах прошлого столетия доля сельских жителей в общем числе населения составляла, например, киргизы - 86,6 процентов; узбеки – 77; таджики – 76,5; туркмены – 75 процентов. В целом по Средней Азии сельские жители составляли 62 процента.[14] Структура семейной подворной ячейки состоит нередко из представителей всех трех поколений.

---

[11] Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. с. 55.

[12] Например, Энциклопедия ислама. Многотомное издание 50-х годов (Стамбул. На турецком языке); Салахиддин Шар.Энциклопедия терминов ислама. Стамбул. 1964 (на турецком языке)

[13] Джалалов, М.А., В тени ислама. Ташкент. Ёш гвардия. 1987. с. 91.

[14] Салимов, Х.Д., Население Средней Азии. Ташкент. 1973. с. 54, 55, 99.



Если там выполняются религиозные обряды, то это волей-неволей влияет на воспитание детей.

Кроме того, по замечанию великого Чингиза Айтматова, когда во главу угла ставится материальный фактор, тогда духовный потенциал приближается к нулевой отметке.[15]

Ценным для исторической тематики и социально-политических наук в целом является совместное издание ученых из России (МГУ им. Ломоносова и Институт этнологии и антропологии РАН) и Узбекистана (Институт истории и Институт востоковедения НАН РУз.), посвященное непростым взаимоотношениям политики и ислама в Центральной Азии конца XVIII - начала XXI вв. Основное внимание данного двухтомного издания[16] уделено истории, роли религии в регионе, формированию исламской политики русской колониальной администрации, вопросам взаимоотношений политики и ислама в годы Советской власти. В двух томах этого нового издания затронуты «различные аспекты феномена контакта этих двух существенно различных цивилизаций Евразии», как подчеркивают авторы по ряду сложных проблем, в отличие от привычной версии, дана иная точка зрения.

Характеристика Центральноазиатского региона в современных условиях, его особенности и основные вопросы исследования достаточно полно выделены в научном издании Казахстанского института стратегических исследований при Президенте РК.[17] Авторы монографии, на мой взгляд, в целом верно подчеркивают «особое место в концептуальных построениях западных аналитиков проблемы ислама». Проблема ислама, подводит исследователей к исламскому фундаментализму, или к радикальному исламу, его победа будет означать нестабильность не только в регионе, но и в глобальном масштабе. Следовательно, считают западные аналитики, под предлогом борьбы с исламистами и поддержки демократических реформ, западные страны хотели бы установить в регионе свой прямой контроль.[18]

Обширная советская атеистическая периодическая печать, руководствуясь установками В.И.Ленина: «Надо уметь бороться с религией».[19] терпеливо и методично вела идейно-политическое воспитание населения в духе коммунистических идеалов. Разъяснялись исторические и социальные корни религии, не оскорбляя при этом чувства верующих, чтобы не оттолкнуть их от

---

15 Литературная газета. 13.08.1986. с. 4.

16 Россия – Средняя Азия. В двух томах. Том 1:Политика и Ислам в конце XVIII-нач.XX в.М.2011. 472 стр,; Том 2. XX-нач.XXI в.

17 Центральная Азия: 1991-2009гг. Издание КИСИ. Алматы.2010. с. 11-42.

18 Там же. с. 18.

19 Ленин, В.И., Полн.собр.соч. т.17, с. 418.

общего дела строительства социализма неумелой постановкой работы. С научных позиций, разумеется, марксистско-ленинской идеологии, выходили в свет статьи и очерки об истоках ислама и его распространении в Центральной Азии. Подчеркивалась необходимость обращения к личности Мухаммеда «для правильной оценки роли ислама в истории народов, в сегодняшних бурных событиях на Востоке». Нередко лучше понять, оценить какую-то историческую личность помогает художественное произведение, если, конечно, позиция его автора научна и он сохраняет верность исторической правде. Таким произведением является повесть Н.Новожилова «Память пророка».[20]

Небезынтересна статья о Хазрет Али – личности исторической. Он в числе первых сподвижников пророка Мухаммеда участвовал во всех сражениях первых мусульман с противниками «истинной веры». Когда умер Мухаммед, в мусульманской общине не было единодушия в том, кто должен стать главой мусульман. Считавшие, что таким правом обладает только Али и его потомки, стали называться шиитами (от арабского «шиа» - группировка, сторонники). Так было положено начало шиизму. Однако преемником Мухаммеда стал Абу Бакр, первый в истории халиф, Али получил власть четвертым (в 656 году). Али похоронен в г. Неджеф (Иран).

С религией ислама первыми ознакомились хазары, населявшие южнорусские территории. Государства огузов и волжких булгар были в числе первых тюркских государств, принявших ислам. Рубежным историческим событием в распространении ислама как религиозной системы в Центральной Азии является Талласская битва, о ней говорилось выше, в результате которой объединенные воинские силы тюрков и арабов дали разрушительный отпор государству китайских пришельцев. В 925 году Мавераннахр принял ислам, а в 942 г. властитель Караханского государства Сатук Богра не только начал внедрять повсеместно на территории ханства, но и принял меры по утверждению исламского вероучения в Центральной Азии. Таким образом, считает Муалла Уйду Юджел (Турция), в X веке тюркские племена в целом перешли на мусульманство.[21]

Подчеркивая роль Хазарского каганата в истории распространения ислама на огромной Евразийской территории, необходимо также указать на то, что это было могущественным государством тюрок – уйгуров, находившимся в зените своей мощи и расцвета в VIII-IX веках и исчезнувшим с арены истории в конце X века. Хазарское государство образовалось на «обломках» Тюркского

[20] Наука и религия.1985.N.6. с.32 (Повесть Н.Новожилова опубликована в журнале за 1985 год, в N.N.6,7,8, с рисунками)

[21] Юджел, М.У., Түркі халықтрының ислам дінін қабылдау процестері мен себептері // Тюркология. Изд. МКТУ им.Ясави.2008. N.5-6. с.109



каганата, объединявшего десятки тюркоязычных народов на просторах от Алтайских гор до Карпат. После распада Тюркского каганата в VII веке государство Хазар охватывало районы Северного Кавказа, степные равнины от берегов Каспийского моря до Дона на западе. Далее располагались славянские племена.

Ислам в страну хазар первоначально внедрили благодаря арабским миссионерам и купцам. В результате нескольких арабо-хазарских войн в последующее время, начиная с VIII века ислам становится ведущей религией в хазарском обществе. Другим важным фактором проникновения ислама в каганат было переселение части хорезмийцев из Средней Азии. Хорезмийцы возвели мечети и медресе. В X веке ислам и мусульмане стали неотъемлемым элементом конфессионального ландшафта Хазарского каганата.[22]

Дальнейшее распространение ислама на центральноазиатских просторах связано со сложными политическими и социальными процессами в Золотой Орде, территориально включавшей в себя земли от юго-востока Русского государства до берегов Иртыша. Обратимся к мнению известного исследователя истории и культуры Золотой Орды доктора исторических наук профессора Вадима Леонидовича Егорова. В 2000-е годы он работал заместителем директора Государственного Исторического Музея (Москва, Красная площадь, 2) по научной работе, мне приходилось обращаться к нему по отдельным документам среднеазиатской тематики и находил его внимание и поддержку. Потому счел нужным отметить его помощь с искренней благодарностью.

Исследуя культуру полиэтнического государства Золотой Орды В.Л.Егоров подчеркивал, что взаимопроникновение и единение кочевого и оседлого начало в первую очередь строиться на фундаменте духовной культуры. Это язык, письменность, фольклор, религия. Кочевая культура в наиболее чистом ее виде сохранялась в государстве Джучидов с момента его возникновения до введения мусульманства ханом Узбеком в 1312 году. Событие это имело огромное значение для внутренней жизни Золотой Орды, во многом круто изменило ее и еще более сблизило кочевой мир с оседлым. До этого события, в течение примерно 70 лет в религиозной жизни Золотой Орды господствовало языческое многобожье. Поэтому сплошь и рядом даже в одном семействе уживались приверженцы различных исповеданий. К примеру, в семействе Джучидов хан Бату был язычником, его сын Сартак – христианином несторианского толка, брат хана Берке – мусульманином. Именно он, Берке стал правителем в 1257 году. Новый хан еще в юности принял ислам и сразу же после вступления на престол объявил его государственной религией.

[22] Фаизов, С.Ф., Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. Очерк истории. М.1999. с.5 (личное мое знакомство и общение Сагитом Фаизовым произошло в Москве, в 2001 году, на Международной конференции, посвященной 150-летию И.Гаспринского – А.И.)

Однако хан Берке умер в 1266 году вблизи города Тбилиси во время одного из походов. Последующие ханы, будучи язычниками, никакого внимания распространению ислама не уделяли. Поэтому первые попытки ввести ислам в Золотой Орде охватили только часть оседлого населения. Заодно возрастала в городах прослойка мусульманского духовенства. Только хан Узбек, взойдя на престол, принялся решительно насаждать новую религию, расправившись вначале со служителями языческих культов. Узбек приказал их всех казнить. После этого обращение в новую веру пошло столь успешно, что уже в начале 1312 года хан сообщил султану Египта о расширении границ влияния ислама «от Китая до крайних пределов западных государств». Время правления Узбека (1312-1342 гг.) было периодом политического и экономического расцвета Золотой Орды. Введение ислама в качестве официальной государственной религии содействовало развитию торговли, ремесла и культуры. Стали более распространенными связи Золотой Орды с мусульманским миром.[23]

Таким образом, проникновение ислама в улус Джучи связано с именем хана Берке, первым принявшим в 1263 году исламскую веру. Укрепление позиции ислама во владениях Джучидов – это результат усилий хана Узбека, выдающегося государственного деятеля эпохи Золотой Орды, чрезвычайно разностороннего в проявлениях своего политического таланта. Объявляя себя рабом Аллаха и последователем пророка Мухаммеда, введя мусульманские обычаи в своем окружении, нормы мусульманского протокола и шариатский суд, хан Узбек учитывал и социально-политические реалии, вытекающие из объективного положения своего государства в связях с другими соседними ханствами. В состав империи чингизидов в середине XIII века вошел Багдатский халифат, это было важным фактором доминирования ислама в переднеазиатских провинциях империи Джучидов.

В 1261 году в Сарае, столице Золотой Орды, с разрешения хана Берке, митрополитом Кириллом была учреждена Сарская экзархия, объединившая православных христиан столицы. О благородных деяниях Берке, брата Батыя, первом мусульманине из потомков Чингиз-хана, в памяти русского народа остались воспоминания, позволившие Н.М.Карамзину написать о нем: «Сей Батыев преемник любил искусства и науки; ласкал ученых, художников; украсил новыми зданиями Кипчакскую столицу и позволил россиянам, в ней обитавшим, свободно отправлять христианское богослужение».[24]

Среди 150 городов Золотой Орды выделялись две столицы: старый и новый Саран. Первая была основана ханом Батыем на левом берегу Волги, севернее развалин Хазарской столицы Итиль. Вторую основал хан Берке – тоже на левом берегу Волги, несколько южнее нынешнего Волгограда. По

[23] Егоров, В.Л., Золотая Орда: мифы и реальность.М.1990. с. 52-53.

[24] Фаизов, С.Ф., Ук.соч. с. 13.

численности населения в XIV веке Сарай-Берке был одним из самых крупных городов мира: под крышами его домов проживало не менее 75 тыс. человек (под крышами Парижа проживало тогда около 60 тыс. человек). И старая и новая столицы отличались высоким уровнем градостроительства. Дворцы, мечети, минареты, медресе был необычайно красивы.[25]

Ко второй половине XV века, по утверждению В.В.Бартольда, во владениях Чингизхана и его потомков внедряются новые идеи, которые определяли политическое мировоззрение мусульман: 1) представление о благочестивом мусульманском государе как заместителе (халифе) Бога на земле, обязанном своей властью одному Богу; 2) установление связи между священными для всех мусульман государем как покровителем и защитником этих святынь; 3) идея религиозного братства, все члены которого обязаны безусловно повиноваться своему главе.[26] Обратимся к истории Турции.

Турция – мусульманская страна, около 99 процентов ее населения исповедуют ислам. В то же время Турция светское государство республиканского характера. В стране существует специальный орган – Управление по делам религии при Канцелярии Премьер-министра. Это Управление ведает деятельностью религиозных организаций, определяет меры религиозного просвещения населения, содержание культовых сооружений. На местах работой религиозных общин руководит муфтият, для турецких рабочих – мусульман (в основном в странах Европы), находящихся вне Турции, созданы специальные секретариаты.

До провозглашения Турции республикой ислам являлся государственной идеологией Османской Империи, в течение четырех веков (с 1517 года). Султан также носил титул халифа – главы всей мусульманской общины.

В XVI веке Османская Империя, территориально раскинулась на трех континентах, являясь ведущей мировой державой. Для этой империи, как и для других степных государств в форме объединенных федераций, было характерно своеобразие в организации социальных и властных структур. Жесткая система иерархии чинов, военная дисциплина, национально-государственная политика и дипломатия, наличие четко разработанной идеологии и этнического мировоззрения, противопоставляемого идейно-правовым нормам соседних стран. Ислам для тюркских общин стал образом жизни, а Османская Империя – крупнейшая тюркская держава, сначала была для ислама мечом, затем – щитом.[27]

---

[25] Там же. с. 15.

[26] Академик Бартольд, В.В., Сочинения. Том VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. Председатель редколлегии Б.Г.Гафуров. М. Наука.1966. с. 47.

[27] Рахманалиев, Рустам, Империя тюрков. М.2002. с. 7.

Говоря об уникальной истории Османской империи, нельзя не сказать об ее «золотом веке» - XVI-ом, ставшем вершиной тюркской цивилизации, переделавшей племенные номадические религиозные корни населения империи. В составе Османской империи были крупные города былого исламского халифата (Дамаск, Багдад, Каир), в положении протектората были священные города Мекка и Медина. На территории империи проживало тогда 15 млн. человек из 21 национальности, управляемые двадцати одним правительством, которые были объединены в едином государстве. Весь мусульманский мир смотрел на Османскую империю как на покровителя и защитника. Умело соединяя священное величие Восточного мира с роскошью Запада, турецкий султан превратил Стамбул в город архитектурного великолепия. Эти усилия правителя Империи восславили Ислам и его цивилизацию по всему миру.[28]

Турция XVI-XVIII вв. прославилась не только своим военным могуществом; Константинополь сделался для мусульмансокго мира одним из важнейших культурных центров, по количеству хранящихся до сих пор в его библиотеках персидских рукописей, он из европейских городов превосходит и Ленинград и Лондон. В 1593 году во время одной из европейских войн, воинами Османской империи впервые было вынесено в бой «зеленое знамя пророка», будто бы найденное в Дамаске, ни в каких более ранних источниках о существовании такого знамени не говорится. Знамя ислама с тех пор стало символом боевого духа и верности воинской присяге.

Уже в конце XIII века о турецком языке упоминали как о третьем литературном языке мусульманского мира, рядом с арабским и персидским.[29] Ислам, по преданию, проник в Турцию из территории Месопотамии, где родился самый ранний пророк единобожия Ибрагим. Поэтому в юго-восточной части Турции – в городах Мардин и Урфа вблизи границы с Ираком и Сирией, так много мест паломничества из стран Европы и Азии. Город Урфа, насчитывающий пять тысяч лет своей истории, сегодня является одним из главных центров религиозного туризма.

Из краткого обзора истории Турции в XVI-XVII вв. надо отметить, что религиозная история Турции, наследницы великой Османской империи подтверждает возможность и необходимость конструктивного диалога и сотрудничества между представителями различных конфессий.

---

[28] Рахманалиев, Рустам, Ук.соч. Глава 7 (Османская империя). с.769-870; Кэролайн Финкель. История Османской империи. Видение Османа. М.Издание «Астрель» 2010. 832 стр., Н.Ю.Ульченко. Политэкономия современного ислама; Опыт Турции// Азия и Африка сегодня. 2011. №4. С.18-23.

[29] В.В.Бартольд. Соч.Том 6. с. 201-202, 245.



Основатель республиканской Турции Мустафа Кемаль Ататюрк (Отец турок), великий Кемаль-паша, запретил в стране религиозные партии и стал реформатором турецкого общества на базе утверждения республиканских и демократических принципов, освобождения светского образования от влияния духовенства, удаления ислама из политической жизни. Благодаря начинаниям Кемаля Ататюрка впервые в истории Турции женщины обрели равноправие с мужчинами, была отменена чадра для женщин. Было упразднено также действие в стране норм исламского права. Все граждане были объявлены равными перед законом. Были закрыты мусульманские школы и духовные ордена. Арабский алфавит турецкого языка был заменен латинским. Нормы шариата были заменены новыми кодексами европейского образца.[30]

Одним из завершающих актов в установлении светских норм было принятие Великим Национальным Собранием Турции (Меджилисом) в апреле 1928 года Постановления об изъятии из Конституции 1924 года положения о том, что ислам является государственной идеологией.[31]

Внедрение исламской веры и культуры в Великую степь, заселенную в основном кочевниками-казахами, имело ряд особенностей, исторически продолжалось в течение многих веков. На протяжении XVI-XVII столетий Шейбанидские, а затем Аштарханидские правители Бухары вели ожесточенные войны с казахскими ханами и султанами, своими близкими родственниками, за контроль над городами и селениями среднего течения Сыр-Дарьи, включая Ташкент и одноименный оазис, за территорию долины Ахангарана. Основными жителями этих территорий в отдельные периоды истории было казахское население. «Но несмотря на войны и часто взаимную неприязнь казахи никогда не были оторваны от мусульманской культуры городов Средней Азии. Многие из них, прежде всего выходцы из знатных и богатых семей, отправлялись на учебу, получали образование в школах и медресе, приобретали полезные связи в местной элите. Мусульманская идентичность была для казахской элиты инструментом укрепления своего статуса и взаимодействия с исламскими центрами междуречья Сыр-Дарьи и Аму-Дарьи – на юге, и Поволжской Золотой Орды – на севере».[32]

Изучение процессов исламизации Центральной Азии предполагает знание жизни и деятельности Ахмета Ясави в тесной связи с содержанием «священной истории», являющееся изложением самого процесса распространения ислама в южных районах Казахстана, на юге Киргизии, на территории современного Узбекистана.

---

30 Сто великих политиков. с. 316-317.

31 Турецкая Республика. Справочник. Издание Института востоковедения РАН. М.1990. с. 24.

32 Россия-Средняя Азия. Том 1. с. 83.

Что касается личности Ахмета Ясави, от его учения берет свое начало тюркская ветвь суфизма, следовательно он и есть прародитель всех тюркских суфиев. Странники, миссионеры, народные проповедники, именуемы «баба», были распространителями учения Ясави в Туркестане, среди казахов и киргизов, в районе Волги и Яика, Малой Азии и Иране. Суфизм Ахмета Ясави стал, таким образом, направлением новоисламской цивилизации тюрков. Важно было соединить новую религиозную идеологию с массовым сознанием, тенгрианско-шаманистским, зороастрийским, чему позже историками присвоено название «тюркского народного мусульманства». Главные ценности Ясавийского движения, проповедовавшего справедливость, нравственного очищения и совершенствования человека нашли отклик и поддержу в душе тюркского народа. Кроме того, Ясави вошел в многовековую историю тюрков как большой мастер художественного слова, понятного и близкого простым людям, живущим на просторах Центральной Азии.

Религиозные миссионеры являлись основными фигурантами в исламизации кочевого населения. Они выполняли целый ряд необходимых кочевникам функций – лечили больных, обучали грамоте, несли полезные знания и информации, были посредниками в решении конфликтов, выполняли роль муллы в выполнении обрядов и молитв. Некоторые из династии проповедников и миссионеров роднились с казахскими предводителями – ханами и султанами, считающими себя потомками Чингисхана. Одна из династий – это потомки суфийского наставника Мухаммед-Кожа, который вместе с Абулхайрханом в середине XVIII века переселился из нынешнего города Туркестан на северо-запад. Внучка Мухаммед-Кожа вышла замуж за сына Абулхайра – султана Чингиза, а потом стала женой его брата – хана Нуралы. Из этой же династии происходили Караул-кожа и его сын, известный просветитель Мухаммед – Салих Бабажанов. Здесь, извинившись перед читателем, скажу несколько слов о том, что один из моих учеников, Алтай Калмырзаев по теме жизни и общественно-просветительской деятельности М.-С.Бабажанова защитил кандидатскую диссертацию в Институте Истории и Этнологии имени Чохана Валиханова. Ныне он проживает в США.

2. Центральная Азия и Россия

В составе Российкой Империи, по данным переписи 1897 года, мусульманское население составляло 10,83 процента от общей численности жителей страны. Это 13790772 человека исламского вероисповедания. Из них в Средней Азии проживало 6998654 человек – мусульман (без учета казахского мусульманского населения, не входившего в состав среднеазиатских владений Российской Империи). К 1915 г. численность

российских мусульман достигла 20 млн. Человек.[33] По исчислению 1914 года в русском Туркестане проживало 6 631 200 человека. По переписи же 1897 года общая численность населения края была 5 212 428 человек, из них 2 836 521 мужчина, 2 376 907 женщин.[34]

Вопросы общественного и революционного движения мусульманского населения России, в том числе мусульман Центральной Азии (по современной терминологии), достаточно освещены во многих изданиях советских и постсоветских авторов. Здесь, на мой взгляд, мне надо указать на некоторые данные выявленные мною из Центральных архивов России и Узбекистана. Так, к 1916 году общая численность населения Туркестанского края составляла 7 201 551 человек, из них мужчины – 3 861 709, женщины – 3 339 842, проживали они на территории 1 299 168 квадратных верст. Общее число жителей городов было 1 071 151 человек, сельское население составляло 6 130 400 человек.

В Туркестанском крае Российской империи узбеков насчитывалось 2 500 тысяч, таджиков было 1300 тысяч, казахи составляли 2400 тысяч, русских проживало 600 тысяч, туркмены составляли 400 тысяч. Татары, армяне, европейские евреи составляли по 100 тысяч, бухарских евреев было около 40 тысяч.[35]

При образовании Киргизской (Казахской) Автономной Советской Республики в августе 1920 года[36] центром в г.Оренбурге, территория составляла 2 285 261 кв. верст. Население Республики составляло в том же 1920 году[37] 5 155 513 человек, из них казахов было 73 процента или 3764 тысячи. Эти данные не включают жителей Семиреченской и Сыр-Дарьинской областей, вошедших в состав КазАССР в 1925 году.

Еще вот о чем. И.Терегулов в «Очерках по истории общественного и революционного движения мусульман России» (дата окончания работы 1 января 1923 г., но она в то время не была опубликована) имеется много

---

[33] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.1318. Оп.1. Д.21. Л. 137об.

[34] Там же. Л. 137.

[35] Декрет об образовании КазАССР опуликован в «Известиях ВЦИК» №193 от 01.09.1920 года.

[36] ГАРФ. Ф.1318. Оп. 1. Д. 21. Л.135.

[37] Эти данные имеются в работе активного деятеля мусульманского движения в России в начале XX века Ибрагима Терегулова, опубликованной в «Гасырлар авазы» (Эхо веков) – научно-документальном журнале Главного архивного управления при Правительстве Татарстана. 2002г. N. ½.с.30-40. Полный текст рукописи, изданной в журнале, находится в моем личном архиве – примеч.А.И.

полезных сведений о мусульманских политических движениях и видных просветителях исламского просвещения, в часности о Гаспринском.[38]

Автор данного очерка по происхождению является Кожа, потомок известного в XVIII веке в Средней Азии духовного и религиозного авторитета Меннияз Кожа, современника известного Толе-би. В середине XVIII века старший сын Толеби –Жолан, Пусырман-би и Меннияз Кожа составляли делегацию от Старшего жуза казахов китайскому правителю. Картина Толеби и Меннияз Кожа найдена в Париже.[39]

В XIX веке религиозность казахов стала возрастать, приобретала черты, которыми отличались соседние народы Средней Азии: более строгое соблюдение пятикратных молитв и поста, соблюдение шариатских правил заключения брака, погребение умерших, обязательное освещение местных обычаев мусульманскими символами и молитвами. Все это в определенной мере стало возможным благодаря переходу немалой части кочевников к оседлой жизни.

Со времени повсеместного распространения ислама на просторах Евразии, в которой проживают более чем тридцать тюркских народов, все они так или иначе близки к мусульманству. Но, надо отметить, в силу различных исторических обстоятельств прошлых веков помимо тюрок, исповедующих ислам, этой верой живут азербайджанцы, татары, уйгуры, крымские татары, узбеки, казахи, башкиры, каракалпаки, балкарцы, киргизы, карачаевцы, кумыки, ногайцы, туркмены. Есть православные из тюркских народов, - это алтайцы, гагаузы, долганы, хакасы, шорцы, чуваши, якуты. Тюрки – тувинцы исповедуют буддизм, крымчаки и караимы относятся к тюркам – иудеям. Таким образом, можно сказать, что тюркские народы представлены во всех мировых религиях. Эта картина в миниатюре выражена в Центральной Азии, население которой объединено в своих судьбах всеми религиями мира.

В 1900 году в Ташкенте вышел в свет «Сборник материалов по мусульманству», составленный по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора С.М.Духовского.[40] В этот Сборник был включен «Кодекс приличий на Востоке» (Адаб-уль-Салихын) Мухаммеда Садык-и-Кашкари,

[38] «Гасырлар авазы». Эхо веков. Казань. 2002. №1/2. С.39.

[39] Егемен Қазақстан. 30 апреля 2010 года. Статья : «Хасакэ гун ма ту» (авторы профессора Б.Еженхан и С.Мадуан)

[40] Мухамед Садык-и-Кашкари. Адаб-уль-салихын - Кодекс приличий на Востоке. Переизд. Ташкент.1992. Из «Сборника материалов по мусульманству.» Том 2. Под ред. В.П.Наливкина. 1900.



перевод на русский язык был осуществлен Н.С.Лыкошиным, служба которого в течение трех десятилетий прошла в Туркестане.[41]

Составители Сборника указали, что данный Кодекс является одним из замечательных памятников духовной культуры прошлого. Действительно, «Кодекс приличий на Востоке» - это своеобразный сплав исламских положений и культуры с обычаями и традициями народов Востока, не исключая, разумеется, жителей Средней Азии. Издание «Кодекса» имело целью воспитание уважения к образу жизни людей, живущих рядом и предназначалось для русскоязычного населения Туркестанского края. При этом составители Сборника руководствовались мудрым изречением, приведенным в самом «Кодексе» Мухаммеда Садыка-и-Кашкари: «Дорога к дружбе - учтивость».

Не потеряли своего значения и в наши дни слова переводчика (Н.С.Лыкошина): «На востоке, где сохранение чувства собственного достоинства привито самой религией ислама, а знание приличий составляет долг каждого, независимо от общественного положения и происхождения, ощущалась давно потребность собрать воедино и изложить в системе те приемы и правила вежливости на все случаи жизни мусульманина, какие признаются наиболее отвечающими примеру самого Мухаммеда при жизни, и его первых последователей. Случайно встретив в книжной лавке Константинопольское литографированное издание «Адаб-уль-Салихын» я заинтересовался содержанием сборника, а прочтя книгу убедился, что перевод труда Мухаммеда Садыка может быть полезен всякому, кто пожелает узнать, какие манеры кажутся приличными на взгляд мусульманина».[42]

Книга была дополнена списком непонятных и не знакомых слов и терминов, встречающихся в тексте сочинения «Адаб-уль-Салихын». Так, например, «Во имя Бога, милостивого, милосердного!» - этими словами начинается всякое мусульманское произведение; ту же фразу произносит мусульманин, приступая к какому-либо делу; «Шариат» - кодекс мусульманского права, изложенный во множестве книг юридическо-богословского характера; «Кыбла» - направление на Каабу, сторона, в которую мусульмане обращаются во время молитвы; «Кари» - чтец Корана, знающий эту книгу наизусть и могущий декларировать на память любую часть ее содержания.[43]

---

[41] Лыкошин Нил Сергеевич, чиновник, был начальником Черняевского (Чимкентского) уезда, губернатором Самаркандской области, похоронен в городе Самаре (примеч.- А.И.)

[42] «Сборника материалов по мусульманству.» Том 2. С.5-6.

[43] Там же. С.63-67.

Со второй половины XIX века в истории Центральной Азии начинается новый период, основным содержанием которого стало вхождение региона в состав Российской Империи. С этого времени перед новой колониальной администрацией встали задачи выработки «исламской» политики в Туркестанском генерал-губернаторстве, созданном в июле 1867 года. Для руководства религиозными делами в крае Петербург имел определенный опыт взаимоотношений с населением завоеванных территорий на западных владениях империи (Польша, Финляндия), а также на Кавказе, что особенно важно, так как «Кавказская проблема» включала в себя наряду с политическими и военными компонентами немалые слагаемые религиозного характера. Основываясь на указ императрицы Екатерины Второй от 1773 года о конфессиональной терпимости имперской администрации в колониальных окраинах, были созданы три муфтията – органы по делам «магометанской» религиозной жизни: Уфимский (1788г.), Таврический (1794г.) и Тифлисский (1872г.), занимавшиеся соответственно конфессиональными вопросами мусульманского населения Поволжья, Крыма и Закавказья.

Весна 1864 года стала началом силового завоевания огромной территории юга Казахстана – от Перовска до Аулие-Аты – русскими отрядами полковников Н.А.Веревкина и М.Г.Черняева, получившим генеральские погоны именно за покорение этих казахских земель.

Воинские подразделения Веревкина составили «оренбургский отряд», в задачу их входило взятие Азрета (нынешнего Туркестана). Войска Черняева, составившие «семиреченский отряд», имели целью покорение Аулие-Аты. Эти задачи были выполнены в апреле-мае 1864 года.[44]

Оба русских отряда сомкнулись в начале сентября для взятия крепости Чимкент. «Чимкент стал русским 20 сентября 1864 года, благодаря штурму, произведенному генералом Черняевым. Резня была жестокая: солдаты, разграбивши базар, врывались в дома жителей и душили их; пострадали также многие женщины и дети. Годовщину этого штурма туземцы сопровождают повсеместным плачем, и пожалуй, действительно готовы были отомстить кафирам за это, но не хватает средств».[45] Такова кровавая история взятия русскими войсками самого крупного в то время города на юге Казахстана – Чимкента по свидетельству «кафира» («неверного») Петра Ивановича Пашино, посетившего южные территории вскоре после их завоевания.

В трехдневной бойне за крепость Чимкент погибло 3170 человек из числа оборонявших город кокандцев. За помощь защитникам Чимкента получили суровые кары жители Сайрама – казахи и узбеки. Это продолжалось в течение

[44] Военный сборник. Санкт-Петербург. Февраль 1891г. Том 202. N.2. с.366-367 (Воспоминания офицера о туркестанских походах)

[45] П.И.Пашино. Туркестанский край в 1866г. Путевые заметки. СПб.1868. с. 82.



сентябрьских дней, в результате чего потери со стороны местного населения составили несколько тысяч человек.[46]

Первые очаги православия в южноказахстанских землях, затем во всей Средней Азии возникли с поселением солдат и офицеров из отрядов Черняева и Веревкина на завоеванных территориях.

25 января 1865 года решением комитета, рассмотревшего вопрос «Об устройстве Оренбургского края и Азиатской России» Новококандская и Сыр – Дарьинская линии упразднялись, а на территории от западной оконечности Иссык-Куля до Аральского моря образовывалась Туркестанская область под управлением военного губернатора и входящая в состав Оренбургского генерал-губернаторства. 2 февраля Александр Второй утвердил это решение.

С июня 1865г. войска Черняева присоединили Ташкент в состав Империи. Именно взятие Ташкента генералом Черняевым создало новый исторический контекст, в котором оказались Россия и Средняя Азия.

Петербург был в целом недоволен туркестанской деятельностью Черняева, в том числе и в «исламском» деле, и в 1866г. его отозвали в Россию, в Петербург.

Преемник Черняева, генерал-майор Д.И.Романовский, сменивший его в начале 1866г., отмечал, что «вынужденное обстоятельствами занятие Ташкента» сделало «затруднительным» исполнение Высочайше утвержденного решения не переносить государственной границы за линию Джулек-Туркестан-Чимкент-Аулие-Ата. Но главное – с того момента «все желания стать в дружеские сношения с среднеазиатскими владениями» успеха не имели, и более того, бывший «с давних пор другом России» эмир Бухары, стал ее врагом.[47]

Генерал Д.И.Романовский стал проводить рекомендованную Д.А.Милютином политику достаточно жесткого вытеснения ислама, особенно шариатских судов, из жизни Туркестанской области. Были созданы военно-народные суды, которые действовали и в сфере оседлого населения, и в кочевой среде. Эти действия Романовского вызвали серьезные недовольства мусульманского населения, особенно среди служителей исламского культа.[48] Романовский был отозван в Петербург. В июле 1867г. создано Туркестанское

---

[46] Кожамжарова Д.П. Патшалық Ресейдің Оңтүстік Қазақстанды жаулауы: әскериөотарлық әкімшілік пен жергілікті халық арасындағы қатынас (XIX ғ.II ж.-XX ғ. бас кезі). Автореферат… доктор ист.наук. Алматы.2010. с. 34.

[47] Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз.). Ф.И – 715. Оп.1. Д.32. Л.121.

[48] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана (1927г.)//Соч. Изд-во восточн.лит.1963. Том2.Часть 1. с. 353-357.

генерал-губернаторство.[49] В истории ислама начинался новый период – в условиях русского Туркестана.

«Исламская» политика Петербурга в Средней Азии не была определена в целостном и концептуальном порядке как со времени завоевания южных территорий Казахстана и узбекских земель, так и к периоду завершения колонизации всей Средней Азии с выходом русских войск к афганской границе.[50] На начальном этапе присоединения среднеазиатских территорий к Российской Империи генерал М.Г.Черняев заключил с мусульманским руководством Ташкента договор. В нем было записано: «По повелению Великого Белого Царя (т.е. императора Александра Второго) и по приказу наместника – губернатора Черняева объявляем вам следующее: вы, ташкентские жители, что ваш Бог повелел и что предписывает Священный закон вашего Пророка нисколько не изменяя, исполняйте в точности».[51] Вместе тем генерал Черняев и чиновники его администрации жестко пресекали и не допускали антирусские проявления в религиозной форме. Религиозная «свобода» и покорность новой власти были установлены как условия для мусульман.

Новый наместник царя в Туркестане, его первый генерал-губернатор К.П. фон Кауфман придерживался политики игнорирования исламских дел, однако постоянно вел контроль за деятельностью религиозных учреждений в крае. Имея огромные и никем не контролируемые полномочия лично от императора Александра Второго[52], православный «русский немец» и великолепный администратор фон Кауфман добился высылки из Туркестана религиозных миссионеров и наблюдателей из Уфимского муфтията, более того православную эпархию поместил подальше от центра губернаторства, в г.Верный (Алматы). Правда, в Семиреченской области проживало большинство православного населения Туркестанского края.

В целом «исламская» политика генерал-губернатора К.П.Кауфмана, как видно из его Всеподданнейшего отчета, сводилась к тому, чтобы формально не вмешивая в дела «мусульманства» и игнорируя его духовенство, как силы чуждой интересам Российской государственности и цивилизации, проводить в Средней Азии принципиальный курс подчинения конфессиональных учреждений в крае интересам Империи.

---

[49] Ерошкин Н.П. История государственных учреждений дореволюционной России. М.1983. с. 248-249.

[50] Завоевание региона русскими войсками см. Исмаилов А.И. «Страницы истории Южного Казахстана. 1864-1917гг.». Алматы.2004.

[51] Цитируется по: Россия – Средняя Азия. Том 1. С.124

[52] Е.А.Глущенко. Россия в Средней Азии. Завоевания и преобразования. М.2010. с. 134.



В политике царского правительства по мере углубления колонизации Центральной Азии берет верх установка к ограничению ислама среди населения. Политика невмешательства в дела конфессии, порою и меры поддержки их деятельности отходит в прошлое, царизм принимает меры к тому, чтобы ислам не получил распространения в казахской степи. Под контроль официальной колониальной администрации подпадают мусульманские миссионеры из Средней Азии, Поволжья и со стороны Турции. В Туркестанском крае, в состав которого входили южные территории Казахстана[53], специального органа по управлению мусульманскими делам до начала XX века не было. Деятельность Оренбургского мусульманского духовенства охватывала западные, отчасти северо-западные районы казахских территорий. Местная колониальная администрация регулировала вопросы строительства и содержания мечетей. Разрешалось строить не более одной мечети на территории волости. В Акмолинской, Семиреченской и Семипалатинской областях возведение мечети было возможно только с разрешения генерал-губернатора, в Уральской и Тургайской областях – с разрешения министра внутренних дел России.

В условиях нарастающего социально-политического кризиса и революционных выступлений в крупных российских промышленных центрах, царский манифест от 18 февраля 1905 года впервые объявил о правах граждан в области вероисповедания, население получило право подавать петиции в высшие инстанции. Это дало возможность мусульманам обратиться в Петербург с петицией о создании отдельного управления духовными делами в Казахстане.[54]

История проникновения и распространения ислама в Казахстане такова, что «ислам по-казахски» никогда не был «чистым», умеренный ислам сочетался с духовными традициями доисламских тюркских обществ, приверженцами которых в течение многих веков после появления ислама в степи оставались кочевники.[55]

Надо отметить своеобразие (или особенности) принятия кочевым обществом норм и принципов ислама. Как подчеркивает академик- философ Гарифолла Есим, суть веры казахов выражается «в интегративной роли учения А.Ясауи и синтезе исламской веры и народных традиций, восходящих к

---

[53] Исмаилов А.И. Из истории южных областей Казахстана (1917-1925гг.). Шымкент.2006.

[54] Тасмагамбетов А.С. История конфессий Казахстана в конце XVIII-нач.XX вв. Автореферат… доктора ист.наук. Уральск.2009. С. 21.

[55] А.Нургалиева. Ислам в истории и культуре казахского общества. (XVIII-нач.XXвв). Автореферат... докт.ист.наук. Уральск. 2009. с. 20.

тенгрианству».[56] То есть речь идет о том, что ислам не вытеснил и не уничтожил, но адаптировал традиционные доисламские верования, которые в значительной мере «вписались» в мусульманские «форматы». Для кочевого общества ислам был «понятным» и необременительным, доступным для основной массы населения. Суфизм, а не ортодоксальный ислам, успешнее справился с миссионерскими задачами в среде кочевников. Произошло тесное переплетение ислама с местными верованиями. Иначе говоря, этот синкретизм и составил культурную основу традиционного уклада жизни протоказахского общества, сохранился он и тогда, когда казахи приняли мусульманство.

Традиционное миропонимание казаха, жителя степи, предполагало устойчивую роль обрядов в его жизни. Обряды рождения, брак, смерть и погребение как вехи его жизни мало изменились с принятием ислама. Надо отметить, что в условиях царизма и советской власти сознание казахов и других мусульманских народов не претерпело серьезного изменения. На религиозной почве оппозиционных выступлений в казахской степи не было. Среди русских мусульман в XIX в. было только одно движение на религиозной почве – образование «Ваисова божьего полка». Основатель секты Беха ад-дин Ваисов (1804-1893) выступил в 1862г. с проповедью, направленной против официального ислама и русского государства; он требовал полного подчинения букве Корана и полного отказа от сношений с государственными властями; секта, по-видимому, образовалась частью под влиянием ваххабитских идей, с которыми ее основатель познакомился в Средней Азии, частью под влиянием русского раскола. Ваисовцы были привлечены к суду за отказ от воинской повинности; в других случаях старое правительство поддерживало мусульман-староверов, считало только их преданными России и принимало от них доносы на их прогрессивных единоверцев. Мусульмане-прогрессисты сблизились с оппозиционными партиями и горячо приветствовали государственный переворот. Интересы национального прогресса всегда стояли для них выше интересов ислама как религии; после переворота их газеты настаивали на деятельной подготовке выборов в учредительное собрание и на участии в этих выборах мусульманских женщин, так как иначе, при всеобщем голосовании без различия пола, другие национальности имели бы перед мусульманами явное преимущество.[57] Такова была оценка В.В.Бартольда в вопросах участия ислама в движениях масс.

В ряде кандидатских и докторских диссертаций, защищенных на заседаниях Объединенного диссертационного совета (ОД 14.61.26) при Западно-Казахстанском государственном университете имени М.Утемисова (основатель Т.З.Рысбеков, ректор университета, член совета А.И.Исмаилов) в

[56] Есим Гарифолла. Философия. Учебник для вузов. Алматы. Қазақ университеті.2006. Гл 2. Казахская философия.

[57] В.В. Бартольд. Сочинения. Том VI. с. 136.



2006-2010 годах как научная тема исследованы вопросы ислама в Казахстане и Центральной Азии. Так, в работе Б.М.Ауанасовой изучены объективное положение ислама в Казахстане, региональные его особенности и специфика процессов, происходящих в обществе в связи с ростом религиозных настроений и поведения людей в условиях постсоветских преобразований. Автор делает вывод: опыт мусульман Казахстана подтвердил устойчивость и стабильность исламской цивилизации, которая хотя и поддалась деформации, но все же сумела сохранить главное – свои культурные и духовные традиции.[58]

В диссертации А.Ж.Абдихановой изучены конфессии в рамках Южно-Казахстанского региона за период с конца XIX века до 80-х годов XX века. Исходя из исторического анализа многонациональной и многоконфессиональной характеристики региона, в данной работе раскрыты положение ислама и его роль в жизни местных жителей, не только этнических казахов, но и других тюркских народов.

Асет Сембаевич Тасмагамбетов и Агила Мустахимовна Нургалиева в своих докторских работах провели научно-исторический анализ ислама и других конфессий в Казахстане за период XVIII-XX вв. Данные комплексные исследования в последующем составили монографии, ценность которых в глубоком и всестороннем раскрытии отношений казахов и Великой степи с исламом, получившим широкое распространение в центральноазиатском регионе. Исследование проблем формирования и деятельности конфессиональных учреждений, когда казахское общество претерпело трансформации под влиянием внутренней и внешней политики России, что в свою очередь оказало влияние на процессы в мусульманском обществе, было важным в научном плане. Обе докторские диссертации были достойно оценены в сообществе историков, исследующих проблемы ислама в Казахстане.

В докторской диссертации Г.Д.Мухтаровой исследованы проблемы ислама в годы советской власти.[59] Данное исследование базируется на широком круге литературных и архивных источников (казахстанских и российских), касающихся положения ислама, а также на факторах «живучести» исламской культуры и образа жизни. В советские годы было налицо притеснения верующих, но были и патриотизм и верность национальным традициям на базе исламских ценностей. Так, например, с началом Великой Отечественной войны 1941-1945гг. во всех советских республиках Средней Азии развернулось патриотическое движение мусульман. Они без колебания

---

[58] Ауанасова Б.М. История эволюции религиозных отношений в Казахстане (на примере ислама 1941-1991гг.). Автореф. канд.ист.наук. Уральск.2007.

[59] Мухтарова Г.Д. Ислам в советском Казахстане (1917-1911гг.). Автореф. докт.ист.наук. Уральск. 2007.

поддержали освободительную войну против фашистских захватчиков. Несмотря на собственное бедственное положение, мусульманская умма внесла весомый моральный и материальный вклад в дело разгрома врага. Муллы обеспечивали всестороннюю помощь Красной Армии со стороны верующих. В истории военных лет немало примеров духовной мобилизации мусульман в поддержку усилий власти и общества в дело отпора вражеским силам. Муллы призывали молиться за победу, читали Коран в память погибших в боях, призывали единоверцев к стойкости и терпению, выдержать тяготы и лишения военного времени. Под руководством мулл и имамов люди собирали деньги, продукты питания, теплые вещи, брали шефство над госпиталями и детскими домами. Это все не осталось без внимания органов власти. Известно личное обращение И.В.Сталина к верующим страны и его письмо к мусульманам. Так, он лично благодарил верующих всех конфессий за бескорыстную помощь фронту.[60] Сталин лично поблагодарил имама Кульмагамбетова, мулл Тарбакова и Мамырова из города Павлодара за помощь Красной Армии деньгами в сумме 71478 рублей.[61]

В послевоенные годы, несмотря на антирелигиозные гонения, в странах Средней Азии и Казахстане, было некоторое духовное возрождение. Но ненадолго. Атеизм оставался составной частью коммунистической идеологии Советской власти, которая в целом испытывала недоверие к верующим. Дело дошло до того, что многие произведения, которые по духу и содержанию относятся к национальным эпосам («Ер-Саин» и «Кобланды» - казахский, «Идегей» - татарский, «Алпамыш» - узбекский, «Манас» - киргизский), были оценены как «клерикальные на антинародной основе». В известной записке Центрального Комитета ВКП(б) «Об ошибках и недостатках в идеологической работе в партийных организациях Казахстана», повесть видного писателя Габидена Мустафина «Чаганак Берсиев», в которой было правдиво показано бедственное положение великого просовода и рекордсмена по выращиванию этой ценной сельскохозяйственной культуры, была подвергнута резкой и надуманной критике. Описание похорон Ч.Берсиева было осуждено из-за того, что было сказано о великом труженике и новаторе выращивания рекордных урожаев проса: «Кто почтен народом, тот в почете и у Аллаха. Твое место в раю, Мир праху твоему!».[62] Отступление от атеистических воззрений большевики – коммунисты не допускали, курс на борьбу с так называемыми «религиозными пережитками» оставался неизменным.

---

60 «Известия». 1943 год, 3 марта

61 Автореферат диссерт. Г.Д.Мухтаровой. с.29

62 Трудовой подвиг великого просовода из Актюбинской области по материалам печатных изданий и документам архивов мною описан в книге: «Война и Победа» (из истории Казахстана в 1941-1945гг.). Шымкент.2010. с. 94-96.



В заключение следует отметить, что соглашение между исламом и современной культурой вполне возможно и что для достижения такого соглашения не было более благоприятного времени, чем то, в котором мы живем. У историка, которому известно влияние Греции на мусульманскую культуру и влияние мусульманской культуры на западноевропейскую, едва ли даже может возникнуть сомнение в возможности сближения Запада с Востоком для общей культурной работы. Если в чем-нибудь сказывается мировой закон прогресса, то в расширении географического кругозора и привлечении к совместной работе все большего числа народов. Эпоха культурного первенства народов древнего Востока уступала в этом отношении эпохе первенства Греции, греческая культура – мусульманской, мусульманская – западноевропейской. Предсказать, какова будет роль религии в будущей жизни человечества, едва ли возможно; во всяком случае ислам как мировая религия, веками доказавшая свою жизнеспособность, осуществившая если не идеал свободы, то идеалы братства и равенства в большей степени, чем христианство, не будет вытеснен никакой другой. В мусульманском вероучении, как во всяком другом, много элементов, несовместимых с выводами науки и социальным прогрессом; эти элементы, как многие из положений Ветхого и Нового заветов в христианской Европе, фактически утратят силу без формальной отмены религиозными авторитетами. История ислама показывает, что он отвечает основному требованию современных культурных процессов, оставаясь, как и всякая религия: быть только религией, без притязания подчинить себе государственную и общественную жизнь».[63]

Значение религиозного фактора в жизни общества и народа подчеркивается в ряде научных изданий. Так, российские исследователи считают, что «общность территории, государственность и религия придают постоянство тому или иному сообществу и дают возможность определить его как явление, получившее название этнос… Верования, религия закрепляют процесс формирования морально-этических норм, ценностей, стереотипов поведения, ментальности».[64]

Как видно, в статье в основном рассмотрены вопросы краткой истории и историографии Ислама в ЦА дореволюционного (1917г.) периода. Эти вопросы периода Советской власти требуют отдельного изучения, полного изложения огромного массива советских изданий, исходя из современных взглядов на историю ислама в 1917-1991гг.

---

[63] В.В.Бартольд. Сочинения. Том VI. с.136-137: См. также: И.Мелехов. Исламский мир//Международная жизнь. 2001.№3. С.59-70.

[64] А.А.Ашхамахова, И.А.Яковенко. Этнос. Религия. Политика. Краснодар. 2012. С. 42,43 (Раздел монографии «Этнос и религиозное сознание»).

ЛИТЕРАТУРЫ

История Средней Азии. Серия «История стран и народов». Сборник исторических произведений. М.Евролин – Русская панорама.2003.

Энциклопедический словарь. В 2-х томах. Том 2. М.1964.

Общественные науки в Узбекистане. Ташкент. 2004.N.4.

КУЗНЕЦОВ, В.Г., КУЗНЕЦОВА, И.Д., МИРОНОВ, В.В., МОМДЖЯН, К.Х., *Философия*. Учебник. М.2010.

Советский Энциклопедический словарь. М.1990.

АБСАТТАР Дербисали Хаджи: «*Ислам против террора*», «Ислам және өркениет», 2011. N.31(247)

Туркестанский альбом. 1871-1872гг. Алматы.2005. Полный экземпляр «Туркестанского альбома» хранится Национальной библиотеке Узбекистана им. Алишера Навои в Ташкенте (прим. – А.И.)

СОКОЛОВ, Б.В.*, Сто великих политиков*. М.Вече. 2010.

Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Қазақстан Республикасы Байланыс және ақпарат министрлігі. Алматы. «Аруна» баспасы. 2010.

Энциклопедия ислама. Многотомное издание 50-х годов (Стамбул. На турецком языке);

ШАР, Салахиддин, *Энциклопедия терминов ислама*. Стамбул. 1964 (на турецком языке)

ДЖАЛАЛОВ, М.А. *В тени ислама*. Ташкент. Ёш гвардия. 1987.

САЛИМОВ, Х.Д., *Население Средней Азии*. Ташкент. 1973.

Литературная газета. 13.08.1986.

Россия – Средняя Азия. В двух томах. Том 1: Политика и Ислам в конце XVIII-нач.XX в.М.2011. 472 стр,; Том 2. XX-нач.XXI в.

Центральная Азия: 1991-2009гг. Издание КИСИ. Алматы.2010.

ЛЕНИН, В.И. Полн.собр.соч. т.17.

Наука и религия.1985.N.6. (Повесть Н.Новожилова опубликована в журнале за 1985 год, в N.N.6,7,8, с рисунками)

ЮДЖЕЛ, М.У. *Түркі халықтрының ислам дінін қабылдау процестері мен себептері* // Тюркология. Изд. МКТУ им.Ясави.2008. N.5-6.

ФАИЗОВ, С.Ф., *Ислам в Поволжье. VIII-XX вв. Очерк истории*. М.1999. с.5

ЕГОРОВ, В.Л., *Золотая Орда: мифы и реальность*.М.1990.

БАРТОЛЬД, В.В., *Сочинения*. Том VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. Председатель редколлегии ГАФУРОВ, Б.Г., М. Наука.1966.

РАХМАНАЛИЕВ, Рустам, Империя тюрков. М.2002.

РАХМАНАЛИЕВ, Рустам,Ук.соч. Глава 7 (Османская империя).

ФИНКЕЛЬ, Кэролайн, *История Османской империи. Видение Османа*. М.Издание «Астрель» 2010. 832 стр.

УЛЬЧЕНКО, Н.Ю., *Политэкономия современного ислама*; Опыт Турции// Азия и Африка сегодня. 2011. №4.



Турецкая Республика. Справочник. Издание Института востоковедения РАН. М.1990.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.1318. Оп.1. Д.21. Л. 137об.

Декрет об образовании КазАССР опуликован в «Известиях ВЦИК» №193 от 01.09.1920 года.

ГАРФ. Ф.1318. Оп. 1. Д. 21. Л.135.

«Гасырлар авазы». Эхо веков. Казань. 2002. №1/2.

ЕЖЕНХАН, Б. и МАДУАН, С., *«Хасакэ гун ма ту»,* Егемен Қазақстан, 30 апреля 2010 года.

САДЫК-И-КАШКАРИ, Мухамед, *Адаб-уль-салихын - Кодекс приличий на Востоке*. Переизд. Ташкент.1992. Из «Сборника материалов по мусульманству.» Том 2. Под ред. НАЛИВКИНА, В.П., 1900

«Сборника материалов по мусульманству.» Том 2. С.5-6.

Военный сборник. Санкт-Петербург. Февраль 1891г. Том 202. N.2. (Воспоминания офицера о туркестанских походах)

ПАШИНО, П.И., *Туркестанский край в 1866г. Путевые заметки*. СПб.1868.

КОЖАМЖАРОВА Д.П., Патшалық Ресейдің Оңтүстік Қазақстанды жаулауы: әскериөотарлық әкімшілік пен жергілікті халық арасындағы қатынас (XIX ғ.II ж.-XX ғ. бас кезі). Автореферат… доктор ист.наук. Алматы.2010.

Центральный Государственный Архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз.). Ф.И – 715. Оп.1. Д.32. Л.121

БАРТОЛЬД В.В. *История культурной жизни Туркестана (1927г.)//*Соч. Изд-во восточн.лит.1963. Том2.Часть 1.

ЕРОШКИН Н.П. *История государственных учреждений дореволюционной России*. М.1983.

ИСМАИЛОВ, А.И. «*Страницы истории Южного Казахстана. 1864-1917гг.*». Алматы.2004.

ГЛУЩЕНКО, Е.А. *Россия в Средней Азии. Завоевания и преобразования.* М.2010.

ИСМАИЛОВ, А.И. *Из истории южных областей Казахстана (1917-1925гг.).* Шымкент.2006.

ТАСМАГАМБЕТОВ, А.С. История конфессий Казахстана в конце XVIII-нач.XX вв. Автореферат… доктора ист.наук. Уральск.2009.

НУРГАЛИЕВА, А. *Ислам в истории и культуре казахского общества. (XVIII-нач.XXвв).* Автореферат... докт.ист.наук. Уральск. 2009.

ГАРИФОЛЛА, Есим, *Философия.* Учебник для вузов. Алматы. Қазақ университеті.2006. Гл 2. Казахская философия.

БАРТОЛЬД, В.В., *Сочинения.* Том VI.

АУАНАСОВА, Б.М. *История эволюции религиозных отношений в Казахстане (на примере ислама 1941-1991гг.).* Автореф. канд.ист.наук. Уральск.2007.

МУХТАРОВА, Г.Д., *Ислам в советском Казахстане (1917-1911гг.).* Автореф. докт.ист.наук. Уральск. 2007.

«Известия». 1943 год, 3 марта

Трудовой подвиг великого просовода из Актюбинской области по материалам печатных изданий и документам архивов мною описан в книге: «Война и Победа» (из истории Казахстана в 1941-1945гг.). Шымкент.2010.

БАРТОЛЬД, В.В., *Сочинения.* Том VI. с.136-137:

МЕЛЕХОВ, И., *Исламский мир*//Международная жизнь. 2001.№3.

АШХАМАХОВА, А.А., И.А.Яковенко. *Этнос. Религия. Политика*. Краснодар. 2012. (Раздел монографии «Этнос и религиозное сознание»).



Rusça Literatürde Orta Asya'daki İslâm Meselesi (Tarihsel ve Tarihyazımı Kompozisyonu)

Prof. Dr. Enver İsmailov

ÖZET

Çalışma, günümüzde uluslararası ilişkilerde önemli bölge hâline gelen Orta Asya'nın tarihi ve jeopolitiğindeki İslâm meselelerini ele almaktadır. Kültür ve uygarlık açısından eşi benzeri olmayan öneme sahip Orta Asya, kendine özgü bir tür dinî (İslâmi) diriliş yaşamaktadır. Bu bölge VII. asırdan itibaren geleneksel İslâm'ın yayılma alanıdır.

Bir dizi arşiv belgeleri ile çok büyük sayıdaki Rusça edebi kaynaklar analiz edilerek makalede Orta Asya halkının tarihinde, kültüründe ve manevi hayatında İslâm'ın rolü ve önemi anlatılmıştır. Tarihsel süreçlerin değerlendirilmesi için kronolojik çerçeve 1917 yılına kadar olan Sovyet öncesi dönemle, sınırlandırılmıştır, ayrıca Orta Asya'nın bölgesel bağlamda ana parçasını oluşturan Orta Asya ve Kazakistan'daki İslâm tarihi ele alınmıştır.

Bazı durumlarda, Türk halklarının ortak medeniyet köklerinden olan İslâm, tarihsel süreçte ele alınmaktadır. Bugün dünya dinlerinden biri hâline gelmiş İslâm inancının temelini atan ve uygulayıp, benimseten Hz. Muhammed (s.a.v)'in rolünü ele alarak, yazar Hz. Muhammed (s.a.v)'in Arap hilâfeti olarak bilinen küresel boyuttaki güçlü bir devletin meydana gelmesinde büyük bir etkisi olduğunu vurgulamıştır. İslâm ve Arap kültürü Orta Asya'nın göçebe halklarının yaşayışında önemli değişiklikler ve dönüşümler meydana getirmiştir. İslâm'ın etkisiyle bölge halklarının asırlık kültürü yeni bir mecraya taşınmıştır.

Sovyet sansürünün hükmettiği yıllarda İslâm konusu ve Arap hilâfetine ilişkin literatürü inceleyen yazar, İslâmi terim ve kavramları kapsayan Türkçe değerli bilimsel ansiklopedik yayınların geniş okuyucu kitlesine açık olmadığını belirtmiştir.

Sovyet devletinin çöküşüyle ortaya çıkan bağımsız Orta Asya devletlerin oluşumu ile İslâm'a, ayrıca bölge halklarının çağdaş yaşamında yer alan İslâm'ın rolüne ve tarihine büyük ilgi uyanmıştır. Bu nedenle Rusça kapsamlı literatür tarih yazımına toplu bakış Orta Asya tarihi ve siyasetinde İslâm öğretilerinin en önemli yönlerini işlemede amaç haline gelmiştir.

Yazar, son yıllardaki önemli bilimsel yayınlara, tezlere ve makalelere dayanarak, çağdaş Orta Asya toplumlarında dinin rolünü ortaya çıkartmak için İslâm'ın Büyük Bozkır ve Orta Asya'da benimsenmesini Hazar Kağanlığından bu yana takip etmiştir.

Bu durumda, Çarlık Rusya'nın bölgeyi kolonize devresinde yayınlanan Müslüman kültürü ve ahlak, İslâm konularına ilişkin Rusça oluşturulmuş literatürün büyük bir bölümü gözden geçirilmiştir. Bu edebiyatlar günümüzde de kendi bilimsel değerini kaybetmemiştir ve bazı kitaplar bibliyografik antika olmuştur.

Elbette, Orta Asya'nın İslâmlaşma sürecinin tetkik edildiği bu çalışma H. A. Yesevi'nin hayatı ve faaliyetini, onun ilmi ve Sufizm hareketini de kapsamaktadır. Göçebe halkın dünya tanımı ile kavramının İslâm ideolojisiyle birleşiminde Yesevi'nin rolü özellikle vurgulanmıştır. Bu arada göçebe toplumun İslâm'ın normlarını ve ilkelerini kabul etme özelliği de vurgulanmaktadır. Göçebe hayat şartlarındaki yerli sakinlerin inançlarının İslâm'la çok iç içe olduğunu da gösterilmiştir.

Tasavvufun Türk dalı Ahmed Yesevi ilmiyle başlamıştır. "Baba" olarak adlandırılan dervişler, misyonerler, halk vaizleri Küçük Asya ve İran'da, Volga ve Yaik bölgelerinde, Kazaklarla Kırgızlar arasında, Türkistan'da Yesevi ilmini yaymıştır. Ahmed Yesevi'nin getirdiği tasavvuf Türk medeniyetinde İslâm'ın yeni bir çığırını açmıştır. Tarihçilerin sonradan "Türk halk İslâmı" dedikleri Tengri-şamanistik, Zerdüştik kitlesel bilinci yeni bir dini ideolojiyle kaynaştırmak önemliydi. Adaleti, ahlakı temiz tutmayı ve insanın mükemmelleşmesini vaaz eden Yesevi hareketinin ana değeri



Türk halklarının gönlünde yankı bulmuş ve desteklenmiştir. Ayrıca, Yesevi, Türklerin bir asırlık geçmişine, bediî konuşmada büyük bir usta, Orta Asya'nın engin kırlarında yaşayan halk için anlaşılır ve yakın, ilginç ve derin şiirsel satırların yazarı olarak girdi.

Dinî misyonerler göçebe halkın İslâmlaşma sürecinde en önemli oyuncular idi. Onlar göçebeler için gerekli bir dizi fonksiyonları yerine getirmiştir: hastaları tedavi etme, okuma yazma öğretme, yararlı bilgi ve haber taşıma, çatışma çözümünde arabulucu, törenler ve dualar etmede molla rolünü üstlenmiştirler.

Vaiz ve misyoner hanedanından bazıları, kendilerini Cengiz Han'ın soyundan addeden Kazak liderleri - Han ve sultanlarla akrabalık ilişkileri tesis etmiştir. Bu hanedanlardan biri olan Sufi öğretmen Muhammed Hoca – XVIII. yüzyılın ortalarında Abulhayr hanla birlikte şimdiki Türkistan şehrinden kuzey-batıya taşınmıştır. Muhammed Hoca'nın torunu Abulhair'ın oğlu sultan Cengiz'le evlenmiş, sonradan onun kardeşi Nuralı han'ın eşi olmuştur. Aynı hanedandan Karauıl Hoca ve onun oğlu ünlü eğitimci Muhammed Salih Babazhanov çıkmıştır. Burada okuyucudan özür dileyerek birkaç söz söylemek istiyorum, öğrencilerimden biri Altay Kalmırzaev, M. S.Babazhanov'un yaşamı, sosyal ve eğitim faaliyetleri hakkında Çohan Valikhanov adındaki Tarih ve Etnoloji Enstitüsü'nde doktora tezini savunmuştur. Bugün o ABD'de yaşıyor.

XIX. yüzyılda Kazakların dindarlığı artmaya başlamış, Orta Asya'daki komşu halklardan ayırt edilen özellikler kazanmışlar: beş vakit namaz ve orucu sıkı bir şekilde yerine getirme, evlilik ve nikâhta şeriat kurallarının gözetilmesi, ölülerin defini, yerel adet-töreleri İslâmi şeairlerle tenvir etmek gibi. Tüm bunlar belli bir ölçüde göçebe halkın büyük bir kısmının yerleşik hayata geçişiyle mümkün olmuştur. Makalede ayrıca Avrasya'da yaşayan otuzdan fazla Türk halklarının vaziyeti öyle veya böyle İslâm'a yakın olduğu vurgulanmaktadır. Azeriler, Tatarlar, Uygurlar, Türkler, Tatarlar, Özbekler, Kazaklar, Başkurtlar, Karakalpaklar, Balkar, Kırgız, Karaçay, Kumuklar, Nogaylar, Türkmenler İslâm'a iman etmiş ve onu uygulamışlardır. Altay, Gagauz, Dolgan, Hakas, Şorlar, Çuvaşlar, Yakutlar gibi Ortodoks Türk halkları da sayılabilir. Tuva Türkleri – Budist, Kırımçak ve Karayım Türkleri – Yahudi idiler. Böylece, Türk halklarının dünya dinlerinin tümünü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu tablo, kaderleriyle dünyanın bütün dinlerini bir araya getiren Orta Asya'daki nüfusta, minyatür bir şekilde sunulmuştur. Ama bölgede hâkim din Hz. Muhammed (s.a.v)'in öğretisidir.

Makale göçebe toplumun İslâm'ın norm ve ilkelerinin benimsenmesinin özgünlüğünü (veya özelliğini) kaydetmektedir. Akademik felsefeci Garifolla Yesim'in vurguladığı gibi, Kazaklardaki imanın özü "A. Yesevi öğretisinin bütünleştirici rolü ve İslâm inancı ve Tengrizme kadar uzanan halk geleneklerinin sentezi ile ifade edilir." Yani İslâm ortadan kaldırmadı

veya tahrip etmedi, ama Müslüman formata uyum sağlayan geleneksel İslâm öncesi inançları adapte etmiştir.

Orta Asya halklarının yaşamlarında İslâm'ı araştıran yazar, İslâm ve modern kültür arasındaki mutabakatın mümkün olduğunu ve böyle bir mutabakatı elde etmek için yaşadığımız ortamdan daha elverişli bir zaman olmadığı sonucuna varmıştır.



The Issue of Islam in Central Asia in the Literature in Russian Language (Historical and Historiographical Composition)

Prof. Dr. Anwar Ismailov

ABSTRACT

This study deals with the issues of Islam in the history and geopolitics of Central Asia region that has acquired an important role in international relations in our time. Central Asia, which has a unique cultural and civilizational importance, has been experiencing a kind of religious (Islamic) revival peculiar to itself. This region has been the traditional spreading area of Islam since the VII. century.

In this article, a very large number of archival documents as well as a great number of Russian literary sources are analyzed and the role and importance of Islam in the history, culture and spiritual life of the people of Central Asia is discussed. Chronological framework was limited to

pre-Soviet period, that is to say, to the year 1917 for the evaluation of the historical processes. In addition, history of Islam in Central Asia and Kazakhstan making up the main part of Central Asia in the regional context is discussed.

In some cases, Islam, which forms the common root of civilization of the Turkic peoples, is discussed in historical process. The author emphasizes that Prophet Muhammad (p.b.u.h.) had a great influence over the development of a strong state in global dimensions known as the Arab caliphate by addressing the role of Prophet Muhammad (p.b.u.h.) who laid the foundation of the Islamic faith, which has become one of the worldwide religions today, and applied it and had it internalized. Islam and Arabic culture brought significant changes and transformations to the life of nomadic peoples of Central Asia. Centuries-old culture of the peoples of the region was exposed to a new development with the introduction of Islam.

Viewing the literature on the subject of Islam and the Arab Caliphate produced during the years of Soviet censorship, the author states that provision was not permitted to big masses of readers for the scientific encyclopedic publications in Turkish covering Islamic terms and concepts.

With the formation of independent states in Central Asia as a result of the collapse of the Soviet State, a great interest came about for Islam as well as an attraction for the history and role of Islam on contemporary life of the peoples of the region For this reason, a comprehensive overview of the literature in Russian appeared to be the means and the subject of the most important aspects of the teachings of Islam in the history and politics of Central Asia.

The author has traced the internalization of Islam in the Great Steppe and Central Asia beginning from the times of the Khazar State to reveal the role of religion in Contemporary Central Asian communities referring to important scientific publications, theses and articles produced in recent years.

In this regard, a sufficiently large quantity of Russian literatures on the topics of Islam, Muslim culture and ethics published in the period of Tsarist Russian colonization of the region were reviewed. These literatures have not lost their scientific value so far and some of these books have gained the value of bibliographic antiquity.

Of course, the process of examining Islamization of Central Asia involves the life and acts of H. A. Yasawi as well as his scientific and sophist movement. The role of Yasawi was especially emphasized in the process of combining the definition of the concept of the world of the nomadic people with the Islamic ideology. In the meantime, the feature of no-

madic community to accept the norms and principles of Islam is also stressed. It was shown that the beliefs of local residents living under conditions of nomadic life were largely intertwined with Islam.

The Turkish branch of Sufism started with Ahmed Yasawi Wisdom. Dervishes called "Baba" (Father), missionaries and public preachers spread Yasawi Wisdom among Cossacks and Kyrgyz People in the Volga and the Ural regions in Asia Minor, Iran and Turkestan. The Sufism that Ahmed Yasawi introduced ushered a new era for Islam in the Turkish civilization. It was important in Tengri Shamanism that later was called by historians as Turkish Folk Islam to amalgamate Zoroastrian mass consciousness with a new religious ideology. The main value of Yasawi campaign preaching justice, imposing morality to be kept clean, and human perfection found echo in the hearts of Turkish peoples and was supported by them. In addition, Yasawi entered the centuries-old history of Turks as a great master of rhetoric, and as an author writing warm, fascinating and profound poetic lines understandable to the people living in Central Asia's vast countryside.

Religious missionaries were the most important actors in the process of Islamization of the nomadic population. They fulfilled a number of functions necessary for nomads: treating patients, teaching reading and writing, transmitting useful information and news as well as serving as mediators in conflict resolution and assuming the role of the mullahs in ceremonies, prayers and religious practices.

Some members of the preacher and missionary dynasties and Kazakh leaders assuming themselves to be descendants of Genghis Khan established kinship relations with khans and sultans. Sufi teacher Muhammad Hoca who was a descendant of one of those dynasties moved to the north-west from the present day Turkestan city in the middle of the XVIII. century together with Abulhayr Han. Muhammad Hoca granddaughter married with Abulhayr Han's son Sultan Genghis and later became the wife of Genghis's brother Nurali Khan. Karauıl Hoca and his son, the famous educator Muhammad Salih Babazhanov were also descendants of this dynasty. At this point, apologizing from the readers I would like to add something: One of my students, Kalmırzaev Altay, defended his doctoral thesis on M. S.Babazhanov's life, social and educational activities at the Institute of History and Ethnology known as Cohan Valikhanov. Today he is living in the USA.

Cossacks began to increase Islamic devotion in the XIX century, they assumed characteristics distinguishing themselves from the neighboring peoples of Central Asia: winning the discriminating features: they achieved regularly daily five-time prayers fulfilled fasting strictly, they obeyed the Islamic Canon Law in marriage and wedlock, in burial of

corpses, and adapting the local customs and traditions to Islamic sharia. All this was possible to a certain extent through the transition of a large portion of the nomadic population to settled life. It is also emphasized in the article that the life styles of more than thirty Turkic peoples living in Eurasia were close one way or another to the temperament of Islam. Azerbaijanis, Tatars, Uighurs, Turks, Tatars, Uzbeks, Kazakhs, Bashkirs, Karakalpaks, Balkar, Kyrgyz, Karachai, Kumyks, Nogais, and Turkmens became Muslim believers practiced Islam. There are also Christian Orthodox Turkic peoples such as Altais, Gagauzes, Dolgams, Khakas, Shors, Chuvashes, and Yakuts. Tuva Turks were Buddhist, Crimean and Karaim Turks were Jewish. In this regard, we can say that Turkish peoples represent all the world's religions. This table is presented in the population of Central Asia, in miniature by all bringing together the entire world's religions through their fate. However, the dominant religion in the region is Prophet Muhammad's (p.b.u.h.) teaching.

The article remarks the authenticity (or the peculiarity) of the internalization of norms and principles of Islam by nomadic society. As was stressed by Yesim Garifolla, the academic philosopher, the essence of faith in Cossacks is expressed by "integrating role of teachings of A.Yasawi, the Islamic faith and folk traditions dating back to Tengrizm." So, it must be stated that Islam has not eliminated or destroyed the beliefs but it has adapted the traditional pre-Islamic beliefs agreeing with the Muslim format.

The author, investigating Islam in the lives of the peoples of Central Asia has concluded that mutual agreement between Islam and the modern culture is possible and that there is no better convenient time than that we live in in order to achieve such a consensus.



Türkistan'da İslâmiyet Çalışmalarında Bakış Açısı Sorunu

Prof. Dr. Seyfettin Erşahin
T. C. Londra Büyükelçiliği, Din Hizmetleri Müşaviri

ÖZET

Biz makalemizde din, İslâm ve Müslüman ve Türkistan kavramları etrafında bölgenin Sovyet sonrasında içeriden ve dışarıdan nasıl değerlendirildiğine dair bazı tespitler yapacağız. Bu bağlamda şu sorulara cevap arayacağız:

Bağımsızlıkla birlikte Türkistan'da din/İslâmiyet adına olanlar, temel insan hakkı olan din/İslâm ve buna inanan dindarın/Müslüman'ın coğrafyasında kendisini adeta yeniden inşa ederek öz benliğiyle ve çevresiyle barışık halde yaşama çabası mı? Yoksa yöresel, bölgesel ve küresel istikrar ve güveni tehdit eden bir radikal kalkışma mı söz konusu? Can alıcı olanı da bu konuya "bilimsel" çalışmalardaki bakış açısı acaba ne kadar nesnel?

Konunun aydınlatılmasında Türkistanlılar için İslâmiyet'in ne anlama geldiği de önem taşımaktadır. Onlar için İslâmiyet, tarih, kültür, kimlik, özgüven, şeref, başarı, onları dünya sahnesine taşıyan en önemli unsur, aynı zamanda, Sovyet sonrasındaki manevi boşluğun doldurulmasında güvenilir tek milli kaynaktır.

Türkistan'da İslâmiyet'i araştırma eylemi, bu dinin; başka kültürleri (örfleri) kabul etme tecrübesini, tasavvufi zümreler dâhil İslâmî uygulamalardaki birlik içinde çeşitliliği, dini kimliklerin oluşumunda kültürel etkileşimi, Karahıtay-Moğol putperestliği ile Sovyet ateizmi karşısında varlığını devam ettirme kabiliyetini keşfetmek gayretidir.

Bununla beraber, Sovyet sonrasında Türkistan'da İslâmiyet konusuna içeriden ve dışarıdan bakışta bazı sorunlardan söz edilmektedir. İçeride bölgesel yetkililerin ve İslâm dünyasından kimi kesimlerin bakış açısı elbette teksesli değildir. Yerel yetkililerin bir kısmı, hala ateist zihniyetle din ile ilgili her şeye karşı çıkarken, bir kısmı dinin/İslâm'ın Türkistan için bugünkü anlamından hareketle toplumsal bütünlük ve istikrarın temini, ulusal ve bölgesel güvenliği korunması, maddi ve manevi bağımsızlığa gölge düşürmemek gibi mutedil görüşler serdetmekteler.

İslâm dünyasında bazı devletler, rejimler ve dini oluşumlar da Sovyet sonrası Türkistan'ına; imana muhtaç, mübelliğleri hasretle bekleyen toplum, maddi-manevi her türlü yardıma muhtaç, kendi dini anlayışlarını ihraç edecekleri coğrafya olarak baktılar.

Gayrimüslim dünyanın bölge ile ilgili çalışmalarında da öznellik, kendince tanımlama, güvenlik sorunu olarak görme, medenileştirme misyonu üstlenme, bölgedeki doğal kaynakların dünya için önemi gibi bazı sorunlar görülmektedir.

Batı dünyası Sovyet sonrasında Türkistan'da İslâmiyet veya daha yumuşak bir tabirle kimi İslâmi faaliyetleri bir güvenlik sorunu gibi görmeye başladı. İslâm iki bağlamda ele alındı: *"extremizm/terörizm ile mücadele", "toplumu extremizmden uzak tutma adına mutedil Müslümanlara bile baskı yapan devleti durdurma"*

Oryantalist bakış açısı Batı'da yapılan çalışmaların genel karakteri durumundadır. Bu yaklaşımlarda, dinin bizatihi hayatla bağlantılı niteliği ile dini, temel insan hakkı ve ihtiyacı olarak görüp yaşamak isteyen bireylerin ve kitlelerin varlığı görmezlikten gelinmektedir.

Bazen bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında çalışan oryantalizm, Batı'nın Doğulu kavramları, kurumları ve toplumları yeniden inşa etme ameliyesi olarak da tanımlanabilir. Bu cümleden olarak Doğu'nun önemli bir parçası olan Türkistan'da ulusların ve devletlerin yeniden imali ve inşası ile mi karşı karşıyayız? sorusu zaman zaman sorulmaktadır. Dünya güç merkezleri ve bunların "bilimsel" zeminini temin eden oryantalistler bu süreçte genel olarak, İslâm kültür ve medeniyeti, mahallî uygulama biçimleri, formlar, fenomenler, resimler, istatistikî veriler gibi kültürel ve beşeri yanı ağır basan unsurları öne çıkarmaktadır. Bununla Batı kamuoyu algısına hitap eden bir Doğu imajı imal etmekte oldukları düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu imajlar da ister istemez Batı kamuoyu tarafından yargı-



lanarak kabul veya reddedilmekte, bunun akabinde de emperyalist politikalar devreye girmektedir.

Oryantalizme göre önemsiz, anlaşılmaz, barbar, karmaşık ve kaos halindeki İslâm dünyası; kapalı bir anlam içeren "Orient"'in bir parçası, Batının *ötekisi* idi. Medeniyetin temsilcisi olan Batı yayılmacı politikalarını buradan hareketle meşrulaştırıyordu. Türkistan'a gelince kavramlar daha da sertleşiyor, orası "ötekinin ötekisi" konumuna geçiyor, Rusya'nın Vostok/Orient/Doğu'su oluyordu. Türkistan; coğrafya olarak sırlar diyarı; halk olarak "gayrimedeni" "barbar", "oryantal ve "güvenilmez", enerji ve doğal kaynaklar bağlamında ise bölgesel ve küresel güvenliği tehdit eden "terörist"lerdir.

Bu aşamada hemen emperyalist iştahla bu halkların birileri/Batı veya Batılılaşmışlar tarafından yönetilmesi gerektiği iddiası öne sürülmektedir. Bu izahlarında oryantalistlerin ileri sürdüğü en yaygın gerekçeler, bölgede hâkim olan dini ve kültürel değerlerin yani İslâmiyet'in "demokratik değerlerden yoksun" (!) olduğu iddiasıdır. Hayatın tamamında söz sahibi olan İslâmiyet'in de belki tıpkı Hıristiyanlık gibi reforme edilmesi durumunda, seküler değerlere ve bu arada demokratikleşmeye zemin hazırlayabileceği savunulmaktadır. Bunun olmaması durumunda "İslâmi karakter" veya oryantal despotizm şeklindeki rejimlerin hâkim olduğu bu coğrafyada demokratik rejimlerin kurulmasının zor olacağı hatta buna layık olmadıkları eski veya yeni oryantalizm tarafından zımnen söylenmektedir.

Bunu, ahlaki ve metodolojik bakımdan tutarsız bulan bazı uzmanlarca da, vakıanın din veya kültürden ziyade iç ve dış dinamiklerden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bu söylemlerde; genelde İslâm dünyasında özelde Türkistan'da demokrasi ve siyasi kültür eksikliği, doğal kaynak ve enerji zengini rejimlerin (Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan gibi) rant devleti oluşturarak toplumun refah seviyesini yüksek tutup demokratik taleplerini kontrol altında tutmaları, buradaki nicelik ve nitelik bakımından zayıf sivil toplum kuruluşlarının böylesi rejimler karşısında varlık gösterememeleri ve demokrasi için elzem olan orta sınıfın olmaması ileri sürülmektedir.

Türkistan, 20. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren tekrar dünyanın gündemine yoğun olarak girmiştir. Bir süredir bölgenin dünü, bugünü ve geleceğine ilişkin pek çok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmaların önemli bir kısmında uzun yüzyıllardır bölgeye mührünü vurmuş olan İslâmiyet söz konusu edilmektedir.

Bu bağlamda biz de makalemizde genelde dinin özelde İslâmiyet'in günümüz Türkistan'ı için ne ifade ettiğini ele almaya çalışacağız. Daha açık bir ifade ile din, İslâm ve Müslüman ve Türkistan kavramları etrafında bölgenin içeriden

ve dışarıdan nasıl değerlendirildiğine dair bazı tespitler yapacağız. Yapılacak tespitler açısından şu soruların cevabı önem kazanmaktadır:

- Bağımsızlıkla birlikte Türkistanda din/İslâmiyet adına olanlar, temel insan hakkı olan din/İslâm ve buna inanan dindarın/Müslümanın coğrafyasında kendisini adeta yeniden inşa ederek öz benliğiyle ve çevresiyle barışık halde yaşama çabası mı?
- Yoksa yöresel, bölgesel ve küresel istikrar ve güveni tehdit eden bir radikal kalkışma mı söz konusu?
- Can alıcı olanı da bu konuya "bilimsel" çalışmalardaki bakış açısı acaba ne kadar nesnel?

1. Din, İslâm, Müslüman Tanımları

Derin etimolojik, filolojik ve teolojik tartışmalara girmeden ifade etmek gerekirse sözlüklerde din;

- Genellikle "yüce bir güce inanmak ve itaat etmek" şeklinde tarif edilmektedir. Biraz daha özele inersek terim olarak "hak din; akıl sahiplerini kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi kanundur."[1]
- Başka bir ifade ile din, insanoğlunu doğruya, iyiye, dünya ve ahiret saadetine yöneltmek için Yüce Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği ilahi kanunlardır. Bunun sonuncusu da İslâm'dır.[2]
- İslâmiyetin nasıl tanımlandığına gelirsek;
- kelime olarak teslim olmak, itaat etmek, bağlanmak, selamette olmak gibi anlamlara gelir.
- Terim olarak İslâmiyet, Hz Muhammed (sas)'in Yüce Allah'tan alarak tebliğ ettiklerini kalp ile tasdik ve dil ile ikrar edip onları yaşamak olup buna inanana da Müslüman denmektedir.

Bu tanımlardan hareketle söylenebilir ki din, insanın Yüce Yaratıcısıyla, kendisiyle, hemcinsleriyle, toplumla ve maddi-manevi çevreyle ilişkilerini düzenlemektedir. Kuşkusuz, dini kavramlar ve kurumlar kültürde ete-kemiği bürünür. Türkistan'da İslâmiyet denildiğinde bütün bunlar söz konusu demektir.

2. Türkistan'a İslâmiyet'in Girişi ve Niteliği

Türkistan Müslümanlarının büyük çoğunluğu, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen gibi Türk boylarından oluşmaktadır. İslâmiyetin bu bölgeye girişi

[1] İlmuhal I, TDV yay., Ankara, 2006, s. 1-4.

[2] Râgıp el-Isfâhânî, el-Müfredat, Kahire 1381, s. I 74; Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn, İstanbul 1404/1984, I, s. 503.



h1./m7. yüzyılda başlamış, İslâmlaşma süreci ise Kırgızlar örneğinde olduğu gibi m16-17. yüzyıllara kadar devam etmiştir. İslâmlaşmanın uzun teorik tartışmasını bir tarafa bırakarak ifade edebiliriz ki burada bir kaç husus dikkat çekmektedir:

- Her şeyden önce ihtidanın izlediği yol önemliydi. Askeri veya ticari faaliyetlerle de olsa İslâmiyet'in ilk yayılması yerleşik halk arasında olmuştu. Göçebeler arasında ise nispeten yavaş ilerlemişti.
- İkinci olarak, ihtidanın fiziki ve beşeri coğrafyası da İslâmi hayatın niteliğinde belirleyici olmuştur. Ovalardaki Özbekler ve Tacikler gibi yerleşik halklar ile bozkırlardaki Kazaklar, Kırgızlar, Türkmenler gibi göçebelerin dine yaklaşımları ve hayata uygulamaları kısmen faklılık arz etmiştir. Bu durum, kuşkusuz kendine özgü bir dini hayatı ortaya koymuş; dini aidiyetlerden çok kültürel bağların önem kazandığı bir yapıya yol açmıştır.
- İslâmiyetin kabülünde ve içselleştirilmesinde tasavvuf büyük rol oynamıştır. Özellikle Yesevilik göçebeleri kendisine bağlarken, Nakşibendîlik de yerleşikleri etrafında toplamıştı. Göçebeler, bireysel ruh zenginliği ve dinginliğine vurgu yapan tasavvufa yerleşik hayyatta uygulanan katı dini uygulamalardan kaçmak için yönelmişlerdir.
- Bu aşamalarda özellikle akla, örfe, yerele ve yeniliklere en açık olan Hanefi-Maturidi yorum, büyük oranda mevcut kültürü "İslâmileştirerek" mesafe kat etmiştir.

Türkistanlılar, elbette İslâm ümmeti ile ortak paydaları olmakla birlikte tarihlerinin ve kültürlerinin şekillendirdiği kendilerine has kimliklerini de korumuşlardır. İslâmiyet anlayışı ve uygulamaları, bazı Müslüman coğrafyalar ile mukayese edildiğinde daha farklıdır. Bir kaç örnek verecek olursak kimi İslâmi yorumlarca uygun bulunmasa da;

- burada kısrak sütünden yapılan kımız içilmekte;
- at eti yenmekte,
- erkeklerle devamlı çalışmak zorunda olan Kırgız, Kazak gibi göçebe kadınlar, yerleşik Özbek ve Taciklerin aksine ata binmekte, "hicab"a yerleşiklerin anlayış ve uygulamalarına göre tam da uymamaktalar.

Türkistan'da geleneksel dini anlayış ve hayat Sovyet döneminde büyük yara almıştır. O dönemindeki baskılar İslâmi anlayış ve uygulamanın niteliğini kısmen değiştirip dönüştürmüştür. İslâm, kamusal hayatın bir parçası ve aktörü olmaktan çıkarılıp ferdî ve ailevî düzeye çekilmeye zorlanmıştır.

3. Türkistan'da İslâmiyet'in Bugünkü Anlamı

Türkistanlıların kahir ekseriyeti bugün de kendilerini Müslüman sayarlar. Her toplum ve coğrafya gibi Türkistan ve bölge insanı için din/İslâm;

- bireysel ve toplumsal bir hak ve ihtiyaç,
- kültürel ihtiyaç,
- yüzyıllardır İslâmiyet ile yoğrulmuş, şekillenmiş coğrafyanın hakkı ve ihtiyacı.

Bu bağlamda bölge insanının kendilerini nasıl gördüklerinin tespiti önemlidir. Bölgedeki insanların bir kısmı için İslâm'ın bugün ne ifade ettiğini anlamak bakımından *"Orta Asyada İslâm Kalkınması"* adıyla düzenlenen uluslararası şu konferans çağrısı önemli bir ipucu olabilir:

"Konferansı Sekreterliği selamlıyor. İslâm, Orta Asyada yaşayan milletlerin tarihiyle sıkı bağda olup, çeşitli tarihi devirlerde, onların ilim, eğitim, dünya tanımlarına, genel kültürel, etnik ve bölgesel "resimine" çeşitli tesirleri olmuştu. Bütün İslâm ümranı hasıl olan, hukuk, iktisad, kamu yönetim ve sair kavramlar, Orta Asya toplumunda, Buhara, Semerkand, Fergana vadisi gibi ilmi merkezlerde devamını da bulmuşlar. Yani, Orta Asya, İslâm dünyasının "kalbi" Mekke, Medine-i-Münevere, Küdüs ve dini ve ilmi merkezleri Kahire, Bağdad, Şam, Nişapur, Kurtübe gibi şehirlerden uzak dursa bile, İslâm, Orta Asya toplumların İslâm Ümmetine nisbet edilmesinde bağ rolün oynamış.

Dünyaya "küreselleşme" anlamı gelmeden önce, İslâm, Yüce Allahın büyük küresel projesi olarak dünyaya ve insaniyete, Allahın Resülü Muhammed as vesilesiyle gönderilmiştir.

İslâm dünyasında birbirine bağlı olan olaylar ve birbirine tesiri olan olayları hesaba alırsak, Orta Asya da İslâm Ümmetinden bir parça olarak, Orta Doğudaki olayalardan tesirleniyor. Günümüzün dünyadaki malümat alanı, müslümana nerede olursa olsun, her şeyden haberdar olmak imkânını vermekten öte, tecrübesüyle, fikirleriyle paylaşabilir, neticede aynı fikirde olanları bulup ve birleşerek bir şey yapma imkânı da veriyor.

Müslüman dünyası çok çeşitli ve renklidir ve İslâmiyet'in o toplumlarda siyasal ve toplumsal hayatta kullanım reçetesi tek değildir. Orta Asya müslüman cematleri de çeşitli olup, bölgedeki her ülkenin kendisine göre İslâmiyet'in gelişmesi vardır ve şu andaki durumu da, her ülkede özel olarak devem ediyor.

Her ülkenin özelliğinden kaynaklanan farklılıklara terkiz etmeden evvela, Orta Asya Müslümanlarının bölge cemaatine ait olduklarını, onu teşkil etmek için gereken adımları atmak ve real birliğe doğru yönelmek, ikinci olarak, bölgedeki birbirine benzer olan korkunç ve meydan okumaları belirtmek ve onları bölge ülkeleriyle intelektüel ve pratik seviyede birlikte çözmek, üçüncü olarak,



ülke nüfusunun çoğu Müslüman olan ülkelerdeki İslâmiyet'in rolü hakkında fikir birliğine gelip, Orta Asya ülkelerinde ve toplumlarında, iktisadi, siyasal, hukuk enstiütülerin gelişmelerine tesir etmek daha önemli olur.

Orta Asya'da çağdaş şartlarda İslâmiyet'in mekânı ve rolü hakkında geniş diskusionun yürümesi, İslâm dünyasındaki genel durumu hesaba alarak, Orta Asyadaki İslâmın inetelektüel gelişmesinde yeni merhale olabilir kanatindeyiz".[3]

Türkistan toplumunun büyük çoğunluğu "Müslüman mısınız?" sorusuna bugün de "Elhamdulillah Müslümanım" cevabını vermektedir. Hatta Sovyet döneminde bile, dini inancı ile ideolojisi arasına bir set çekerek "Komunist olduysak gâvur da olmadık ya" (!) şeklinde karşılık verenlerin sayısı epeyce yüksektir. Aslında bu cevapta şaşılacak bir durum yoktur, zira Türkistanlılar uzun yüzyıllardır Müslüman oldukları gibi bugün de bölge insanının %90lara varan kısmının kendini Müslüman saydığı bilinmektedir.

Türkistanlılar için İslâmiyet, tarih, kültür, kimlik, özgüven, şeref, başarı ve aynı zamanda onları dünya sahnesine taşıyan en önemli unsurdur. Türkistan Müslümanları İslâmiyetle birlikte Avrupa başta olmak üzere dünyayı etkileyen İslâm medeniyetinin kurucuları arasına girmişlerdir. İslâmiyet, aynı zamnda, Sovyet sonrasındaki manevi boşluğun doldurulmasında güvenilir tek milli kaynaktır.

4. Türkistan'da İslâm'a ve Müslüman'a Bakış Açısı Sorunu

Türkistan'da İslâmiyet'i araştırma eylemi, bu dinin;

- başka kültürleri (örfleri) kabul etme tecrübesini,
- tasavvufi zümreler dahil İslâmî uygulamalardaki birlik içinde çeşitliliği,
- dini kimliklerin oluşumunda kültürel etkileşimi
- Karahıtay-Moğol putperestliği ile Sovyet ateizmi karşısında varlığını devam ettirme kabiliyetini keşfetmek gayretidir.

Şüphesiz bu keşif için tarih, felsefe, ilahiyat, sosyoloji, sosyal-psikoloji, fenomonoloji, antropoloji vb. bilimlerin yardımıyla ayrı ayrı ve disiplinlerarası bilimsel çalışmalar gerekmektedir. Bir toplumda dinin konumunu ve durumunu anlamak için belki de müntesipleri arasında, yaşanan coğrafyada onların ayakkakbıları ile bir kaç kilometre yürümek, onların gözlükleriyle bakabilmek lazımdır. Zira bir bireyin veya toplumun inancını anlamak için onun kendi inancında neyi gördüğünü ve bulduğunu, inancın kültüre dönüşmüş formlarını bilmek önemlidir.

---

[3] http://www.İslâmicawakening-centralasia.org/tk/statement-reports/ erişim 16/07/2012

a. Yerel Yetkililerin Bakış Açısı

Yerel yetkililerin (siyaset, bilim, düşünce, edebiyat ve sanat dünyasından) bakış açısı elbette teksesli değildir. Bunaların bir kısmı, hala ateist zihniyetle din ile ilgili her şeye karşı çıkarken, bir kısmı yukarıda kısmen sıraladığımız gibi dinin/İslâm'ın Türkistan için bugünkü anlamından hareketle mutedil görüşler serdetmekteler. Bunlar dini konulara yaklaşırken;

- toplumsal bütünlük ve istikrarın temini,
- ulusal ve bölgesel güvenliği korunması,
- maddi ve manevi bağımsızlığa gölge düşürmemek.

Her mesul iktidar gibi Türkistan iktidarları da toplumlarının birliğini ve dirliğini sağlamada dinin önemli bir işlevinin olduğu düşüncesiyle dini faaliyetlere makul bakmakta kontrollü izin vermekteler. Bununla beraber, güvenlik zaviyesinden bakan kısıtlayıcı tavır daha çok öne çıkmaktadır.

Halkın sahih dini bilgi ile donatılması toplumsal birlik, istikrar ve güvenliğin önemli kaynaklarından biridir. Burada en can alıcı nokta bu ihtiyacın nereden ve nasıl karşılanacağı idi. Bir yandan devlet, din eğitimini gözetim ve denetiminde yaptırmaya çabalarken diğer yandan dâhili ve harici gayriresmi sivil toplum kuruluşları din hizmetleri vermek için (Türkiye, S. Arabistan, Pakistan ve İran menşeli kurumlar ve gruplar) bölgeye geldiler. Bu sebeple pek tabiidir ki bölge iktidarları tehevvüre kapılarak dış dini müdahalelerin önüne set çekerken yerel muhalefetle mücadele sadedinde dini hayatı kontrol altına almak için yeni adımlar atmaktalar.[4]

Sahih dini bilgi ihtiyacının karşılanmasında Türkistan'da yönetimlerin bir kısmı medreselere izin verdiler. Ancak, bu aşamada dışarıdan gelen maddi ve manevi yardımlar tartışma konusu olmuştur. Yerel hükümetlerin iddiasına göre dışarının yardımı ile hayata geçen ve ayakta duran medreselerde destekçi ülkenin dini ideolojisi de etkili olmuş ve istikrarı bozmuştur. [5] Ancak, mesela, David M. Abramson bir araştırmasında dışarıdan eğitim alanların radikalleşmeye sanıldığı kadar etkisinin olmadığı bulgusuna ulaşmıştır.[6]

---

[4] Meselâ, Özbekistan'da Mayıs 1998'de yenilenen Din Özgürlüğü Yasası, gayriresmi bütün dini faaliyetleri, bu cümleden olarak din öğretimini ve dini yayıncılığı yasakladı. İlaveten hükümet bir kararname ile ezan okumaya kısıtlama getirdiği gibi milli müfredattan dini konuları çıkardı. Xalq Sozi, 19 Mayıs 1998. Ayrıca bkz., "Text of New Laws on Religion Published in Uzbekistan", RFE/RL Newsline, Vol.2, No.97, 22 Mayıs 1998.

[5] Aşirbek Muminov, "Traditional and Modern Religious-Theological Schools in Central Asia", Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia (ed. Lena Jenson and Murad Esenov), Stockholm: Utrikespolitiska Institutet, 1999, s. 101-111.

[6] "Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability", Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, March 2010,



Bölge yönetimlerinin dini oluşumlara güvenlik zaviyesinden bakışını şu anekdot kısmen ortaya koymaktadır:

"Taşkent Müstakillik Meydanı'nda binlerce kişi ve birçok polisin gözleri önünde bir kişi hanımını öldürüp elini kolunu sallayarak uzaklaştı. Halk polise kızıp niçin müdahale etmediğini sordu. Bu arada İçişleri Bakanlığı'nı aradılar. Olay yerine üst düzey bir emniyet yetkilisi gelip polisleri azarladı. "Cinayet işleyeni neden tutuklamadınız, hepinizi işten atıyorum" dedi. Polisler şu cevabı verdiler: "Yoldaş Müdürüm üzgünüz, özür dileriz, fakat bugün işe çıkarken narkotik ve Hizbu't-Tahrir belgelerini almayı unutmuşuz."

İslâm dünyasında bazı devletler, rejimler ve dini oluşumlar da Sovyet sonrası Türkistan'ına;

- imana muhtaç, mübbelliğleri hasretle bekleyen toplum,
- maddi-manevi her türlü yardıma muhtaç,
- kendi dini anlayışlarını ihraç edecekleri coğrafya olarak baktılar.

b. Gayrimüslim Dünyanın Bakış Açısı

Gayrimüslim dünyanın bakşı açısını büyük ölçüde bölge ile ilgili yaptıkları bilimsel çalışmalarda görmek mümkündür. Uzun süredir gayrimüslim dünyada, doğudan ve batıdan, Türkistan üzerine yapılan çalışmalarda kaynak zayıflığının yanısıra öznel yaklaşım başta olmak üzere bazı sorunlar görülmektedir. Bunu satırbaşları halinde,

- özenellik,
- kendince tanımlama,
- güvenlik sorunu olarak görme,
- medenileştirme misyonu üstlenme,
- bölgedeki doğal kaynakların durumu şeklinde sıralayabiliriz.

Öznel Bakış Açısı ve Zihniyet Sorunu: Batı çoğu zaman olduğu gibi Türkistan ile ilgili kendince tanımlamalar, adlandırmalar, kavramsallaştırmalar yaparak kendisine durumdan vazife çıkarmakta ve misyon biçmektedir.

Her şeyden önce bölgenin fiziki ve beşeri coğrafyasının adlandırılmasında henüz ittifak edilebilmiş değildir. *Orta Asya* mı, *Türkistan* mı denecek? Bölge insanı için *Türk* mü, *Türki* mi, *Orta Asyalı* mı veya *Özbek, Kazak, Kırgız, Öz-*

Singapore. Yazar makalesinde günümüz Türkistanında hangi ülkelerin hangi ülkeleri din eğitimi için niçin seçtiklerini, bu seçimler sonunda gelen öğrenciler ve dini bilgilerin dini hayata neler kattığını, sosyal ve siyasi hayatta ne tür etkilerinin olduğunu ve iktidarların bu duruma nasıl baktıklarını; bu öğrencilerin gittikleri ülkelerde nasıl bir eğitim aldıklarını; bu bilgilerin dini radikalleşmeye ne derece etkisi olduğunu konusunu ele almaktadır.

bek, Türkmen gibi boy adları birer millet adı gibi mi algılanacak? Bütün bu adlandırma ve kavramlaştırmaların şüphesiz siyasi-ideolojik arka planı vardır.[7]

Türkistan, yaklaşık bir yüzyılın sonunda asli inancı İslâmiyet ile yeniden buluşmuşken, 11 Eylül saldırıları akabinde ABD'nin 'teröre karşı savaş' sloganıyla başta Afganistan olmak üzere bölgeye yönelmesi, İslâm'ın buradaki konumunu ve ilişkilerini yeniden değiştirdi. Bu dönemde İslâmiyet veya daha yumuşak bir tabirle kimi İslâmi faaliyetler bir güvenlik sorunu gibi görülmeye başlandı. İslâm iki bağlamda ele alındı:

- "extremizm/terörizm ile mücadele"
- "toplumu extremizmden uzak tutma adına mutedil Müslümanlara bile baskı yapan devleti *durdurma"*

Bu iki kategoriyi kendi değerlerini ve çıkarlarını esas alarak tanımlamakta ve durumdan vazife çıkarmaktadır.

Bu "bilimsel" çalışmalarda 1990'lardan beri doğudan batıdan hatta bölgeden araştırmacıların çoğu İslâm'ı ve Müslümanları kontrolsüz güç olarak nitelendirip potansiyel kriz kaynağı olarak görme eğiliminde oldular.

Türkistan'da İslâmiyet'in ele alınışı ile ilgili en ilginç örneklerden biri; günümüz insanının adeta tartışmasız en yaygın bilgi kaynaklarından olan, maddeleri "öznellikten" ve "önyargıdan" arındırılmış, pek çok kişi tarafından yazılmış, toplumun editörlük süzgecinden geçirilmiş, neredeyse "dünyanın" mutabakatı alınmış, özellikte Batı toplumunun temel referans kaynağı haline gelmiş/getirilmiş, dünyada en yaygın en kolay ulaşılan Wikipedia'nın İngilizce versiyonundaki "Islam in Central Asia" maddesidir.[8] Bu maddenin daha ilk paragrafının son cümlesi "Bölgede İslâm radikalizmi ve din özgürlüğü günümüzde sürüp gitmektedir." şeklindedir. Maddenin önemli bir kısmı nicelik ve nitelik bakımından İslâmi gelişmeleri "terrorism", "radicalism", "Islamic mili-

[7] Biz makalemizde "Orta Asya" yerine "Türkistan" demeyi yeğledik. Çünkü ilk tabir 19. yüzyıldan itibaren emperyalistler ve oryantalistlerce bölgeyi önce tanımlama arkasından askeri veya başka entrümanlarla biçimlendirme siyasetlerine uygun olarak icad edilmiştir kanaatindeyiz. "Orta Asya" tabiri coğrafi açıdan izafi değerlendirmeleri içerdiği gibi bölgenin kültürel ve siyasi boyutunu da gölgelemektedir. Bu adlandırma, tarih, kültür ve siyasi birlik-bütünlük yerine mikro milliyetciliği ikame etme amacına matuftu görünmektedir. Kadim bir isimlendirme olan "Turkistan" bölgenin etnik, metafizik ve kültürel boyutlarını ve birliğini ifade eder. "Orta Asya ve Turkistan" tabirlerinin kullanımı için bkz. V.V. Bartold, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık* (çev. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.

[8] http://en.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Central_Asia erişim 26/07/2012.



tancy", "radical Islamic terrorist" gibi kavramlarla ele almaktadır. Yazının kaynaklarının çoğu da konuya aynı zaviyeden bakmaktadır.[9]

Yaklaşım sorununun en ilginç örneklerinden bir diğeri de "resmî İslâm"-"gayriresmî İslâm" kavramları etrafında yapılan tasnif, tartışma ve tahlillerdir. Başta Sovyetologlar olmak üzere Oryantalistler 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren SSCB'deki İslâmiyet'in niteliğini ve niceliğini "resmî İslâm" (official) ve "gayriresmî veya paralel İslâm" (unofficial/parallel) kıskacında ele almışlardır. İddiaya göre;

- Resmî İslâm; öncülüğünü resmi dini kurumlara bağlı resmî din görevlilerinin yaptığı, şehirlerde veya büyük yerleşim yerlerindeki cami merkezli dinî anlayış ve uygulamalardır.
- Gayriresmî İslâm ise, şeyhler, işânlar ve pirlerin öncülüğünde daha çok cami dışında yeraltı faaliyetleri şeklinde yürütülen ve yaşanan tasavvuf içerikli dini hayattır. Bu kategorideki İslâm anlayışında Nakşibendîlik, Yesevilik, Kadirilik, Kübrevilik gibi tasavvufi zümreler, örfe dayalı dini hayat, mukaddes mekân/türbe ziyaretleri; gayriresmî camilerde yapılan ibadetler, zikirler, dini eğitim gibi hususlar söz konusudur. Bunların hedef kitlesi daha çok kırsal kesim köyler (kışlak/avul)dir.[10]

---

[9] Bölgeye güvenlik açısından bakış konusunda bkz. Emmanuel Karagiannis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*. New York, New York: Routledge, 2010; Adeeb Khalid, *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Los Angeles: University of California Press, 2007; Vitaly V. Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005; Ahmed Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. Berkeley, California: University of California Press, 2007; Elizabeth Van Wie Davies, Rouben Azizian, *Islam, Oil and Geopolitics: Central Asia after September 11*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2007, pp. 1–5; Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm ve Teror", http://www.usak.org.tr/makale.asp?id=105. Güvenlik zaviyesi örnekleri: N. Lubin, "Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below", Ro'i, Y. (Ed.), *Muslim Eurasia Conflicting Legacies*, London: Frank Cass, 1995; A. Zelkina, "Islam and Security in the New States of Central Asia: How Genuine is the Islamic Threat?, *Religion, State & Society*, 1999, Vol. 27, No. 3-4; S. Wilson, "The Rise of Islamic Militancy in Central Asia: Causes and Consequences", *CSIS Briefing Notes on Islam, Society, and Politics*, Eylül 2001, Vol. 4, No. 1; *ICG (International Crisis Group) Asia Report, Uzbekistan at Ten: Repression and Instability*, No.21, Osh / Brussels, 21 Ağustos 2001; A. Rashid, "Confrontation Brews among Islamic Militants in Central Asia", *Central Asia Caucasus The Analyst, Biweekly Briefing*, 22 Kasım 2000; Nadim Macit, "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri Demokrasi Kuşağı Oluşturma Planının/Arap Baharının Neresinde?", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XII/1 (Yaz 2012), s. 21-68.

[10] Bu iddialar için bkz. Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union,* London 1985, s. 51.

Bu sınıflandırmaya ciddi itirazlardan biri Jo-Ann Gross'dan gelmiştir.[11] Gross'un belirttiği gibi bu ikibaşlı/dualist yaklaşım genelde İslâmiyet'i, özelde Türkistan'daki İslâmi hayatı anlamakta ve anlamlandırmakta yetersiz kalmaktadır. Tarihten günümüze İslâmın mezhepler bağlamında Sünni ve Şii yorumu olmakla birlikte resmî veya gayriresmî bir ayırımı yahut uygulaması görülmemiştir. Türkistan'daki İslâmî hayatın ve kurumların böyle tasnifi Sovyetlerin ideolojik ve siyasi bir yaklaşımıdır. Bu yaklaşımla, İslâmiyet'le ilgili "resmî" kurumların eylem ve söylemleri dışındakiler, yani halkın yüzyıllardır yaşayageldiği dinî gelenek gayrimeşru ve gayrikanunî sayılmıştır. Bununla Sovyetler, hem doğrudan dini hem de dini içerikli örfü dışlayarak Sovyet insanı imalinde kendilerine önemli bir alan açmışlardır.

c. Oryantalist bakış açısı

Bu yaklaşımlarda, dinin bizatihi hayatla bağlantılı niteliği ile dini, temel insan hakkı ve ihtiyacı olarak görüp yaşamak isteyen bireylerin ve kitlelerin varlığı görmezlikten gelinmektedir.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda ister istemez, "oryantalist bakış acısı mı acaba?"sorusu akla gelmektedir. Zira bazen bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında çalışan oryantalizm, Batılı güçlerin Doğulu kavramları, kurumları ve toplumları yeniden inşa etme ameliyesi olarak da tanımlanabilir. Bu cümleden olarak Doğu'nun önemli bir parçası olan Türkistan'da ulusların ve devletlerin yeniden imali ve inşası ile mi karşı karşıyayız? sorusu zaman zaman sorulmaktadır. Dünya güç merkezleri ve bunların "bilimsel" zeminini temin eden oryantalistler bu süreçte genel olarak, İslâm kültür ve medeniyeti, mahalli uygulama biçimleri, formlar, fenomenler, resimler, istatistikî veriler gibi kültürel ve beşeri yanı ağır basan unsurları öne çıkarmaktadır. Bununla Batı kamuoyu algısına hitap eden bir Doğu imajı imal etmekte oldukları düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu imajlar da ister istemez batı kamuoyu tarafından yargılanarak kabul veya red edilmekte, bunun akabinde de emperyalist politikalar devreye girmektedir.[12]

Oryantalizme göre önemsiz, anlaşılmaz, barbar, karmaşık ve kaos halindeki İslâm dünyası; kapalı bir anlam içeren "Orient"'in bir parçası, Batının *ötekisi* idi. Medeniyetin temsilcisi olan Batı yayılmacı politikalarını buradan hareketle meşrulaştırıyordu. Türkistan'a gelince kavramlar daha da sertleşiyor, orası "ötekinin ötekisi" konumuna geçiyor, Rusya'nın Vostok/Orient/Doğu'su oluyordu. Türkistan; coğrafya olarak sırlar diyarı; halk olarak "gayrimedeni" "barbar",

[11] Jo-Ann GROSS, "Resmî" ve "Resmî Olmayan" İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında Tasavvuf", Çev.: Abdurrezzak TEK, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, s. 279-301

[12] Olivier Roy, *Yeni Orta Asya'da Ulusların İmal Edilişi* (cev. Mehmet Moralı), İstanbul: Metis Yayınları, 2000.



"oryantal ve "güvenilmez", enerji ve doğal kaynaklar bağlamında ise bölgesel ve küresel güvenliği tehdit eden "terrorist"lerdir.

Türkistan ile ilgili Batı kaynaklı çalışmalarda Sovyet döneminin akabinde kısa bir süre;

- bölgenin demokratikleşmesi,
- insani hayat standartlarının yükseltilmesinin gerekliliği vurgulandı.
- Aynı literatürde bir yandan da bölge insanı;
- inançları ve kültürlerinin bir sonucu olarak diktatörlüğe yatkın ve diktatörlere alışkın,
- çağdaş Batılı hayatın unsurları olan liberal demokrasi, insan hakları, hukuk devleti, kendi kendini yönetebilme kabiliyeti gibi evrensel değerlere ve standartlara erişmemiş,
- ilkel hayat süren,
- hayır ve şerrin ne olduğunu bilemeyen kültürün mensupları olarak nitelendirildi.[13]

Bu aşamada hemen emperyalist iştahla bu halkların birileri/Batı veya Batılılaşmışlar tarafından yönetilmesi gerektiği iddiası öne sürülmektedir. Bu izahlarında oryantalistlerin ileri sürdüğü en yaygın gerekçeler,

- bölgede hâkim olan dini ve kültürel değerlerin yani İslâmiyetin "demokratik değerlerden yoksun" (!) olduğu iddiasıdır.
- Hayatın tamamında söz sahibi olan İslâmiyetin de belki tıpkı Hıristiyanlık gibi reforme edilmesi durumunda, seküler değerlere ve bu arada demokratikleşmeye zemin hazırlayabileceği savunulmaktadır.
- Bunun olmaması durumunda "İslâmi karakter" veya oryantal despotizm şeklindeki rejimlerin hâkim olduğu bu coğrafyada demokratik rejimlerin kurulmasının zor olacağı hatta buna layık olmadıkları eski veya yeni oryantalizm tarafından zımnen söylenmektedir.[14]

---

[13] Batı oryantalizmi bir süredir Müslüman Doğu'daki siyasi rejimleri "despotluk" veya "tiranlık", yöneticiyi de Oryantal despot veya tiran olarak tanımlamaktadır. Mesela Montesquieu, Batı rejimlerinde eşitsizlik olsa bile bu coğrafyada var olan kanun, gelenek ve kuralların monarşilerin yetkilerinin bir şekilde sınırlandırdığını, halbuki Doğu toplumlarında despotların, tebalarını tamamen keyfi ve çoğu zaman zalimane, yönettiklerini ileri sürmektedir. Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, Londra: Verso, 1973, s. 463.

[14] Elie Kedouri, *Democracy and Arab Political Culture*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 1992, s. 15.

Bunu, ahlaki ve metodolojik bakımdan tutarsız bulan bazı uzmanlarca da, vakıanın din veya kültürden ziyade iç ve dış dinamiklerden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bu söylemlerde;

- genelde İslâm dünyasında özelde Türkistan'da demokrasi ve siyasi kültür eksikliği,
- doğal kaynak ve enerji zengini rejimlerin (Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan gibi) rant devleti oluşturarak toplumun refah seviyesini yüksek tutup demokratik taleplerini kontrol altında tutmaları,
- buradaki nicelik ve nitelik bakımından zayıf sivil toplum kuruluşlarının böylesi rejimler karşısında varlık gösterememeleri
- ve demokrasi için elzem olan orta sınıfın olmaması ileri sürülmektedir.[15]

Değerlendirme

Türkistanlılar bağımsızlıkla birlikte dünyanın her yerinde olduğu gibi evrensel hakları olan dini inançlarına ve değerlerine sarılmak istiyorlardı. Zira İslâm onlar için din olmanın yanında tarih, kültür, başarı ve güven kaynağı idi. Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Türkistan, İslâmi dönemde çeşitli bilimsel sahalarda da birçok büyük âlim yetiştirmişti.

Esasen İslâmiyet'in, Türkistan'da, dünya hâkimlerinin "büyük oyunu" denkleminde siyasi ve diplomatik unsur olarak ileri sürülmesi 1979 Sovyet Afganistan işgaliyle başlamıştır. ABD, bu aşamada, varlığını dini-kültürel hafızayı canlı tutan dini semboller, kutsal mekânlar ve diğer enstrümanlarla sürdürebilen İslâmiyet'ten yararlanmaya girişmiş ve dinin siyasallaşma süreci başlamıştır. "Radikal" dini söylemler ve hareketlerin de bununla başladığı söylenebilir.

Bu coğrafyadaki İslâmiyet'in akılcı yorumu diyebileceğimiz Hanefi-Maturidi çizgi ve tasavvufi anlayış Sovyet döneminden beri örselenmiş, adeta içi boşaltılmış, bağımsızlıkla birlikte de sanki İslâmiyet'i öğrenmenin yeri Arap dünyası gibi bir tavır geliştirilmiştir. Bu tavır sonunda gelinen noktada büyük oranda makuliyetten, tasavvuftan, tarihten ve kültürden uzak Selefilik ikame edilmeye çalışılmıştır.

Tabiidir ki, Sovyet dönemindeki dinsizlik, hatta din ile mücadele siyaseti İslâmiyet'i, bilgi, düşünce, duygu ve amel bakımından derinden etkiledi. Sahih dini bilgi kaynaklarından mahrumiyet cehalet, hurafe ve bid'atleri yaygınlaştırdı. Bu bağlamda şunu söylemek gerekir ki, dini duygu ve değerlerin bir kısmı,

[15] Lisa Anderson, "Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach", Rex Brymen (et al), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World Theoretical perspective*, Boulder: Lynee Rienner, 1995, s. 89; A. R. Norton (der.) *Civil Society in the Middle East*, Leiden: Brill, 1996.



geleneksel kültürel değerler (örf/adetler) olarak süregelmiştir. Bu miras bugün de dini hayatın ihyasında kurucu rol oynamaktadır.

Yukarıda değindiğimiz gibi, bölge yönetimlerinin radikalizm ile mücadele siyasetleri mutedil Müslümanlarda baskıya yol açınca istemeden de olsa radikalizme kayışlar başlamıştır. İlaveten resmi dini kurumların sunduğu İslâm halkın güvenini henüz yeterince kazanabilmiş değildir.

Herhangi bir coğrafyada olduğu gibi Türkistan'da da ibadetlerin artması, dini kurallara uyulması, dini eğitim kurumlarının açılması, müzeye çevrilmiş veya harap olmuş ibadet yerlerinin imarı ve camilerin inşa edilmesi, kutsal mekânlara ziyaretlerin başlaması normal gelişmelerdir.

İslâmiyet'e bölgede, inanç, ibadet, kimlik, tarih, kültür, ekonomi, coğrafi vb. açılardan bakmak daha nesnel görünmektedir. Sovyet sonrası Türkistan'daki çoğu dini faaliyet, bölgenin asıl kimliğine ve mecrasına oturmasında sorunların çözümünde bir unsur olarak değerlendirilebilirdi. Esasen bölge Müslümanlarının istediği dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan insanlarınkinden farksızdır. Talep edilen, Taşkent'li cedidci Münevver Kari'nin 20. yüzyıl başlarında ifade edip risale olarak yazdığı gibi, *Havaic-i Diniye* dediğimiz temel dini bilgi ve uygulamalardır.

KAYNAKLAR

"Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability", *Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program*, March 2010, Singapore.

"Text of New Laws on Religion Published in Uzbekistan", *RFE/RL Newsline*, Vol. 2, No. 97, 22 Mayıs 1998.

Anderson, Lisa, "Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach", Rex Brymen (et al), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World Theoretical Perspective*, Boulder, Lynee Rienner, 1995.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londra, Verso, 1973.

BARTOLD, V. V., *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.

BENNIGSEN, Alexandre, WIMBUSH, S. Enders, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, London, 1985.

DEMİRTEPE, Turgut, "Orta Asya'da Radikalizm ve Teror", http://www.usak.org.tr/makale.asp?id=105.

EL-ISFÂHÂNÎ, Râgıp, *el-Müfredat*, Kahire 1381.

GROSS, Jo-Ann, "Resmî" ve "Resmî Olmayan" İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında Tasavvuf", Çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 13, Sayı. 1, 2004, s. 279-301.

http://en.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Central_Asia.

http://www.İslâmicawakening-centralasia.org/tk/statement-reports/

ICG (International Crisis Group) Asia Report, *Uzbekistan at Ten: Repression and Instability*, No. 21, Osh / Brussels, 21 Ağustos 2001.

İlmuhal I, TDV yay., Ankara, 2006.

KARAGIANNIS, Emmanuel, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*, New York, Routledge, 2010.

KEDOURI, Elie, *Democracy and Arab Political Culture*, Washington, The Washington Institute for Near East Policy, 1992.

KHALID, Adeeb, *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, Los Angeles, University of California Press, 2007.

LUBIN, N., "Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below", Y. Ro'i, (Ed.), *Muslim Eurasia Conflicting Legacies*, London, Frank Cass, 1995.

MACİT, Nadim, "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri Demokrasi Kuşağı Oluşturma Planının/Arap Baharının Neresinde?", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, XII/1 (Yaz 2012), s. 21-68.

MUMINOV, Aşirbek, "Traditional and Modern Religious-Theological Schools in Central Asia", Lena Jenson and Murad Esenov (Eds.), *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*, Stockholm: Utrikespolitiska Institutet, 1999, s. 101-111.

NAUMKIN, Vitaly V., *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

NORTON, A. R. (Ed.), *Civil Society in the Middle East*, Leiden, Brill, 1996.

RASHID, A., "Confrontation Brews among Islamic Militants in Central Asia", *Central Asia Caucasus The Analyst*, Biweekly Briefing, 22 Kasım 2000.

RASHID, Ahmed, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Berkeley, California, University of California Press, 2007.

ROY, Olivier, *Yeni Orta Asya'da Ulusların İmal Edilisi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

TEHÂNEVÎ, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, İstanbul 1404/1984.

VAN WIE DAVIES, Elizabeth, AZIZIAN, Rouben, *Islam, Oil and Geopolitics: Central Asia after September 11*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2007, s. 1-5.

WILSON, S., "The Rise of Islamic Militancy in Central Asia: Causes and Consequences", *CSIS Briefing Notes on Islam, Society, and Politics*, Eylül 2001, Vol. 4, No. 1.

Xalq Sozi, 19 Mayıs 1998.

ZELKINA, A., "Islam and Security in the New States of Central Asia: How Genuine is the Islamic Threat?", *Religion, State & Society*, 1999, Vol. 27, No. 3-4.



The Problem of Viewpoint in the Works on Islam in Turkestan

Prof. Dr. Seyfettin Ersahin

ABSRACT

In this article we made some observations how the terms of the religion, Islam and Muslims in Turkestan is perceived during the post-Soviet era internally and externally. In this context we tried to answers to the following questions: Should the developments in Turkestan in the name of religion/Islam be seen as an effort from devoted Muslims to rebuild themselves in order to live in community with peace but also with their inner-selves? Contrarily should those developments be seen as a radical up-rise that threatens local, regional and global stability? Last but foremost, how factual is the point of view of the 'scientific' work on this topic?

What Islam means to people of Turkestan, i.e. Turks is also important to enlighten the topic. To them Islam represents history, culture, identity, confidence, pride, success, the most important aspect of their presence in

the world, but also the only national source to fill the gap in spiritual life that was left by the Soviets.

Research in Islam in Turkestan is an effort to rediscover the experience of Islam to harmonise other cultures, to make sense of the richness in the unity, to understand effects of cultural interactions on religious identities and appreciate Islam's ability to continue its presence under the Karahitay idolatry and Soviet atheism.

It is assumed that there are some problems in the approaches on post-Soviet era both within from Turkestan and outside. The views of local authorities and some elite circles of Turkestan differ. Some officials of local authorities maintain an atheist approach and are strictly against any religious activity whereas some consider Islam as a guarantee of communal stability, source of local and regional security and a unity point. Meanwhile, some religious groups from Muslim countries see Turkestan as a needy region for faith. They try to expose their interpretation of Islam to the region.

Most of the researches and works of non-Muslim world on the area carries subjectivity, are self-defined and takes the topic as a threat to security. Some of the work also has a mission of civilising the region and focus on the natural resources of the region from an economic point of view. Extremism and terrorism are one of the two main terms used heavily in this field of work carried by orientalists.

The common orientalist approach to Turkestan tends to ignore the fact that religion has direct relationship with lives and essentially the freedom to practise religion is a human right. At this stage, with an imperialist greed, it suggests that people of Turkestan should be ruled by the trustworthy, frankly, Western or westernized people. To support this thesis orientalists argue Islam, or at least the Islamic culture in Turkestan, lacks the democratic principles and is not compatible with democracy. Furthermore they extend thesis and suggest that Islam should be reformed like the Christianity so that it doesn't cover all the aspects of life. An Islamic view that is secular can only achieved by doing so.



Проблема Взглядов на Работы об Исламе в Туркестане

Профессор Доктор Эршахин Сейфетдин

РЕЗЮМЕ

В статье дается определение внешней и внутренней оценки отношений между исламом и Туркестаном в постсоветский период. В этой связи необходимо ответить на следующие вопросы:

Вместе с обретением независимости в Туркестане религия/ислам получил новый виток развития. Это стремление перестроить себя и жить в мире с собственной сущностью и окружающей средой? Или это радикальное движение, подвергающее опасности местную, региональную и глобальную безопасность? Насколько конкретны научные работы в этом направлении?

Для правильного освещения темы необходимо выявить реальное значение ислама для населения Туркестана. Для них ислам стал самым важным элементом их истории, культуры, национальной сущности и уверенности в себе, успеха и завоевания своего места в мировом

порядке, кроме этого ислам заполнил их духовную пустоту, возникшую после развала Советского Союза.

Исследования ислама в Туркестане – это прежде всего усилия, приложенные для определения взаимодействия этой религии с чужими культурами и традициями, разнообразие в выполнении мусульманских канонов, включая суфийские направления, культурное влияние на процесс формирования религиозного мировоззрения, жизнеспособность веры в пику идолопоклонству каракитаев и монголов и атеизму Советов.

Вместе с этим тема ислама в Туркестане в постсоветский период как с внутренней, так и с внешней стороны, имеет некоторые вопросы. Местные полномочные лица и некоторые слои мусульманского общества имеют различные мнения по данной проблеме. Часть населения до сих пор придерживается атеистических взглядов и выступает против религии, другая часть выдвигает ислам как идею, образующую фундамент общественной целостности и стабильности, гарантирующую национальную и региональную безопасность, независимость, благосостояние и духовное развитие.

Некоторые государства, режимы и религиозные образования мусульманского мира смотрели на постсоветские общества, нуждающиеся в вере и испытывающие духовный голод, как на регион, требующий помощи в формировании религиозных идей и взглядов.

Немусульманский мир ставил целью провести работу по созданию суверенитетов на основе национального самосознания, беря на себя миссию цивилизовать регион, учитывая огромное значение природных запасов, расположенных на этих территориях.

Западный мир подал ислам и связанную с ним деятельность в постсоветском Туркестане как проблему безопасности. Отношение складывалось в двух вариантах: «*война с экстремизмом/терроризмом*» и «*давление на государство, которое под видом борьбы с экстремизмом/терроризмом задевает умеренных мусульман*».

С точки зрения ориентализма, работы, проведенные на западе, имеют общий характер. В таком подходе характеристика религии в личной жизни дается без учета личности и масс, желающих самой религии, прав и удовлетворения человеческих потребностей.

Ориентализм, работающий порой в направлении наука-власть, понятия запада о востоке представляет как работу по перестройке обществ. Видим ли мы работу по новому строительству стран и государств Туркестана, являющегося важной частью Вотсока? Мировые центры и ориенталисты, образующие их «научный» фундамент, отдают приоритет наиболее давлеющим культурным и личным элементам исламской культуры и цивилизации – местным типам, феноменам, статистике и формам их применения. Отсюда появляется понятие, создающее



восточный имидж, обращающийся непосредственно к взглядам, образующим западное общественное мнение. Этот имидж, хочет он того или нет, подвергается критическому взгляду западного общественного мнения, после чего принимается либо отторгается, при этом в действие вступает механизм политики империализма.

По ориентализму исламский мир представляется незначительным, непонятным, варварским и хаотичным, да и само понятие «ориент» в частности включает в себя значение «за пределами запада». Захватническая политика Запада, представляющая собственную цивилизацию, своими действиями старается узакониться любыми способами. Если говорить о Туркестане, то здесь эта политика становится более жесткой, так как эта территория получает значение «за пределами пределов», то есть Востока России. Туркестанский регион – страна тайн, абсолютно «нецивилизованная», «варварская», «небезопасная», из-за на наличия природных богатств является очагом «терроризма», угрожающего региональной и глобальной безопасности.

На этом этапе империалисты выдвигают идею о необходимости управления этими народами Западом либо прозападными правительствами. Эту идею поддерживают т всячески распространяют ориенталисты, дополняя ее утверждением о том, что в исламе, в его культурных и религиозных ценностях, «отсутствует идея демократии»(!). Кроме этого защищается мысль, что ислам, как и христианство может создать нормальные условия жизни только в случае проведения реформ, способствующих секуляризации и демократизации. Если этого не сделать, в регионе будут править восточный деспотизм и правительства «исламского толка», что затруднит создание демократического государства, да и те не будут светскими. Таким образом, так или иначе, ориенталисты завуалировано поддерживают империалистические интересы.

С точки зрения морали и методологии это выглядит непродуманным и непоследовательным, все эти утверждения почему-то не учитывают реальные религиозные и культьрные основы, опираясь только на внешнюю и внутреннюю динамику. В данном выражении рассматриваются недостатки демократической культуры и политики в исламском мире и в частности в Туркестане, контроль над требованиями демократии за счет высокого уровня жизни путем создания сырьевых стран режимами, обладающими природными богатствами (как Казахстан, Узбекистан, Туркменистан), наличие слабых гражданских обществ с точки зрения качества и количества, что не позволяет противостоять указанным выше режимам, а также отсутствие среднего класса, необходимого для формирования демократии.



Orta Asya'ya 'Diyanet' Modeli

Prof. Dr. Mustafa Ünver
T. C. Lahey Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşaviri

ÖZET

Bu çalışmada "Orta Asya" terimi, önemi daha çok Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonra ortaya çıkmış olan Türk Cumhuriyetlerin havzası, Türklerin anayurdu anlamında kullanılmaktadır. Zaten Orta Asya'nın coğrafi bakımdan kesin sınırları hakkında üzerinde ittifak edilen bir tanımlama bulunmamaktadır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Türk Cumhuriyetler bağımsızlıklarını kazanmış; bölge büyük jeopolitiği sayesinde kısa zamanda çeşitli uluslararası güçlerin siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel beklenti ve operasyonlarının pazarı haline gelmiştir.

Bölgenin bin yıldır Müslüman olması, Sovyetler Birliği rejiminin her türlü asimilasyonist baskı politikalarına rağmen yetmiş yıllık iktidarında tam olarak bu kimlik ve aidiyeti silememiş olması gibi durumlar, Orta Asya'da din faktörünü hep önemli bir dinamik halinde tutmuş, İslâm ve yorumlarını yüksek düzeyde ilgiye mazhar kılmıştır. Hatta öyle ki bağımsızlıklarını kazanmalarının üzerinden daha çeyrek yüzyıl geçmeden bölge İslâm'a ve neredeyse tüm inanç gruplarına hem fikren hem temsilen sahne olmuş, zaman zaman istismara da açık alan haline gelmiştir.

Bu çalışma bölgenin istismar edilerek İslâm ve yorumları üzerinden bir çatışma ortamı haline dönüşmesine engel olacak bir projeyi tartışmaktadır. Bu proje sadece kırılmayı ve çatışmayı engellemekle kalmayacak, aynı zamanda İslâm'ın gür mesajı olan barış, huzur, sükûn ve kardeşlik içerisinde birlikte yaşama vasatını hazırlayacaktır. Ayrıca bu proje maddi ve manevi kalkınmayı da hızlandırarak bölgeyi birçok bakımdan dünyanın cazibe merkezi haline getirebilecektir.

Binaenaleyh laik ve modern bir yapıya sahip Türkiye'de doksan yıldır görece bir başarıyla uygulanan ve çok önemli ulusal ve uluslararası hizmet ve katkılara imza atmış bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı, Orta Asya ülkeleri için önemli bir model görünümündedir.

Orta Asya'nın enerji, uyuşturucu, fanatizm, terör gibi dikkat çekici global başlıkların merkezinde yer alması, bölgenin önemini ve istismar duyarlılığını artırmaktadır. Bu kapsamda İslâm ve yorumları konusu da bölgede istismara konu olabilecek önemli bir hassasiyet alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Misyonerlik faaliyetleri başta olmak üzere, ulusal ve uluslararası dinî-tasavvufi-aktivist İslâmi yorumlar ve hareketler bölgede yoğun olarak görülmektedir.

Böylesine hassas bir jeopolitik ortamda, Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonra bölge ülkelerinin hemen tamamında şehir, ilçe ve köylerde medrese, mescit ve camiler hızla artmıştır. İslâm'ın insanlara nasıl öğretileceği, tatbik edileceği ve yorumlanacağı, bölgenin kırılganlıklardan kurtarılarak her yönden bir barış ve güven adası haline nasıl çevrileceği hususu ise çok önemli ve hayati bir sorundur.

Böyle bir ortamda temsil kabiliyeti yüksek, detaylarda boğulup kalmayan, İslâm'ın insanlığa saadetli bir dünya ve ahiret hayatı öngören prensiplerini yayan, ayrıştırıcı değil, birleştirici vizyon ve misyona sahip bir diyanet kurumunun çok büyük değer ifade edeceği tartışmasızdır. Sınırları, yetkileri ve amaçları belli olan ve istismara mümkün olduğunca kapalı olan bir diyanet kurumu, pek çok açıdan bölge istikrarına katkı sağlayacaktır.

Bölgede İslâm'ın maddi ve manevi kalkınmayı sağlayan, aynı zamanda toplumda iyi ahlak, güven, huzur ve saadet tohumlarını eken, kucaklayıcı bir yapıda temsil edilmesi gerekmektedir. Bu sayede bir yandan zaten en az bin yıldır Müslüman olan toplumun dinini sağlıklı olarak öğrenip yaşama imkânı elde etmesi sağlanacak, bir yandan da çok hassas bir alan, istismara konu olmaktan çıkarılabilecektir.

Diyanet İşleri Başkanlığı bugünkü yapısını 23 Nisan 1920'de kurulan Türkiye Cumhuriyetiyle birlikte kazanmaya başlamıştır. Başkanlık hizmetlerine "Şer'iye ve Evkaf Vekâleti" adıyla "Bakanlık" olarak başlamış, kurumsal tekâmülünü çeşitli aşamalardan geçerek sürdürmüştür. Bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu pek çok etnisite, din ve kültürü asırlardır barış içinde bir arada başarıyla tutabilmiş bir İslâm devletidir. Osmanlı'da devletin ve toplumun din, eğitim-öğretim ve yargıyla ilgili tüm işleri, başında Şeyhülİslâm bu-



lunan Meşihat Makamlığı yürütmekteydi. Kısaca söylemek gerekirse günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adalet Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumu arasında paylaştırılmış görev ve hizmetlerin tamamını Osmanlı'da Meşihat Makamlığı yürütmekteydi.

Osmanlı İmparatorluğunun bakiyesi üzerine kurulan Türkiye'nin bir taraftan laik ve modern yapısıyla, bir taraftan da İslâm aidiyetiyle başarılı olmasını, önemli oranda Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruma sahip olmasına borçludur. Başkanlık görev tanımı ve sınırları olarak, laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak birlik, beraberlik, dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinir; İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işlerini yürütür, din konusunda toplumu aydınlatır ve ibadet yerlerini yönetir.

Başkanlık hizmetlerini yürütürken İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnete dayalı sağlam bilgiyi esas almakta, Müslümanların on dört asırlık dinî tecrübesini göz önünde bulundurmakta ve bunları yaparken de güncel talep ve ihtiyaçlar ile modern hayatı ve insanlığın ortak birikimini dikkate almaktadır.

Din konusunda mezhep, anlayış ve uygulama ayrımı yapmadan vatandaşlık esasına göre hizmet sunmakta; aile, kadın, gençlik gibi tüm kesimlere dinî konularda aydınlatma ve rehberlik etme görevini yerine getirmektedir.

Ana başlıklarıyla ifade edilecek olursa, Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet kalemleri şu altı başlıkta sayılabilir: 1.Cami Hizmetleri, 2. Cami Dışı Din Hizmetleri, 3. Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri, 4. Din Eğitimi Hizmetleri, 5. Yayın Hizmetleri, 6. Hac ve Umre Hizmetleri.

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerde din ve diyanet hizmetlerini en sağlıklı ve verimli olarak yürütebilmek için Diyanet tarzı bir yapılanmadan sonra, bu hizmetlerin bir vakıf yapılanmasıyla da garanti altına alınması ve kalıcı hale getirilmesi gerekmektedir. Vakıf sistemi ve hayrat anlayışı hayatın ve toplumun tüm katmanlarına yaygınlaştırılabildiği takdirde, bölgenin toplumsal, dinî, kültürel, millî, manevi ve maddi kalkınma potansiyeli harekete geçirilmiş olacaktır.

Orta Asya'nın istikrar, huzur ve sükûn kazanması için devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarzı bir yapılanmaya gidilmesi ile din görevlilerinin maaşları da devlet eliyle karşılanacaktır. Bu sayede bir yönüyle din hizmeti verenler yerli veya yabancı mihrakların ilgi ve tesir alanından korunmuş olacak, diğer yönüyle de toplum sağlıklı ve doğru dinî bilgi ve hizmetlerle karşılaşacaktır. Aksi takdirde bölgenin yakın zamanda din temeli istismar edilerek yaşanabilecek elim provakatif olaylara sahne olması mümkün görünmektedir. Arzu edilmeyen bu olayların en iyi ihtimalle yaşanmaması halinde ise bölgede din özgürlüğü ciddi yara alabilecek, bir takım engelleme ve sınırlamalarla karşı karşıya kalabilecektir.

GENEL MÜLAHAZALAR

"Orta Asya" teriminden Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Tacikistan, Kuzey Afganistan'ın büyük kısmı, Çin'in batı kısmında yer alan Sincan bölgesi (Doğu Türkistan), Güney Sibirya'nın (Rusya) büyük kısmı ve Pakistan'ın bir kısmından oluşan bölge anlaşılır. "Orta Asya" tanımlamasının önemi Dr. S. Levi'nin de dediği gibi daha çok Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonra ortaya çıkmıştır.[1]

"Orta Asya" ya da "Merkezi Asya" coğrafi terimi, aynı zamanda Türklerin anayurdunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu çalışmada "Orta Asya" ifadesi, coğrafi ve kara sınırları pek de net olarak belli olmayan bir toprak parçasından daha çok, Türki havzaya, Sovyet rejiminin seksenli yılların sonunda çökmesinden sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetlere işaret etmek üzere kullanılacaktır. Orta Asya'nın kesin sınırları hakkında birçok tanımlama olmakla beraber, hiçbiri uluslararası kabulü sağlayamamıştır. Günümüzde Orta Asya, daha önceleri Sovyetler Birliği'nin bir parçası olan beş cumhuriyetten oluşur. Bunlar; Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan'dır. Bu ülkelere Afganistan, Moğolistan, Çin eyaletleri olan Tibet ve Xinjiang da eklenebilir.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber Türk Cumhuriyetlerin bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından bölge, çeşitli siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel beklenti ve operasyonların sıcak pazarı haline gelmiştir. Bir taraftan dağılan eski Sovyetler Birliğinin yerine kurulan Rusya Federasyonunun elini gerçekte bölgenin üzerinden bir türlü çekmemesi ve beklentilerine üst düzeyde devam etmesi, diğer taraftan da teröre yataklık ettiği gerekçesiyle Afganistan'ın ABD tarafından işgali, bölgeyi deyim yerindeyse daha da ısıtmış, karmaşık ulusal ve uluslararası ilişki ve hamlelerin cirit attığı bir bölge haline getirmiştir.

Havzanın denizlere kapalı oluşu, Asya'nın geniş karalarla kaplı kısmını içine alması, Orta Asya'nın önemli coğrafi özelliklerinden biridir. Göçebe insanlar ve tarihi İpek Yolu da Orta Asya'nın önemli tarihsel özelliklerindendir. Bu niteliği sayesinde insanlar, ticaret malları, kültürler ve fikirler Avrupa, Batı Asya, Doğu Asya ve Güney Asya'ya yayılma imkânı bulmuş, medeniyetler ve kültürler birbiriyle buluşmuş, kaynaşmış, yeni medeniyetler tesis edilmiştir.

XXI. yy. dünya ölçeğinde insan hakları alanında edinilen en önemli özgürlüklerden biri din alanında yaşanmıştır. Maddenin ve katı pozitivizmin insanı tatmin etmeye ve varlığa anlam vermeye yetmediğinin, maneviyatın insanın en temel ihtiyaçlarından biri olduğunun tüm dünyada genel kabul görmeye başlamasının edinilen din özgürlüğünde etkisi büyük olsa gerektir. Din özgürlüğü üzerinde sağlanan bu konsensüs, dinin her düzeyde temsil edilip yaşanması

[1] Bkz. Scott Levi, *"Ma Wara'al-Nahr, Turkestan and Turan",* The Turks, Ankara 2002, c. I, s. 63.

konusunda sağlanamamıştır. Hatta Avrupa Birliği üyesi ülkelerde bile bu konuda bir yeknesaklıktan söz etmek mümkün değildir. Ülkeler kendi örf, adet ve gelenekleri doğrultusunda din hizmetleri sunumu yapmakta, kimi bunu anayasal düzlemde garanti altına alarak din hizmetini kamu hizmeti olarak görmekte, kimi de laiklik ilkesi doğrultusunda din işleriyle devlet işlerinin ayrıldığı vurgusunu yapmakta ve din işlerinin devletten bağımsız olarak kilise tarafından yürütülmesi esasını savunmaktadır. Türkiye'de ise geçmişten günümüze din hizmetlerinin bir kamu hizmeti olarak görüldüğünü tespit etmek gerekmektedir.[2]

Bu yaklaşım ve tartışmalar doğrultusunda Orta Asya bölgesinin birçok açıdan önemli bir jeopolitik konuma sahip olması, buradaki toplumların tartışmasız sosyal tabanlarından biri olan İslâm ve yorumlarını o derece ilgiye açık hâle getirmektedir. Sovyetler Birliği rejiminden bağımsızlıklarını kazanmalarının üzerinden daha çeyrek yüzyıl geçmeden bölge İslâm'a ve diğer inanç gruplarına ait birçok yoruma hem fikren hem temsilen sahne olmuş durumdadır. Elinizdeki bu çalışma İslâm ve yorumlarının bölgede istismar aracı olarak kullanılmasının önüne geçebileceği öngörülen bir projeyi tartışacaktır. Bölgenin bir başka kırılgan yapısı ve yumuşak karnı konumundaki din gerçeğinin sağlıklı ve sağlam bir yöntemle fonksiyon kazanması için Türkiye'de doksan yıldır görece bir başarıyla uygulanan Diyanet İşleri Başkanlığı modeli önerilecek ve projenin teorik ve pratik sınırları tartışılmaya çalışılacaktır.

Orta Asya Havzası ve İslâm Aidiyeti

Orta Asya'daki baskın dinî yapının İslâm olduğunda şüphe yoktur. Zira İslâm, Hz. Ömer (ra) dönemindeki fetih hareketleriyle hicri 1. yüzyıl bitmeden (m. 7. yy. sonları) bölgeye girmeye başlamış, nihayet Buhara'nın fethi (h. 90/m. 709) ile zafer kesinleşmiştir. Başka bir deyişle bölge Hz. Peygamber (sas)in Mekke'den Medine'ye hicretinin henüz üzerinden bir asır geçmeden İslâmlaşmaya başlamış ve yirminci yüzyılın başlarına kadar Müslümanlık, havzada şekil ve nizam veren en dinamik yapı olmuştur.[3]

Müslüman Araplar tarafından Orta Asya'nın fethi, hem bölgenin, hem de kitleler halinde Türklerin İslâm'la tanışıp kucaklaşması yönüyle de çok büyük bir tarihi olaydır. Çünkü bu büyük olay adeta hem tarihin, hem İslâm'ın hem de Türklerin akışını etkilemiştir.[4] Buralarda İslâm sadece yığınların gönülden inandığı ve hayatlarını belirleyen unsur olarak kalmamıştır. Aynı zamanda fen, mimari, sanat, estetik gibi pek çok dinamik tarafından meydana gelen İslâm

---

2 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Plan 2012-2016,* Ankara 2012, s. 15.

3 Geniş bilgi için bkz. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği),* Ankara 1998, Fecr Yayınevi, s. 143-79; Ahmet Yıldırım, *"Orta Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Din Âlimlerinin Rolü",* Küresel ve Bölgesel Politikalarda Orta Asya, Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, s. 136.

4 Bkz. Zekeriya Kitapçı, *"Conquest of Central Asia",* The Turks, Ankara 2002, c. II, s. 40.

medeniyetini inşa ve idame ettirecek güç ve maneviyatı üretmiş; Hive, Buhara, Semerkant, Taşkent, Kazan gibi en önemli merkezlerin kurulmasını mümkün kılmıştır. Bu medeniyetlerde asırlarca en büyük âlimler, düşünürler, terbiyeciler, sanatçılar ve edebiyatçılar yetişmiş, İslâm'ın ilim ve kültür hayatının halen baş tacı olmaya devam eden eserler üretilmiştir.[5]

Türk milletinde Müslümanlıktan önce bir tanrıya inanma, büyüklere saygı gösterme, küçüklere sahip çıkma, zayıfa ve düşküne şefkatle davranma, yetimi ve ezilmişi himaye etme, devlet kurma, yönetimde kurumsallığa inanma ve danışmaya önem verme, lidere itaat, yiğitlik ve mertlik gibi pek çok olumlu, anlamlı inanışlar ve davranış şekilleri mevcuttur.[6]

İslâm öncesi Türklerde görülen üstün değerlerden birisi biraz önce de ifade edildiği gibi istişare mekanizmasının önemli kabul edilmesidir. Tarihte kurulmuş tüm Türk devletlerinde, devlet yönetiminde sadece hakanın bir emriyle değil, yetişmiş birikimli insanların bilgi ve tecrübelerinden yararlanılarak; meclis, ihtiyar heyeti ve divan gibi istişare mekanizmalarının gereği istikametinde hareket edildiği bilinmektedir. "Devlet-i Ebed Müddet" düşüncesi muhtemelen bu ve benzer ilkeler sayesinde kuvveden fiile çıkmış, diktatörlüklerden daha çok meclis ve cumhuriyetin özü hayata geçirilmiştir.[7] İslâm'la müşerref olduktan sonra da "şura" prensibi, danışma müessesesi daha yoğun bir millî ve dinî gelenek haline gelmiş; Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılarda bu prensibin yapısal tezahürleri yoğunlukla görülmüştür.

İslâm'la şereflendikten sonra kurulan Gazneliler ve diğer Türk devletlerinde şura dışındaki dinî figürler de baskın hale gelmiş; ibadetler, camiler, medreseler, din âlimleri, dinî terbiye ve tahsil gibi unsurlar yoğun olarak görülmeye başlamıştır. Sözgelimi hükümdara namaz kıldırmakla görevli olan ve kendisine "Sultan İmamı" ya da "Pişnemaz-ı Sultan" adı verilen imam, aynı zamanda şehzadelerin din eğitimini de üstlenmiştir. Din ve diyanet hizmetinin eğitim konusunu

---

5 Bkz. İsmail Çalışkan, *"20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler"*, Küresel ve Bölgesel Politikalarda Orta Asya, Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, s. 88.

6 İ. Kafesoğlu'nun Kutadgu Bilig çerçevesinde verdiği bilgiye göre Eski Türk tarihinde "Gök Tanrı" gibi dini hâkimiyet ve bunun uzantısı olan bazı siyasi telakkiler bulunmaktadır. Ancak dinin günlük hayatta çok etkili bir fonksiyona sahip olduğunu söylemek ve buna bağlı olarak din adamlarının sosyal ve siyasi sahada kayda değer rollerini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *"Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri"*, Türkler, Ankara 2002, c. V, s. 166, 167; Ayrıca bkz. Tufan Gündüz, *"Oğuzlar/Türkmenler"*, Türkler, Ankara 2002, c. II, s. 264-265.

7 Bkz. Ali Galip Gezgin, "Türk-İslâm Devletlerinde Şura", *Türkler*, Ankara 2002, c. V, s. 203.



da ihtiva ettiği hakikatini tespit eden bu yapılanmaya Osmanlıda ise "Hünkâr İmamı" adı verilmiştir.[8]

Türkler Orta Asya coğrafyasına İslâm aidiyeti damgasını o kadar güçlü vurmuşlardır ki, Sovyetler rejiminin hâkimiyeti altında uzun yıllar yaşamak zorunda kalan Müslüman yapı, gerek Sünni-Maturidi-Hanefi ve gerekse yaygın köken birliği gibi dokular sebebiyle hep Türk kökenle özdeşleşmiştir. V. Monteil'in dediği gibi "4/5 oranında Sovyet İslâm'ının Türk İslâmı olduğu söylenebilir." Bu gerçeği C. Hostler de "Rusya'da Türkizmin kaynaşması derin ve tabidir. (Bu yargı) Rusya Müslümanlarının yüzde doksanının Türk, Türklerin ise yüzde doksandan fazlasının Müslüman olduğu gerçeğine dayanır" şeklinde ifade eder.[9] Bu tespitten hareketle Çeçenler ve Tacikler hariç tutulursa eski Sovyetler coğrafyasında Türk denince Müslüman, Müslüman denince de Türk anlaşılmış; Sovyet İslâm araştırmaları da Müslüman Türk araştırmaları olarak anlaşılmıştır.

Seksenli yılların ortasında Türk kökenle özdeş hale gelmiş Sovyet Müslümanlarına, komünist-sosyalist Sovyetler Birliğinin devamına en ciddi tehlike gözüyle bakılmıştır. Bu algının arkasında, Sovyetler Birliği içindeki Müslüman varlığın önceki dönemlere nazaran seksenli yıllarda çok daha aktif ve canlı bir dinî duygu ve bilinç kazanması yatmaktadır. Sovyetler Birliğinin yıkılması öncesinde yaşadığı gebelik döneminde yeni kuşak Müslümanlarının çeşitli sebeplerle dinî canlılık sergilemesi, bir dizi caminin açılması ve küçük miktarda da olsa dinî kitapların yayınlanması şeklinde tezahür etmiş, ürün vermiştir.[10]

Sovyetler Birliği, Orta Asya'daki özgün dinî, kültürel ve geleneksel yapının üzerinden, deyim yerindeyse bir silindir gibi geçmiş, orijinal tüm değerleri inkârcı Marksist-Komünist dünyaya teslim olmaya zorlamıştır. Bu dönemde İslâm ve Müslümanlar her zaman derin takibat altında kalmıştır. İbadetleri yasaklanmış, camileri kapatılmış, alfabeleri değiştirilmiş, dilleri etkisiz hale getirilmeye çalışılmış; kısaca bölgedeki Müslüman yapı yoğun bir Ruslaştırma ve dinsizleştirme politikasına maruz bırakılmıştır. Sovyet rejimi dinin gücünden kendi adına yararlanmak maksadıyla sadece biri Taşkent, diğeri Buhara'da bulunan iki tane medrese dışındaki tüm medreseleri kapatmış, dinî eğitim ve ibadetleri yasaklamıştır. Taşkent ve Buhara'da bulunan ve adları sırasıyla İsmail el-Buhari ve Mir-Arab adlı iki medrese açık tutulmuştur. Bu iki medresenin açık tutulmasının sebebinin de resmi Sovyet hocaları yetiştirerek rejime destek vermesi olduğu izahtan varestedir. Aynı amaçla Özbekistan, Sovyetler Birliğinin İslâm merkezi yapılmış, Orta Asya ve Kafkas bölgelerinin müftüleri Taşkent'te

---

8 Bkz. Güller Nuhoğlu, "Gazneli Devlet Teşkilatı", *Türkler*, Ankara 2002, c. V, s. 293.

9 Bkz. William D. Myer, "Soviet Turks in the Eyes of the West", *The Turks,* Ankara 2002, c.V, s. 1015; Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", *The Turks*, Ankara 2002, c. VI, s. 90.

10 William D. Myer, "Soviet Turks in the Eyes of the West", V, 1020.

ikamet ettirilmiş, rejimin düzenlediği kültürel, sosyal ve ideolojik program ve faaliyetlerin ana üssü de Taşkent olmuştur.[11]

Bugünkü Rusya topraklarını da içine alan Orta Asya coğrafyasında hüküm sürmüş 70 yıllık Sovyetler Birliği rejimi, biraz önce de ifade edildiği gibi Müslümanların dinlerini öğrenip yaşamaları konusunda çok olumsuz bir sürece temel teşkil etmiştir. Sovyetlerin bu süreci başlatmasındaki tüm gayreti, kendisine tehdit olarak gördüğü Türk varlığı, örneğin Kırgızlarla Özbekler arasında olduğu gibi, bir yandan sınır, dil, alfabe ve tarihte yaşanan kötü hatıralar gibi yapay unsurları[12] kullanarak bölüp parçalamak, nizalı bırakmak ve birbirlerine düşman etmek; diğer yandan da dinî inançlarını "bilimsel ateizm"e dönüştürmek ve onları Ruslaştırmaktır. Eğitimin, iş istihdamının, sanat faaliyetlerinin ve yürürlüğe konan her türden sosyal yapının maksadı Müslüman nüfusu dininden, kimliğinden, aidiyetinden ve mensubiyetinden uzaklaştırmak olmuştur. Bu aslında Rusların daha Sovyet Birliğini 1917'de kurmadan önce uygulamaya koydukları bir projedir. Bu hedefin gerçekleştirilmesinde, içeriği iki ana başlıkta özetlenebilecek olan Nikolai İlminski'ye (1822-1891) ait yöntemler uygulanmıştır. Buna göre din olarak hâkim olunan tüm varlık Ortodoks tarzında Hıristiyanlaştırılacak; diğeri de dil olarak hâkim olunan her yerde Rusça yaygınlaştırılacak, yediden yetmişe herkese Rusça öğretilecek ve konuşturulacaktır. Rusçanın hâkim kılınması konulu ikinci yöntem Sovyet rejimi döneminde de yoğunlukla takip edilecek bir yol olmuş, alfabe devrimleri de bu hedefe ulaşmak için yapılmıştır.[13]

Bu hedefleri gerçekleştirebilmek için çok yoğun bir devlet baskısı uygulanmıştır. Gizli polis ve ordu eliyle hayata geçirilen ve adına devlet terörü de denilebilecek bu yöntem, farklı kökenleri disiplin altına almak suretiyle hedeflerine ulaşabilmenin yolu kabul edilmiştir. Yetişkin halkın yüzde otuzunun şu ya da bu şekilde KGB'ye çalıştığı gizli bir bilgi değildir. Bu güçler marifetiyle gerekli gördüklerinde toplu katliam yapmak, sürgüne yollamak, asimile etmek gibi her türden insanlık dışı uygulamalardan geri durulmamıştır. Örneğin sadece Stalin döneminde yirmi milyondan fazla insan katledilmiştir.[14]

Sovyet rejiminin tüm olumsuz gayretlerine rağmen Müslüman varlıktan din faktörü, İslâm aidiyet duygusu tamamen silinememiştir. Özellikle de sünnet,

---

11 Bkz. Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", VI, 90; Mehmet Seyfettin Erol, "Republic of Uzbekistan", *The Turks*, Ankara 2002, c. VI, s. 265-266.

12 Sovyetler döneminde Türki ülkelerde tatbik edilen kiril alfabelerinde bir takım farklılıkların bulunması, ülke sınırlarının her zaman ihtilafa açık şekilde çizilmiş olması oldukça anlamlı ve bilinçli gözükmektedir.

13 Bkz. İdris Bal, "Instruments of Soviet Control and Nationalities: Special References to Muslim or Turkish Peoples", *The Turks*, Ankara 2002, c. V, s. 969.

14 *A.g.e.*



evlenme ve cenaze törenlerinde dinî ve kültürel gelenekler yaşatılmış, belki de bu sayede gönüllerde İslâm aidiyeti sürüp gitmiştir. Zaten Sovyet rejiminin çökmesiyle de Tatar, Özbek, Türkmen, Kazak ve Kırgızlarda dinî hissiyat ve aidiyet, yeniden canlanmış ve ivme kazanmıştır.[15]

Uzun yıllar Rus hâkimiyeti altında kalmış olan soydaşlarımız seksenli yılların sonunda Sovyetler Birliğinin çökmesi üzerine benlik ve aidiyetlerine dönmeye başlamışlardır. Gençlerde millî ve dinî değerlere ilgi artmıştır. Millî kıyafetlerin özellikle de millî ve dinî bayram günlerinde hem erkekler, hem kadınlar tarafından giyiliyor olması bu tespiti desteklemektedir. Gerek Ramazan, gerek Kurban bayramları, zengin ve renkli ritüeller eşliğinde kutlanmakta, dinî aidiyet noktaları hatırlanmaktadır. Zaten Sovyetlerin çökmesiyle birlikte camilerin, camiye giden insanların, Kur'an kurslarının sayısında hızlı bir artış görülmüştür.[16]

Benzer dinî canlanma Tataristan Müslümanları arasında da görülmektedir. Dinî serbestliğin artması sonucunda 1990 yılının sonunda Tataristan'da 80 dinî mahalle oluşmuş, Kazan'da 7 cami ibadete, Ufa'da ise dinî eğitim veren bir medrese açılmıştır. 11 Haziran 1992'de ilk defa Kurban Bayramı resmî bayram olarak ilan edilmiş, dinî yayınlar üzerindeki yasak ve baskılar kalkmıştır.[17]

Orta Asya Havzasında Mevcut Dinî Yapılanma

Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin anayasalarında devletin dinden ayrı olduğu belirtilmekle beraber genellikle devleti yöneten liderler, İslâm'a büyük bir saygı içinde olmuşlar, hatta Özbekistan ve Kırgızistan gibi ülkelerde liderler, göstermelik de olsa, anayasa ve Kur'an'a yemin ederek göreve başlamışlardır. Kişisel hayatında İslâmi kimlik aidiyetini ve desteğini açıkça dile getiren Kazakistan Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev 1999'da verdiği bir mülakatta "biz Sünni Müslümanlarız ve bu yoldan da ayrılmamalıyız" ifadelerini kullanmıştır.[18]

Kırgızistan'da dinî yapılanmayı sağlamak amacıyla Din Ajanslığı ile Müftiyat adlı iki yapı kurulmuştur. Birinci yapı ülke sınırları içindeki tüm dinî varlıkların durumlarıyla ilgili çalışmalar yapar, gerekli denetlemeleri yürütür. Bu ajans sözgelimi Müslümanlara olduğu kadar Ortodoks Kilisesine de yakınlık gösterir,

---

15 Bkz. Nadir Devlet, "Tataristan Cumhuriyeti", *Türkler*, Ankara 2002, c. XX, s. 56; Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", VI, 90; Tınçtıbek Çorotegin, "Kyrgyzstan", *The Turks,* Ankara 2002, c. VI, s. 206.

16 Mesela bkz. Şolpan K. Ahmetova, "XX. Yüzyılın Sonlarında Batı Sibirya'da Şehirli Kazakların Kültürü", çev. R. Genberli, T. Dadaşev, *Türkler*, Ankara 2002, c. XX, s. 744-749; Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", VI, 90-91.

17 Bkz. Nadir Devlet, "Tataristan Cumhuriyeti", XX, s. 57.

18 Bkz. Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", VI, s. 91.

destek verir. Müftiyat ise laik devlet yapısının bir uzantısı olarak sivil bir karaktere sahiptir. Benzer bir yapılanma Kazakistan ve Özbekistan için de söz konusu olmuştur. Camilerin kontrolü, din hizmetlerinin düzenlenmesi, imamların tayin edilmesi ve gerektiğinde görevden alınması, medreselerin denetimi gibi dinî işlerin idaresi için Sovyet dönemindeki SADUM'a benzer *Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi, Özbekistan Müslüman İdaresi* gibi yarı resmi kurumlar oluşturulmuştur. Devletin din işlerini doğrudan yüklenmediği bu politika, yapısal ve yaklaşım olarak Sovyet dönemine benzese de zamanla farklılaşmalar görülmekte ve sistem içinde bazı yenilikler yapılmaktadır.[19]

Diyanet Benzeri Yapılanmaya Duyulan İhtiyaç

İslâm insanın canlıdan cansıza, zerreden kürreye tüm varlıkla tanışıp barışmasını ifade eder. Müslüman ufkunda her varlığın adı ve değeri vardır, hukuku söz konusudur. Müslüman ufuk her varlığı yaratanın bir eseri olarak görür, kendisine bir anlamda yaratanı tespih eden bir benzer/kardeş kabul eder. Çünkü Allah Teâlâ'yı tespih etmeyen hiçbir varlık yoktur. Bu bilinçte olan İslâm ufku tüm varlığa muhabbet duyar, hukukunu gözetir. Bu ufuk içinde tarihte yetişmiş tüm büyük insanlar bizlere çok zengin örnekler sergilemişler, özellikle de Ahmed Yesevî gibi büyük mana önderleri, bu coğrafyanın aidiyetinde çok büyük olumlu tesirler bırakmışlardır. Bu örnekler ve tesirler, Orta Asya'da ve tüm insan coğrafyalarında yeşertilmeyi hak eden evrensel figürlerdir.

İslâm, yapısı itibariyle her zaman birlik ve beraberlik vurgusu yapar; tefrika, nifak ve fitnenin Müslümanlar için son derece yıkıcı olacağını vurgular. Tevhit, İslâm'ın bir taraftan hem ulûhiyet boyutunda en temel esasıdır, hem de toplumsal boyutta insanların inanç, iyilik, ahlak ve muamelat alanında aranan en büyük kriterdir. İslâm, deyim yerindeyse o kadar birlik ve beraberlik meftunudur ki, fitne ve tefrikaya sebep olduğu için bir caminin yıkılmasını bile vahiyle emretmiş bir dindir.[20]

Binaenaleyh tüm Müslümanları içine alarak onları kucaklayacak, tasada ve neşede bir araya getirecek, onlara sağlıklı dinî bilgi ve hizmetleri götürecek, böylece istismara açık bir alanı en uygun şekilde değerlendirecek bir şemsiye ve üst yapıya ihtiyaç vardır. Böyle bir yapılanma bir yandan Müslümanları birleştiren, vatandaşlık ve kutsal değerlere birlikte gönül veren bir atmosferi sağlayacak, diğer yandan da tefrikayı, ötekileştirmeyi kaldıracak, başkalaştırmaya engel olacaktır.

---

19 Bkz. Seyfettin Erşahin, *Kırgızlar ve İslâmiyet,* SEK Yayınları, Ankara 1999, s. 168–170, 171-177; Tınçtıbek Çorotegin, *"Kyrgyzstan",* VI, 206; İsmail Çalışkan, "20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler", s. 118.

20 Bkz. Âl-i İmran, 3/103; Tevbe, 9/107.



Orta Asya Türk Cumhuriyetleri yapıları itibariyle jeopolitiği yüksek bir konumda bulunmaktadır. Nitekim karşımızda bir tarafta Tacikistan, Afganistan, bir tarafta Rusya ve Çin, bir tarafta Amerika başta olmak üzere Batılı güçler, bir tarafta Selefilik ve Vehhabilik gibi baskıcı İslâmi yorumları ihraç etmeye çalışan Arap ülkeleri, bir tarafta Hindistan-Pakistan kökenli yine din tabanlı hareketler, bir tarafta misyonerler, bir tarafta bölgeyi gergin ortamda tutmak isteyen ulusal ve uluslararası mahfiller, bir tarafta da dünya uyuşturucu ticaretiyle, terörün üretim ve pazarlama trafiğinin merkez ve transit ülkeleri olma konumuna sahip bir Orta Asya vardır.

Böylesine hassas bir jeopolitik ortamda, şehirlerden ilçelere ve köylere kadar hızla yaygınlaşan medreselerin, mescitlerin ve camilerin bulunduğu bir bölgede İslâm'ın nasıl yorumlanacağı, bölgenin kırılganlıklardan kurtarılarak her yönden bir barış ve güven adası haline nasıl çevrileceği çok önemli ve hayati bir sorundur.[21]

Bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde temsil kabiliyeti yüksek, detaylarda boğulup kalmayan, İslâm'ın insanlığa saadetli bir dünya ve ahiret hayatı üflediği esas ilkeler açılımını yapan, ayrıştırıcı değil, birleştirici vizyon ve misyona sahip bir diyanet kurumunun çok büyük değer ifade edeceği tartışmasızdır. Sınırları, yetkileri ve amaçları belli olan ve istismara mümkün olduğunca kapalı olan bir diyanet kurumuna ihtiyaç vardır.

Kırgızistan'daki durumu tartıştığımız bir makalemizde, ülkenin biri etnik milliyetçilik diğeri din olan iki yumuşak karnından söz etmiş ve özellikle de ilkinin toplumsal tezahürlerinden bahsetmiştik. Ülke bu tehlikeden çok çekmiş, ciddi itibar ve maddi-manevi kayıplara uğramıştır. Geçtiğimiz yirmi yılda büyük acılar yaşanmasına rağmen maalesef görebildiğimiz kadarıyla bu risk alanı ve tehlike hâlâ aktif durumdadır.[22] Bölgede ikinci tehlike ise "din" üzerinden zemin bulmaya çalışan bir risk alanının varlığıdır. Bu risk alanını güvenli şekilde atlatabilmek için mutlaka diyanet tarzı bir yapılanmaya gidilmelidir.

Bölge ülkelerinde İslâm'ın hangi yorumunun ne kadar ve nereye kadar kabul edilebileceği konusunda bir netlik olmaması, bu risk alanını iyi yönetebilecek bir yapının eksikliği, tehlike hassasiyetini yüksek düzeyde aktif tutmaktadır. En küçük bir kıvılcımla deyim yerindeyse dev uyanacak ve olmasını hiç arzu etmeyeceğimiz sosyal trajedilere alan açılmış olunacaktır. Örneğin Özbekistan'da sakal bırakmak ve belli yaşın altında başörtüsü takmak ciddi bir polis takibine

---

21 Bkz. Şamşadin Kerim, "Riligiyoznoye Obrazavaniye vı Uslovıyeh Svetskava Gasudarstva", *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu*, Bişkek 2007, s. 153.

22 Bkz. Mustafa Ünver, *"Kırgızistan: Kırılgan Hatlar Ülkesi"*, Küresel ve Bölgesel Politikalarda Orta Asya, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, s. 249-268.

maruz kalma ve gözaltına alınma sebebi olabilmektedir. Radikal bazı İslâmi grupların uyuşturucu ticaretiyle uluslararası terör suçlarına karışmış olmaları sonucunda bölge ülkelerinde "iyi" İslâm ile "kötü" İslâm arasında bir ayırıcı çizgi çekilmesi gerektiği yönünde söylemler ortaya çıkmaktadır.[23] Tüm bu durumlar bir yandan konunun kırılganlığını ortaya koymakta, diğer yandan çözümünü ivedi hale getirmektedir.

Buhara'da Bahaeddin Nakşibend sufileri, Türkistan'da Ahmed Yesevi sufileri ve Oş'ta Taht-ı Süleyman gönüllüleri gibi yerli ve köklü tarikat ve yorumları yanında Türkiye, Pakistan ve Hindistan gibi bölge dışı ülkelerden gelen tarikat, cemaat ve yorumlar da dikkate alınınca, tüm Müslümanları inanç ve yorum olarak kucaklayacak ortak bir yapıya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.[24]

Orta Asya Müslüman Türk toplumları arasında sergilenen misyonerlik faaliyetleri ile terörizm, aşırı ve tutucu topluluklar, birtakım zararlı dinî, felsefi ve siyasi akımlar ile terörist örgütlerin ve eylemlerin ortaya çıkması tehdidi dikkate alındığında dinî ve millî değerlerin halka doğru bir yöntem ve yaklaşımla öğretmenin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır. Bunu sağlayacak yapılanmanın ise Diyanet tarzı bir yapılanmadan geçtiği görülmektedir. Zira Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı iyi bir örnek model olarak hizmet vermeye devam etmektedir. Bu yapılanma sayesinde insanların doğal ihtiyaçları olan din hizmetleri sistemli ve düzenli bir şekilde yürütülmektedir. Ayrıca bu sayede iyi bir dinî eğitimden geçmiş din görevlileri, cemaat, yorum ve tarikatların sultasından görece başarıyla kurtarılmış, halka götürdükleri din hizmetlerinde aşırı, fanatik, dışlayıcı ve İslâm'ın huzur, barış ve ahlak temelli aydınlık çehresini karartacak negatif unsurlar maksimum düzeyde engellenmiştir. Güven veren bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, toplumun tüm katmanlarını kucaklamakta, sürekli birlik beraberlik mesajları veren bir şemsiye yapı görünümünü başarıyla sürdürmektedir.[25]

Din hizmetlerinin sistemli bir şekilde düzene konmaması durumunda Orta Asya'da yakın bir gelecekte toplumsal bir dinî çatışma yaşanma ihtimalinin yüksekliği dikkat çekmekte ve doğrusu aklıselim sahibi herkesi endişeye düşürmektedir. Ne yazık ki Orta Asya'da dinî cemaat, mezhep ve grupların kılık kıyafetleriyle sunmaya çalıştıkları İslâm yorumları, müntesiplerince en sağlıklı İslâm

---

23 Bkz. Shirin Akiner, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", VI, 91.

24 Bölgedeki tasavvufi yapılanmalar için mesela bkz. Thierry Zarcone, "Sufi Lineages and Saint Veneration in Russia, Soviet Tatarstan and Central Asia in the 20th Century", *The Turks*, Ankara 2002, c. VI, s. 97-98; İsmail Çalışkan, "20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler", s. 121.

25 Bkz. Sabri Hizmetli, "Orta Asya Toplumlarında Din Eğitim-Öğretiminin Önemi", *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu*, Bişkek 2007, s. 78, 79.

olarak algılanmakta, farklı duranlara öteki gözüyle bakılmakta ve henüz açıktan olmasa da suçlamalar söz konusu olabilmektedir. Sergilenen yaşantının, kılık, kıyafet veya düşüncenin İslâm'ın bir çeşit yorumu olduğu, esasında İslâm'ın belirli prensipler haricinde herhangi bir kıyafet modeli öngörmediği dikkatlerden kaçırılmakta olduğu gözlenmektedir. Sözgelimi Pakistan veya Arabistan kökenli yöresel ve geleneksel bir kıyafetin İslâm'ın emrettiği Müslüman kıyafeti olduğuna inanılması ve bu kisvenin dindarlık ölçütü olarak görülmesi şimdilik tikel örnekler olsa da, ileriye yönelik çalışmalar yapılmasını gerektiren sosyal davranışlardır. Buna benzer algı, tutum ve davranışların daha da kökleşerek 2010 yazında Kırgızistan'da etnik milliyetçilik üzerinden yaşanan ürkütücü çatışmaya benzer bir sosyal kırılma ve travmaya dönüşmesine izin verilmemeli, şimdiden önlem alınmalı ve gerekli yapısal düzenlemeler hayata geçirilmelidir.

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluşu ve Tarihi Gelişimi

23 Nisan 1920'de Ankara'da kurulan meclisle birlikte temelleri atılan genç Türkiye Cumhuriyeti, yaklaşık yedi asır yeryüzünde hüküm sürmüş büyük bir cihan devleti olan Osmanlı İmparatorluğunun bakiyesi üzerine kurulmuştur.

Türkiye'nin, Dünya'nın en önemli jeopolitiği üzerinde bulunduğu açıktır. Zira Türkiye Avrupa'yı Asya'ya bağlayan konumu yanında Karadeniz'i Marmara'ya; Marmara'yı Ege ve Akdeniz'e, böylece okyanuslara ve tüm dünyaya açılan boğazlarıyla eşsiz bir konuma sahiptir. Ayrıca büyük devletlerle önemli medeniyet havzalarına ev sahipliği yapması ve onlara komşuluk bağlarıyla bağlı olması da Türkiye'nin bir başka önemli jeopolitiğini oluşturmaktadır. Türkiye Mezopotamya, Kafkasya, Ortadoğu ve içinde Rusya'nın da yer aldığı Orta Asya coğrafyalarıyla kültürel, siyasi ve sosyal ilişkiler geliştirmekte ve yakın işbirliği ortamları oluşturmaktadır. Türkiye'nin bu kadar hassas bir jeopolitik üzerinde önemli uluslararası denge unsuru olmasına, İslâm dünyasında saygın bir duruşa sahip olmasına Diyanet İşleri Başkanlığı da önemli katkılar sağlamaktadır.[26]

Osmanlı İmparatorluğu çok etnikli, çok dinli ve çok kültürlü yapısına rağmen bir İslâm devletiydi ve din işleri, başında Şeyhülİslâm bulunan Meşihat Makamlığı tarafından yürütülürdü. Bu kurum, dinî konularda fetva verir, devletin yönetimiyle ilgili temel ilke ve kanunlar konusunda görüş beyan eder, ilmiye sınıfınca yürütülen yargı, eğitim ve öğretim gibi konuları deruhte ederdi. Kısaca söylemek gerekirse günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adalet Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumu arasında paylaştı-

[26] Bkz. Mehmet Görmez, *Religion and Secularism in the Modern World: A Turkish Perspective,* SAM Papers, Ankara 2012, s. 10-11.

rılmış görev ve hizmetlerin tamamını Osmanlı'da Meşihat Makamlığı yürütmekteydi.[27]

1920 yılında Ankara'da kurulan Meclis Hükümetinde Meşihat Makamı, "Şer'iye ve Evkaf Vekâleti" adıyla "Bakanlık" olarak yer almış, 1924'e kadar da bu statü aynen devam etmiştir. Din hizmetlerinin siyasetin dışında ve üstünde tutulması gerektiği gerekçesinden hareketle 03 Mart 1924 tarihinde Şer'iye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış ve yerine 429 sayılı Kanunla, bugünkü Başbakanlık, o günkü Başvekâlet bütçesine dâhil ve Başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Millî Mücadele yıllarında büyük hizmetleri ve idari tecrübesi olan, uzun zaman da Ankara Müftülüğü görevini yürüten Börekçizade Mehmet Rıfat Efendi, 01 Nisan 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliğine getirilmiştir. En yüksek devlet memuru maaşı alan Diyanet İşleri Reisine, bakanlara verilen kırmızı plakalı bir makam aracı tahsis edilmiş ve protokoldeki yeri anılan özelliklere göre belirlenmiştir.[28]

Diyanet İşleri Reisliğinin merkez teşkilatı, kuruluşunun ilk yıllarında Heyeti Müşavere, Memurin ve Sicil Müdüriyeti, Müessesatı Diniye Müdüriyeti, Evrak Müdüriyeti ve Levazım Müdüriyeti birimlerinden oluşmuştur. 1927 yılında Tetkiki Mesahif Reisliği ile Teberrukât Heyeti Reisliği birimleri kurulmuştur. 05 Temmuz 1939 tarihinde kabul edilen 3665 sayılı kanunla da Reis Muavini kadrosu ihdas edilmiştir. 04 Haziran 1935 tarihinde kabul edilerek 22 Haziran 1935'te yürürlüğe giren 2800 Sayılı "Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun", Başkanlığın ilk teşkilat kanunu olmuştur. Bu kanunla teşkilatın yapısı, kadro oluşumu, merkez ve taşra görevlilerinin nitelikleri ve tayin usulleri belirlenmiştir. Teşkilatın görevleri ise söz konusu kanunun 2. maddesi gereğince düzenlenen ve 11 Kasım 1937 tarihli ve 7647 sayılı kararname ile yürürlüğe konan "Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatı'nın Vazifelerini Gösterir Nizamname"de belirtilmiştir. 1927 yılında oluşturulan yapıda, 1950 yılına kadar herhangi bir değişiklik yapılmamış, 20 Nisan 1950 tarihinde yürürlüğe konan 5634 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı günün şartlarına göre yeniden düzenlenmiştir. Kanuna göre merkez teşkilatındaki bazı birimlerin adları değiştirilmiş, mevcut yapıya 1 adet başkan yardımcılığı kadrosu ilave edilmiş, hayrat hademesi ve yayın müdürlükleri olmak üzere 2 yeni müdürlük kurulmuştur. Ayrıca ilk defa "Gezici Vaizlik" konsepti ihdas edilmiş ve bütün vaizler maaşlı kadroya geçirilmiştir. 1951 yılında ise ilk defa Yayın Müdürlüğü-

---

27 Gerçi bu geniş görev ve yetki alanı, XIX. Yüzyılın başlarından ve özellikle de Tanzimat döneminden itibaren peyderpey azaltılmaya ve sınırlandırılmaya başlanmıştır. Bkz. İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı" Md., *DIA*., c. IX, s. 455 ; Osmanlı Devletinde Meşihat Makamının etkinliği hakkında daha geniş bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler),* Ankara 1999, s. 2-5.

28 Bkz. http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-8221.aspx, (erişim: 04.03.2012)



ne bağlı "Dinî Yayınlar Döner Sermaye Saymanlığı" kurulmuştur. 1961 Anayasası; 154. Maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasal kurum olarak düzenlemiş, genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür.

1961 Anayasasının öngördüğü doğrultuda 22.06.1965 tarihli ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" ile Başkanlık yeni bir düzenlemeye kavuşturulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Teşkilatına bugünkü organik yapısını kazandıran ve Diyanetin tarihi gelişimi içerisinde yeni bir dönemi başlatan da bu kanun olmuştur. 30.04.1979 tarihinde yürürlüğe giren 26.04.1976 tarihli ve 1982 sayılı Kanunla, 633 Sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"da geniş çapta değişiklik yapılmış ve Diyanet İşleri Başkanlığının yurtdışında da teşkilatlanması sağlanmıştır. Ancak 1982 sayılı Kanun, Anayasa Mahkemesi'nin 18.02.1979 tarihli ve E.1979/25,K.1979/46 sayılı kararı ile iptal edilmiştir. Bu iptal sonucu, 633 sayılı Kanunun 1982 sayılı Kanunla değiştirilen maddeleri yürürlükten kalkmıştır. Ayrıca, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu ile çeşitli kanun ve kanun hükmünde kararnameler, 633 sayılı Kanunun bazı maddelerini hükümsüz kılmıştır. Ancak 01.07.2010 tarihinde TBMM'de kabul edilen 6002 sayılı yasa ile öncelikle bu iptalden doğan boşluk giderilmiş, aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığının teşkilat yapısının çağın gerekleri doğrultusunda yeniden şekillendirilmesi sağlanmıştır.

Özetlenecek olursa 1961 Anayasasında Diyanet İşleri Başkanlığının genel idare içinde yer alarak özel kanununda gösterilen görevleri yerine getireceği ifade edilmiş, 1982 Anayasasında Başkanlığın görevlerini yerine getirirken uyması gereken kıstaslar belirtilmiştir. 6002 sayı ile 01.07.2010 tarihinde kabul edilen yasa ile bir yandan Başkanlık teşkilatında işleyen fiili durum tam olarak yasalaşarak boşluklar giderilmiş, bir yandan da günün gerekleri dikkate alınarak kimi güncellemeler yapılmıştır.[29]

Kuruluşundan bugüne kadar gerek yurtiçindeki, gerek yurtdışındaki vatandaş, soydaş ve dindaşlarımıza din hizmeti vermekte olan Diyanet İşleri Başkanlığı, Anayasada belirtilen ilkeler doğrultusunda üzerine düşen görevleri yerine getirebilmek ve daha iyi bir hizmet sunabilmek için yoğun çalışma içerisindedir.[30]

---

[29] Başkanlığın tarihi ve kurumsallaşma serüveni hakkında ayrıca bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Plan 2012-2016,* s. 15-18.

[30] Başkanlığın yürüttüğü hizmetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı,* s. 493-906.

Diyanet İşleri Başkanlığının Temel İlke ve Hedefleri

Diyanet İşleri Başkanlığının temel ilke ve hedeflerinin esasında İslâm davetinin temelleri olduğu söylenebilir. İnsanları bir olan yaratıcıya davet etmek, onları tüm genişliğiyle ibadete özendirmek ve sırf Allah yarattı diye bütün varlığın hukukuna riayete çağırmak, güzel ahlakı her fırsatta temsil ve teşvik etmek İslâm dininin temel ilke ve hedefleri arasında zikredilebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığının mevzuatta yer alan temel ilke ve hedefleri ile yasal yükümlülükleri şöyle sıralanabilir:[31]

Laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek[32], İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmektir.[33]

Toplumu din konusunda aydınlatırken İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnete dayalı sağlam bilgiyi esas almak, Müslümanların on dört asırlık dinî tecrübesini göz önünde bulundurmak, bunları yaparken güncel talep ve ihtiyaçlar ile modern hayatı ve insanlığın ortak birikimini göz ardı etmemektir.

Din konusunda mezhep, anlayış ve uygulama ayrımı yapmadan vatandaşlık esasına göre hizmet sunmak, aile, kadın, gençlik ve toplumun diğer kesimlerine dinî konularda aydınlatma ve rehberlik görevini yerine getirmektir.

Sürekli bilgi üretmek, bilgiyi toplumla paylaşmak, telif, tercüme, inceleme ve araştırmalar yapmak ve güncel sorunlar hakkında yerinde ve zamanında açıklama yapmak, din şurası düzenlemek, yurt içinde ve dışında İslâm diniyle ilgili ilmî, dinî, kültürel faaliyetleri takip edip değerlendirmektir.

Engelli, kimsesiz, yaşlı, yoksul, hükümlü ve tutuklu gibi ilgi ve desteğe muhtaç vatandaşların yanında olmak, onlara irşat hizmetleri götürmek, gerektiğinde ulusal ve uluslararası yardım kampanyaları düzenlemek, ayni ve nakdi bağışları kabul ederek bunların dinî ve sosyal hizmetler için sarf edilmesini temin etmektir.

Ana başlıkları itibariyle ifade edecek olursak Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet kalemlerini altı başlıkta sayabiliriz: 1.Cami Hizmetleri, 2. Cami Dışı

---

31 Bkz. http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-8222.aspx, erişim: 04.03.2012 ; Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Plan 2012-2016,* s. 19-21.

32 Bkz. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası,* md. 136.

33 633 S. K. md.1. Diyanet yapısının laiklik ilkesi doğrultusunda gerçekleştirdiği başarılı hizmet ve yaklaşımlar için bkz. Bkz. Mehmet Görmez, *Religion and Secularism in the Modern World: A Turkish Perspective,* s. 3-7.



Din Hizmetleri, 3. Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri, 4. Din Eğitimi Hizmetleri, 5. Yayın Hizmetleri, 6. Hac ve Umre Hizmetleri.[34]

Diyanet İşleri Başkanlığı Misyon ve Vizyonu

Diyanet İşleri Başkanlığı özellikle de seksenli yılların sonunda Sovyetler Birliğinin çökmesinden itibaren sürekli kendisini güncellemeye, hizmet algı ve tanımını yenilemeye, değişen dünyanın üzerine yüklediği tarihi, millî, kültürel ve dinî sorumlulukları ve bilinci canlı tutup gereğini yerine getirmeye gayret etmektedir. Bu gayretin sonucu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ulusal ve uluslararası çapta güven ifade eden bir kurum hatta bir marka haline gelmiştir. Bu algıda özellikle de Başkanlığın üst düzey yöneticileri arasında dinî ilimlerin teorik ve pratik yönünü temsil eden İlahiyat Fakülteleri öğretim üyelerinin gözükmesinin önemli bir katkısından söz etmek mümkündür. Başkanlıkta gözlenen bu değişim ve sonuçları yabancı ülkelerde yapılan kimi raporlarda da dikkat çekici bulunmaktadır.[35]

Diyanet İşleri Başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Görmez, 23.12.2011 tarihinde Dışişleri Bakanlığında gerçekleştirdiği "Büyükelçiler Konferansı Konuşması"nda başkanlığın temel ilke ve hedefleri doğrultusunda aşağıdaki vizyon ve misyonların altını çizmiştir:

Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan itibaren İslâm'ın farklı yorum geleneklerinden herhangi biriyle kendini özdeşleştirmeksizin, mezhep, meşrep ve siyaset üstü yapılanmasıyla tüm Müslümanlara hizmet etme çabası içinde olmuştur. Bu çerçevede bölgesinde meydana gelen sorunların aşılmasında herhangi bir yorumu ve pratiği esas kabul etmek yerine İslâm'ın saygın konumundan hareketle bir üst söylem çerçevesinde kalmaya dikkat ederek olay ve olguları değerlendirmeye çalışmaktadır. Başkanlık İslâm'ın yerel ve bölgesel dinamiklerle yoğrulmuş sosyolojik gerçekliğini ihmal etmeksizin sorunların ve olguların bağımsız bir İslâm telakkisiyle ele alınmasına ihtiyacın had safhada olduğunun bilinç ve sorumluluğunda hareket etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının din hizmetlerini yürütmede en önemli varlığı olan personeli konusundaki hedefi de, İslâm'ın itikadi ve ameli ilkelerini özümsemiş, eğitim ve kültür seviyeleri yüksek, kendisiyle ve toplumla barışık, beşeri ilişkilerde topluma öncü, muhatabını anlayan ve dinî sorunlarına pratik çözümler üretebilen, dinî ve ilmî verileri birlikte kullanabilen, söz ve davranışlarıyla örnek bir hayat sergileyebilen din görevlilerine sahip olmaktır.

---

34 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Plan 2012-2016,* s. 21.

35 Hollanda bazında yapılan böyle bir çalışma için bkz. Thijl Sunier, Nico Landman, Helen van der Linden, Nazli Bilgili, Alper Bilgili, *Diyanet The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment,* VU University Amsterdam-Utrecht University, January 2011, s. 50-51.

Balkanlardan Avrupa'ya, Avustralya'dan Amerika'ya, Afrika'dan Orta Asya'ya tüm yurt dışındaki vatandaş ve Müslüman soydaşların yoğun oldukları ülkelerde büyükelçilik ve konsolosluklar nezdinde din hizmetleri müşavirliği ve ataşelikler aracılığıyla yurt dışı teşkilatı kurulmuştur. Bu oluşumun maksadı vatandaş ve soydaşların asimile olmadan, kendi öz kimliklerine bağlı kalmalarına ve yaşadıkları toplumla uyum içinde olmalarına katkı sağlamaktır. Ayrıca yurt dışında Türkiye'nin dinî alandaki tecrübe ve birikiminin tanıtılmasını, İslâm Dininin doğru anlaşılmasını mümkün kılmaktır. Gerek AB ülkelerinde gerekse Türkiye'de var olan din anlayışları ve uygulamalarıyla ilgili tartışmaları yakından izlemek ve bu konuda Batı kamuoyuna sağlıklı bilgiler sunmak da yine oluşturulan yurt dışı teşkilat yapısının temel hedeflerindendir.

Ayrıca Başkanlık, son yıllarda Türkiye'nin dünya ölçeğinde artan rol ve itibarının bölgedeki dinî söylemlerin rekabet çıtasını yükselttiğini de dikkatle gözlemekte ve gerekli adımları atmaktadır. Türkiye, Cumhuriyet öncesinden başlamak üzere kendi geleneğinden ürettiği çağın yorumunu şu anda daha güçlü bir şekilde savunabilir hale gelmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı bu gücün yorumun kendi gücünden beslendiğine, İslâm dininin önerdiği tasarının makuliyetinden, ahlakiliğinden ve tüm insanları kucaklayıcılığından beslendiğine inanmaktadır. Bu yüzden başkanlık, önyargıların bir yana bırakılarak İslâm'ın bu önerisine ve bu güçteki diğer tüm önerilere kulak verilmesini temenni etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının Türkiye'de ve tüm dünyada önemli bir ilgiye mazhar olmasının arkasında takip ettiği denge, derinlik, kucaklayıcılık ve yüksek düzeylilik gibi ilkeler yanında Türkiye Diyanet Vakfı aracılığıyla yaptığı pek çok ulusal ve uluslararası hayri yatırımlar da yatmaktadır.

Türkiye, tüm kurum ve kuruluşlarıyla hayatın pek çok alanı yanında din alanına özgürlükçü ve rasyonel imkânlar sağlamış, böylece huzur ve saadetin toplumsallaşmasında son derece önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Kendine özgü laikliği ve formel yasalarla kayıt altına alınmış inanç ve düşünce hürriyetiyle Türkiye, hem kendi bölgesinde hem dünya ölçeğinde saygın bir yapılanmaya öncülük etmiştir.

Özellikle Avrupa'daki Türkler bulundukları ülkelerin yer yer asimilasyonist sayılabilecek politikaları karşısında kültürel ve dinsel köklerini koruma konusunda Diyanet İşleri Başkanlığının hizmetlerine ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde Balkanlardan Türk Cumhuriyetlerine kadar yayılan geniş bir coğrafya da kendi aidiyet ve referanslarının tahkim edilmesi için çaba göstermekte, Başkanlığın yurtdışı hizmet yapılanması onlara bu yolda katkı sağlamaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı bölgedeki Şii ve selefi yorumları İslâm'ın kendisi kabul eden bazı yorum, kabul ve oluşumları, bu coğrafyalar üzerinde özellikle de son yıllarda ulusal ve uluslararası çapta hemen her yönden yükselen yıldız haline gelen Türkiye'nin etkisini kırma çabası olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Başkanlık dünya ölçeğinde önemli bir etkileme gücüne sahip olan geleneksel



oryantalizm ve modern İslâmofobia tezahürlerini de hesaba kattığında ilgili coğrafyalardaki dinî durumun daha da hassâsiyet ve vehâmet kazandığını düşünmektedir. Böyle bir bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı sunduğu vizyon ve hizmetlerle hem ülke içinde, hem ülke dışında kültürel ve dinî varlığın, zenginliğin koruyucu kalkanı olmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı bütün bu sorumlulukları yerine getirirken sahip olduğu ilahiyat birikimiyle hiçbir siyasi iradenin etkisinde kalmamakta, mezhepler ve siyasetler üstü bir tecrübe zenginliğiyle adımlarını atmakta, tarafgirlik yerine saygınlığını koruyan adil, hakkaniyetli, kucaklayıcı ve makul bir hakemliği tercih etmektedir.[36]

Diyanet İşleri Başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Görmez'in temsil ettiği kurumunun vizyon ve misyonu konusunda altını çizdiği bu hususların İslâm dininin tüm insanlığa vaat ettiği huzur, saadet ve barış zemini adına heyecan verici olduğu açıktır. Esasında Orta Asya bölgesinde de bu vizyon ve misyon çizgilerine ne kadar çok ihtiyaç duyulduğu izahtan varestedir. Zira bölgenin her yönden rahatlayarak tüm gücünü yeniden yapılanmaya ve maddi-manevi kalkınmaya hızla tahsis edebilmesi, ilgili ülkelerde güçlü vizyonu ve misyonu olan bir Diyanet kurumunun yapısına da bağlıdır.

Vakıf Geleneği-Türkiye Diyanet Vakfı ve Hizmetleri

Orta Asya bölgesi Türk Cumhuriyetlerin din ve diyanet hizmetleri alanında gerçekleştirmek zorunda olduğu bir husus da, vakıf sistemini, hayrat anlayışını hayatın ve toplumun tüm katmanlarına yaygınlaştırma gereğidir. Üzerinden çeşitli olumsuz badireler geçmiş olsa da bölge insanı bin yıldır Müslüman'dır ve kendisini hissiyat ve aidiyet açısından Müslüman olarak tanımlamaktadır. Bölge insanının bu aidiyet doğrultusunda İslâm'ın çok önemli dinamiklerinden biri olan vakıf geleneğine ve hayri işlere açık hale gelerek sahiplenmesi gerekmektedir. Bu sayede toplumsal, dinî, kültürel, millî, manevi ve maddi kalkınma harekete geçirilmiş olacak, ihtiyaç fazlası imkânlarını toplum yararına sarf edebilme erdemi gösterilmiş olacaktır.

Vakıf geleneği ve kültürü İslâm medeniyetinin her zaman gurur duyduğu en parlak başarılarından biridir. İslâm medeniyetinin izhar ettiği vakıf kültürü, İslâm ahlakının en bariz örneklerini ihtiva eden tam bir hayrat ruhudur, hayatın tüm doğal katmanlarını karşılayan çok etkileyici bir yapılanmadır. Modern dünyada özellikle de sosyal devletlerin toplum yararına sunmak zorunda olduğu hizmetlerin tamamını İslâm dünyasında vakıflar karşılamıştır. Vakıf, kişinin sahip olduğu menkul ve gayrimenkul mallarından bir kısmını Allah rızasını kazanma niyetiyle halkın herhangi bir ihtiyacını gidermek üzere ebediyyen tahsis etmesi demektir. Bu ihtiyaçlar dinî, hayri ve sosyal bir gayeye raci olabilir. Bu hayrın arkasında herhangi bir dünyevi zorlama ve mecburiyet olmamasına rağ-

[36] Bkz. Mehmet Görmez, *Religion and Secularism in the Modern World: A Turkish Perspective,* s. 9-11.

men insanlığa karşı ferdi sorumluluk hissi, vicdani bir hizmet duygusu, iyilik, şefkat, yardımlaşma ve sahip olunan nimetlerin gerçek sahibine samimi olarak teşekkür etme hesabı vardır. Vakıf müesseselerinin genellikle cami ve etrafında kümelendiği görülmektedir. Böyle bir vakıf müessesesi mektep, medrese, vakıf kompleksinde çalışan görevlilerin, talebelerin, fakirlerin ve yolcuların karşılıksız yemek yedikleri aşevi, misafir yurdu (tâbhane), hastahâne (tîmarhane, dâruşşifa), hamam ve kervansaray, görevlilerin barınacağı ikametgâhlar, suyolları, kanalizasyon, vakfa devamlı gelir sağlayacak han ve çarşı ile imalathane ve ticarethane gibi kompleksleri ihtiva etmektedir.[37]

Esasında Kur'an-ı Kerim'in "herkesin döndüğü bir yön vardır. (Fakat) siz hayrat işlerine koşun, birbirinizle yarış edin"[38] emriyle Hz. Peygamber (sas)in "insanların en hayırlısı, insanlara en çok faydalı olanıdır"[39] şeklindeki hadisleri ve tavsiyeleri vakıf medeniyetine hayat vermiş, sınırlarını alabildiğince genişletmiştir. Bu ruh Osmanlı'da şehirlerin kuruluş ve gelişmesinde olduğu kadar, ülkenin sosyal ve ekonomik hayatında da çok büyük olumlu etki bırakmıştır. Hatta parlak İslâm medeniyetinin mayasını vakıf kültürü, vakıf kültürünün de mayasını *hayrat sistemi* oluşturmuş demek mümkündür.

Osmanlılar zamanında, daha önce de ifade edildiği gibi din ve vakıf hizmetleri aynı bakanlığın (nezâret) sorumluluğu altında yürütülüyordu. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nde din ve vakıf hizmetleri birbirinden ayrılmış olduğundan Diyanet İşleri Başkanlığı yürüttüğü hizmetlerde vakıfların mali desteğinden mahrum kalmış, devlet bütçesinden ayrılan tahsisat da tüm hizmetlerini sunmada yeterli olmamıştır. Diğer taraftan da herhangi bir vakıf vasıtası olmadan devlet dairelerinin bağış kabul edememesi, ancak hayırsever vatandaşların dinî ve sosyal alanlara bağış yapmak istemesi durumu bir boşluk oluşturmuştur. Bu boşluğu gidermek ve diyanet hizmetlerini daha verimli yürütebilmek için 1975 yılında dönemin Diyanet İşleri Başkanı Dr. Lütfi Doğan, başkan yardımcıları Tayyar Altıkulaç ve Yakup Üstün ile hukuk müşaviri Ahmet Uzunoğlu tarafından Türkiye Diyanet Vakfı Ankara'da kurulmuştur.[40]

Türkiye Diyanet Vakfı başta Türkiye olmak üzere hizmet ağını Orta Asya'dan Balkanlara, Avrupa'ya; Afrika'dan Kafkaslara kadar dünyanın pek çok bölgesine yaygınlaştırmış ve çok büyük hizmetlere imza atmış, atmaya da devam etmektedir. Eğitim faaliyetlerinden yayın hizmetlerine, hac ve umre faaliyetlerinden camiler ve yurtlar inşa etmeye, burslardan ihtiyaç içinde bulunan insan-

---

37 Bkz. Bahattin Yediyıldız, "Klasik Dönem Osmanlı Dönemine Bir Bakış", *Türkler*, Ankara 2002, c. X, s. 206-207.

38 Bakara, 2/148. Ayrıca bu konuda pek çok ayetten bazıları için bkz. Bakara, 2/177, 261, 265, 274; Al-i İmran, 3/92, 134; Nisa, 4/39-40.

39 Suyuti, *el-Câmiu's-Sagîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr,* Kahire 1982, Mektebetü'l-Halebî, c. II, s.10.

40 Bkz. Ahmet Uzunoğlu, *"Diyanet Vakfı" Md.,* DIA., c. IX, s. 460-461.



lara her türden yardım eli uzatmaya, dış ülkelerde imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri açmaktan İslâm Araştırma Merkezleri, büyük ölçekli ticari şirketler kurmaya kadar yüzlerce hizmeti deruhte etmektedir.[41]

Laiklik İlkesi Doğrultusunda Diyanet

İslâm ülkeleri arasında lâikliği anayasa maddesi olarak koyan nadir ülkelerden olan Türkiye'nin lâiklik anlayışı Avrupa ülkelerinden farklılık arz etmektedir. Müslüman kimlik ile demokrasi ve gelişmişlik gibi alanlarda iddialı olmayı başaran bu model, özellikle de son on yılda 'Türk Modeli' olarak dünyaya takdim edilmektedir. Bu modelde, Avrupa ve ABD'deki uygulamaların aksine, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı bütün kuruluşlar ve din eğitimi veren bütün okullar kamu alanı içine alınarak devlet tarafından yönetilmektedir.[42]

Diyanet İşleri Başkanlığı zaman zaman genel idare içinde yer alan bir kuruluş olmasından hareketle bir yandan devletin dine müdahale ettiği, diğer yandan devlet bütçesinden din hizmetleri için pay ayrılmasının laiklik ilkesine aykırı olduğu ileri sürülerek eleştirilere konu olmaktadır. Bu eleştirilerle ilgili olarak, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun değişik 36. Maddesindeki din hizmetleri sınıfıyla ilgili hükümlerin ve 633 sayılı kanunun anayasanın laiklik ilkesine aykırı olduğu iddiası ile iptali için Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmıştır. Yüksek Mahkeme, aynı zamanda ciddi bir cevap manası taşıyan şu kararını yazmış ve konuyla ilgili eleştiri, iddia ve tartışmaları reddetmiştir:

"Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dinî bir teşkilat değil, genel idare içinde yer almış idari bir teşkilat olduğu, başkanlığın anayasada yer almasının ve mensuplarının memur sayılarak maaşlarının bütçeden karşılanmasının devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmediği, dinin devletçe denetiminin yürütülmesinin, din işlerinde çalışacak kişilerin yetenekli şekilde yetiştirilerek dinî taassubun önlenmesi ve dinin toplum için manevi bir disiplin olmasının sağlanması gibi ülke koşullarının zorunlu kıldığı ihtiyaçlara uygun bir çözüm yolu bulmak amacını taşıdığı…" gibi gerekçelerle reddedilmiştir.[43]

Diyanet Vakfı'nın İslâm Ansiklopedisi'nde "Diyanet İşleri Başkanlığı" maddesini yazan İrfan Yücel, Anayasa Mahkemesinin yukarıdaki gerekçeli kararında

---

41 Diyanet Vakfı'nın hizmetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, s. 908-978 ; Ahmet Uzunoğlu, "Diyanet Vakfı" Md., IX, s. 461-464; http://www.diyanetvakfi.org.tr (erişim: 12.05.2012)

42 Bkz. Ömer Çelik, "Orta Asya Bağımsız Türk Devletlerindeki Dini İdarenin Yeniden Yapılanmasına Örnek Teşkil Etmesi Açısından Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatının Tarihi Süreç İçinde Yapılanması ve Günümüzdeki Durumu", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, S. 3-4, Bişkek 2007, s. 21.

43 15 Haziran 1972 tarih ve 14.216 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan E: 1970/53-K: 1971/76 sayılı karar. Bkz. İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı" Md., IX, 459.

yer alan "başkanlık mensuplarının memur sayılarak maaşlarının bütçeden karşılanmasının devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmediği" ile "dinin devletçe denetiminin yürütülmesi" ifadeleri arasında çelişki görmekte ve son ifadeyle devletin din işlerine müdahale etmek ve dini denetim altında bulundurmaya dönük isteğini ifade ettiğini düşünmektedir.[44] Ancak son tahlilde dini denetim altında tutma amacı sadedinde söylenen hususların, kararı çelişki alanından uzaklaştırdığını söylemek de mümkündür. Zira aynı karar içinde dini denetlemek olarak görülen uygulamanın taassuptan uzak, sahih dinî bilgiye sahip din adamlarının yetiştirilmesini ve dinin toplum için manevi bir disiplin olmasını sağlamak olduğu ifade edilmektedir. Öyle görünmektedir ki, gereğine riayet edildiği takdirde bu amaç çok isabetlidir ve esasında dini denetlemek değil, liyakatli din adamları yetiştirmek ve böylece inançlı insanları istismar edilmekten korumaktır.

Ne var ki Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin başından bugüne, yaklaşık doksan yıllık tarihi boyunca yukarıda bahsedilen amaçlar doğrultusunda hizmet ve faaliyet yürütmeye çalışırken devletin günlük siyasi ve ideolojik yapılanma isteğinden kaynaklanan inişler ve çıkışlar yaşamamış da değildir. Özellikle de tek parti (CHP) döneminde ibadetler ve dinî olgular üzerinden yürütülen devlet projesi kapsamında ezan, ikamet, tekbir ve salanın orijinal dili olan Arapça olarak değil, Türkçe olarak okunması kolluk kuvvetleri marifetiyle sağlanmıştır. 02 Haziran 1941'de kabul edilen 4055 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanun ile 526. Maddenin ikinci fıkrasına eklenen "Arapça ezan ve kamet okuyanlar, üç aya kadar hafif hapis veya on liradan iki yüz liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar" hükmü 17 Haziran 1950 tarihine kadar yaklaşık on yıl yürürlükte kalmıştır.[45]

Siyasi erk tarafından din ve diyanet üzerinde sergilenmiş veya sergilenmesi muhtemel üzücü müdahalelerin, yapılanmaların ve hukuki düzenlemelerin tekrar edilmesi veya edilme riskinin olması, insan doğası kadar doğal ve rastlanılabilir görünmektedir. Daha açık ifadeyle Diyanet İşleri Başkanlığının tüm kurum ve personeliyle hükümetin görev ve yetki alanı içinde olması, her zaman dinin devlet tarafından denetleneceğine işaret olamaz. Aynı şekilde hükümetin görev ve yetki alanının dışında olması da, dinin hiçbir zaman devlet tarafından denetlenmeyeceği garantisi taşıyamaz. Bu konu tamamen ülkenin çağdaş demokrasi, hukuk zemini ve normları üzerinde durması yönünde yapılanma tecrübesi, azmi, kararlılığı ve olgunluğu ile alakalıdır.

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığının devlet bünyesinde yer alması konusunda genelde üç türlü yaklaşım bulunduğunu söylemek mümkündür: 1. Diyanet İşleri Başkanlığının devlet bünyesinde yer almasını laiklik ilkesiyle çeliştiğini

[44] *A.g.e.*

[45] *A.g.e.*.



ileri sürenler. 2. Siyasi erkin din ve diyanet zemini üzerinde zaman zaman müdahaleler yaptığı tespitine dayanarak devletin yetki sınırları içinde olan bir kurumun din konusunda güvenilir olamayacağı, en iyi yapılanmanın din işlerinin cemaatler ve tarikatlar gibi sivil kurumlara bırakılması olduğunu savunanlar. 3. Din hizmetlerinin sağlıklı şekilde, uyum içinde yürütülmesinin ancak düzenli bir kurumsallaşma ile gerçekleşeceğini, yapılması gerekenin devletin yetki ve sınırları içinde kalan Diyanet kurumunun siyasi ve konjonktürel müdahalelerden hiç etkilenmeyecek veya en az etkilenecek bir yapıya kavuşturulması gerektiğini savunanlar.[46]

Öyle görünüyor ki üçüncü şıkta ifade edilen grup çok daha isabetli görünmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının devletin sınırları içinde kalan; ancak ilmî, idari ve mali özerkliğe sahip, başbakanlığa değil, doğrudan cumhurbaşkanlığına bağlı bir kurum haline gelmesi, devlet erkinin müdahalelerinden de asgari düzeyde etkilenmesini mümkün kılacak görünmektedir.

Sonuç

Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Tacikistan, kuzey Afganistan, Doğu Türkistan, Sibirya'nın büyük kısmı ile Pakistan'ın bir kısmından oluşan bölge olarak anlaşılan "Orta Asya" coğrafyası, daha çok Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonra özellikle de uluslararası oyun kurucuların büyük hassasiyet ve dikkatlerine konu olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla beraber Türk Cumhuriyetlerin bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından bölgede çeşitli siyasi, ekonomik, dinî ve kültürel beklenti ve operasyonlar görülmeye başlamıştır. Bir taraftan Rusya'nın bölgeden üst düzeyde yararlanmaya devam etme ihtirası, diğer taraftan 11 Eylül saldırılarından sonra Afganistan'ın ABD tarafından işgali, bölgeyi karmaşık ulusal ve uluslararası ilişki ve hamlelerin vasatı haline getirmiştir.

Orta Asya bölgesinin birçok açıdan önemli bir jeopolitik üzerinde olması, buradaki toplumların tartışmasız sosyal tabanlarından biri olan İslâm ve yorumlarını yüksek derecede ilgiye açık hale getirmektedir. İslâm ve yorumlarının bölgede istismar aracı olarak kullanılması, kullanılmaya da hemen her zaman açık olması Orta Asya'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarzında bir model yapının kurulmasını gerekli kılmaktadır. Zira bölge kırılgan fay hatları üzerinde bulunmakta ve yapısal reformlara acilen ihtiyaç duymaktadır. Din olgusu bölgenin ciddi anlamda istikrar veya istikrarsızlığı istikametinde rol oynayabilecek potansiyeli büyük bir dinamiktir.

---

[46] Bkz. İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı" Md., IX, s. 460 ; Ömer Çelik, "Orta Asya Bağımsız Türk Devletlerindeki Dini İdarenin Yeniden Yapılanmasına Örnek Teşkil Etmesi Açısından Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatının Tarihi Süreç İçinde Yapılanması Ve Günümüzdeki Durumu", s. 24-27.

Orta Asya'nın istikrar, huzur ve sükûn kazanması için devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarzı bir yapılanmaya gidilmesi ile tüm yapılanması ve hizmet genişliği sağlanarak din görevlilerinin maaşlarının devlet eliyle karşılanması sayesinde, bir yönüyle din hizmeti verenler yerli veya yabancı mihrakların ilgi ve tesir alanından korunmuş olacak, diğer yönüyle de halk sağlıklı ve doğru dinî bilgi ve hizmetlerle karşılaşacaktır. Aksi takdirde bölgenin yakın zamanda din temeli istismar edilerek yaşanabilecek elim provakatif olaylara sahne olması mümkün görünmektedir. Arzu edilmeyen bu olayların en iyi ihtimalle yaşanmaması halinde ise bölgede din özgürlüğü ciddi yara alabilecek, bir takım engelleme ve sınırlamalarla karşı karşıya kalabilecektir.

Orta Asya'da Diyanet tarzı bir yapılanmaya gidilmesi pek çok açıdan gereklidir. Aynı zamanda din ve diyanet hizmetlerinin verimli şekilde yürütülebilmesini ve halkın bu kurumlara sahip çıkmasını sağlamak için de, bölgede hayrat geleneği canlandırılmalı, ihtiyaç fazlası imkânların yine toplum ve insanlık yararına harcanmasının önemi ve fazileti işlenmeli, sonuç olarak Türkiye Diyanet Vakfı tarzı bir kurumun oluşturulması mutlak surette sağlanmalıdır.

KAYNAKLAR

AHMETOVA, Şolpan K., "XX. Yüzyılın Sonlarında Batı Sibirya'da Şehirli Kazakların Kültürü", çev. R. Genberli-T. Dadaşev, *Türkler*, Ankara 2002, c.XX, ss.743-751.

AKINER, Shirin, "Modernization, Politics and Islam in the Post-Soviet Central Asian States", *The Turks*, Ankara 2002, c.VI, ss. 88-92.

BAL, İdris, "Instruments of Soviet Control and Nationalities: Special References to Muslim or Turkish Peoples", *The Turks*, Ankara 2002, c.V, ss. 966-975.

ÇALIŞKAN, İsmail, "20. Asırda Asya'da Din Politikaları: Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği Hâkimiyetinde Belirleyenler ve Belirlenenler", Muhammet Savaş KAFKASYALI (Ed.), Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, ss. 87-133.

ÇELİK, Ömer, "Orta Asya Bağımsız Türk Devletlerindeki Dinî İdarenin Yeniden Yapılanmasına Örnek Teşkil Etmesi Açısından Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatının Tarihi Süreç İçinde Yapılanması ve Günümüzdeki Durumu", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, S. 3-4, Bişkek 2007, ss.20-36.

ÇOROTEGİN, Tınçtıbek, "Kyrgyzstan", *The Turks*, Ankara 2002, c.VI, ss. 201-208.

DEVLET, Nadir, "Tataristan Cumhuriyeti", *Türkler*, Ankara 2002, c.XX, ss. 48-57.

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler),* Ankara, 1999.

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Plan 2012-2016,* Ankara 2012, s. 15.

EROL, Mehmet Seyfettin, "Republic of Uzbekistan", *The Turks*, Ankara 2002, c.VI, ss. 253-267.

ERŞAHİN, Seyfettin, *Kırgızlar ve İslâmiyet*, SEK Yayınları, Ankara 1999.



GEZGİN, Ali Galip, "Türk-İslâm Devletlerinde Şura", *Türkler*, Ankara 2002, c.V, ss. 203-208.

GÖRMEZ, Mehmet, *Religion and Secularism in the Modern World: A Turkish Perspective,* SAM Papers, Ankara 2012.

GÜNDÜZ, Tufan, "Oğuzlar/Türkmenler", *Türkler*, Ankara 2002, c.II, ss. 263-276.

HİZMETLİ, Sabri, *"Orta Asya Toplumlarında Din Eğitim-Öğretiminin Önemi",* Uluslararası Loballeşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu, Bişkek 2007, ss. 77-79.

http://www.diyanet.gov.tr (erişim: 04.03.2012)

http://www.diyanetvakfi.org.tr (erişim: 12.05.2012)

KAFESOĞLU, İbrahim, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Türkler*, Ankara 2002, c.V, ss.163-178.

KERİM, Şamşadin, "Riligiyoznoye Obrazavaniye vı Uslovıyeh Svetskava Gasudarstva", *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri Ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu*, Bişkek 2007, ss. 152-153.

KİTAPÇI, Zekeriya, "Conquest of Central Asia", *The Turks*, Ankara 2002, c.II, ss. 40-47.

KURT, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara 1998, Fecr Yayınevi.

LEVİ, Scott, "Ma Wara'al-Nahr, Turkestan and Turan", *The Turks*, Ankara 2002, c. I, ss. 63-67.

MYER D., William, "Soviet Turks in the Eyes of the West", *The Turks*, Ankara 2002, c.V, ss. 1015-1022.

NUHOĞLU, Güller, "Gazneli Devlet Teşkilatı", *Türkler*, Ankara 2002, c.V, ss. 286-308.

SUNIER, Thijl, Nico Landman, Helen van der Linden, Nazli Bilgili, Alper Bilgili, *Diyanet The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*, VU University Amsterdam-Utrecht University, January 2011.

SUYUTI, *el-Câmiu's-Sagîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Kahire 1982, Mektebetü'l-Halebî.

UZUNOĞLU, Ahmet, "Diyanet Vakfı" Md., *DIA*., c. IX, ss. 460-464.

ÜNVER, Mustafa, "Kırgızistan: Kırılgan Hatlar Ülkesi", Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, ss. 249-268.

YEDİYILDIZ, Bahattin, "Klasik Dönem Osmanlı Dönemine Bir Bakış", *Türkler*, Ankara 2002, c. X, ss. 183-215.

YILDIRIM, Ahmet, "Orta Asya'da İslâm'ın Yayılmasında Din Âlimlerinin Rolü", Muhammet Savaş KAFKASYALI (Ed.), *Bölgesel ve Küresel Politikalarda Orta Asya,* Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2011, ss. 135-167.

YÜCEL, İrfan, "Diyanet İşleri Başkanlığı" Md., *DIA*., c. IX, ss. 455-460.

ZARCONE, Thierry, "Sufi Lineages and Saint Veneration in Russia, Soviet Tatarstan and Central Asia in the 20th Century", *The Turks*, Ankara 2002, c.VI, ss.93-100.



The Diyanet Model for Central Asia

Prof. Dr. Mustafa Unver

ABSTRACT

In this study, the term of "Central Asia" is used for meaning of a basin for Turkic Republics which come out after the collapse of the Soviet Union and "Hometown of Turks" in spite of that there is no any consensus about the exact boundaries of the Central Asia.

By the collapsing of Soviet Union, Turkic Republics achieved their independence and the region became a political, economic, religious and cultural market place for the other international countries because of its very high geopolitical importance soon.

It is clear that this region was Muslim for a thousand years and Soviet Union tried to change this structure during their sovereignty. Although this, people were living in this region didn't change their religion. That is why, Central Asia became an important base especially for Islamic perspective and its interpretations. Even so, less than a quarter century of independence, Islam has as intellectually and representative witnessed almost all the religious groups soon.



This study is going to discuss a project that will block all of the discussions making the region a sphere of conflict. This will not only block all the segregation and conflict but also will prepare the atmospher which are containing Islam's main messages such as peace, tranquility and friendship. Also this project is going to speed up the material and spiritual development of the region, and it will appear as an attractive center of the entire world.

Therefore Turkey which has a secular and modern structure was successfully applied to a relatively during ninety years, and has achieved many significant contributions to national and international services and the Presidency of Religious Affairs is an important model for the Central Asian countries.

Central Asia's striking matters such as energy, drugs, fanaticism, terrorism, global topics effects to being the center of the region to increasing the importance and sensitivity of region. In this context, the issue of Islam and comments that may be subject to abuse in the region emerges as a key area of sensitivity. Missionary activities, in particular the comments of national and international religious-mystic-activist Islamic movements in the region and is seen as intense.

Such a sensitive geopolitical environment, almost all the countries in the region after the collapse of the Soviet Union cities, towns and villages, madrasas and mosques has increased rapidly. On the other hand, how to teach Islam to people, how to interpret it and how the region to become as a island of peace, are really important and vital issues.

The ability of represent such an environment in this region, drowned in the details focuses attention, which principles of Islam, humanity, life and afterlife of a world-emitting happiness, not divisive, unifying vision and mission in dispute, it will express a great value to the institution of religion.

Providing material and spiritual development of Islam in the region, need to be good morals in society, trust, peace and happiness, sowing, represented in a structure should be inclusive. That is why already at least a thousand years the religion of the Muslim community should have the opportunity to live healthy to be provided as learned, a very sensitive area on the one hand, be removed from being subject to abuse.

Religion Affairs has created it's own structure in the early 23 April 1920 with Turkish Republic which founded at these days. It began to its services by using the name "Şer'iye ve Evkaf Vekâleti" means "the ministry of Islam and foundations". As known, Ottoman Empire was a country where people who has different religions, could believe with in peace. In Ottoman Empire, some institutions like religion, education, judgment

were conducted and managed by "Sheyhu'l-Islam". In a few words, in the Ottoman Empire, some organizations like the General Directorate of Foundations, the Ministry of Justice, Ministry of Education and Higher Education Institution (YOK) were controlling by one.

Turkey founded on Ottoman Empire's rest, that is why Turkey for its success is indebted to its secular system and belonging to Islam. By this structure The Presidency of Religious Affairs's aim is to create a space where people can live their religions in peace, and bring them together as one. By using its mission it manages about worship and morality in the country.

Conducting presidential services based on the Koran and the Sunnah as two main sources of Islam are based on solid information, Muslims consider on four centuries of religious experience, and by doing it, regards the accumulation of modern life and a common humanity.

As a term of sect in religion means citizenship, without discrimination on the basis of the understanding and practice to provide services for family, women, youth, such as lighting and providing guidance on religious matters in all segments achieves its mission.

If necessary to explain the main headings of Religious Affairs, the service items including the following six headlines: 1. Mosques' Services, 2. Outside Mosques Religious Services, 3 Religious Counseling and Guidance Services, 4 Religious Education Services, 5 Publication Services, 6 Hajj and Umrah Services.

In the Central Asia countries, after restructuring of religious-style, these services must be guaranteed by the structure of the foundation. If the foundation system grows up, the region's social, religious, cultural, national, moral and material development potential will be triggered.

For Central Asia's peace and tranquility, it's an indispensable way to create a structure like Presidency of Religious Affairs. By this system, the salaries of the officers will be cover by the state. Thus, outbreaks in domestic or foreign providers in a way, religion will be protected from the interest and influence other aspects of the society and will face a healthy and accurate religious information and services. Otherwise, it is possible to seem that the region would have the stage similar provocative recent events in Kyrgyzstan by exploiting the basis of religion. In the case of these undesirable events, a serious wound can be occur in the area of religious freedom.



Модель « Диянет» в Центральной Азии

Профессор Доктор Унвер Мустафа

РЕЗЮМЕ

В этой работе термин «Центральная Азия» это в целом Тюркские Республики, образовавшиеся после распада Советского Союза и применяется под понятием родина Тюрков. В географическом отношении нет описания, в котором бы было единогласно приняты определенные границы Центральной Азии.

После распада Советского Союза Тюркские Республики обрели независимость и вследствие большого геополитического расположения регион в течение короткого времени превратился в рынок операций и культурных, религиозных экономических и политических ожиданий различных международных сил.

Такие обстоятельства как тысячелетнее мусульманство, которое не потеряло свою личность и взаимосвязь, несмотря на различные виды ассимиляционного давления Советского режима в период семидесятилетнего управления, удерживали религиозный фактор Центральной Азии в динамичном состоянии и комментариями на высоком уровне привлекали внимание к Исламу. И даже несмотря на то,

что не прошло и четверти столетия обретения независимости, этот регион превратился как в идеологическом так и представительском плане в арену для Ислама и других религиозных групп и нередко в открытую площадь злоупотреблений.

Эта работа обсуждает проект, который мог бы препятствовать превращению в конфликтную среду этот регион, где проводятся злоупотребления относительно Ислама и его комментарий. Этот проект не ограничится только препятствованием преломлению и конфликтам. Но в тоже время подготовит пышное послание Ислама,.. жизни в согласии, мире, спокойствии и братстве. А также этот проект, ускоряя материальное и духовное развитие, станет притягательным центром во многих масштабах в мировом пространстве.

Поэтому Турция, обладающая современной и демократической структурой и в течение девяноста лет релятивная и успешно осуществляемая политика Духовного Управления, принимавшего участие во многих национальных и межнациональных концессиях, подписавшая многие договоры является важной моделью для стран Центральной Азии. Занимаемое Центральной Азией место в таких притягивающих внимание глобальных вопросах, как энергетика, наркомания, фанатизм и терроризм повышает чувствительность к злоупотреблениям и значимость региона. В этой сфере тема Ислама и комментариев к нему в регионе тоже предстают перед нами как важная зона повышенной чувствительности склонной к злоупотреблениям. В регионе широко распространены миссионерская деятельность а также национальные и межнациональные религиозные, суфисткие, активистские Исламские комментарии и движения.

В такой чувствительной геополитической среде после распада Советского Союза почти что во всех городах, районах и селах региональных стран резко возросло число медресе, мечетей. Правильные методы обучения Исламу, применение на практике и комментарии, спасение региона от разделений и превращение в остров спасения и мира является важным и жизненным вопросом.

Несомненно, что в таком обществе большую роль сыграет духовное управление, владеющее не разделяющей, а объединяющей видимостью и миссией, большими способностями представительства, не утонувшая в деталях, распространяющая принципы Ислама, предусматривающие счастливую мирскую и потустороннюю жизнь для человечества. Духовное Управление имеющее определенные цели, ограничения, правомочия и по мере возможностей имеющая закрытый характер к злоупотреблениям во многих отношениях будет способствовать стабильности в регионе.



В регионе необходимо, чтобы Ислам представительствовали как мирную структуру, способствующую материальному и духовному развитию в тоже время которая сеет в обществе благонравие, доверие и счастье. Вследствие этого с одной стороны в обществе, ранее с тысячелетним Мусульманским стажем осуществится возможность позитивного обучения религии и внедрения ее в жизнь, с другой стороны появится возможность предотвращения злоупотреблений в особо чувствительном регионе.

Духовное Управление приобрело существование одинаково с Турецкой Республикой 23-го Апреля 1920-го года. Управление начало деятельность с «Министерства Шариатских устоев и вакуфов» и продолжила свое организационное развитие проходя через несколько этапов. Как известно Османская Империя была Исламской державой, которая веками успешно держала в мирном сосуществовании разные этнические, религиозные и культурные общины. В Османской империи все дела, связанные с религиозной, просветительно-научной и судебной деятельностью государства и общества производились под управлением Шейхуль Ислама Отделом Мешихата. Разъясняясь вкратце в Османской Империи Отдел Машихата занимался служением и обязанностями, которые в наше время разделили между собой Верховное Управление Фондов, Министерство Юстиции, Департамент Образования и Высшее Учебное Учреждение.

Образованная на остатке Османской Империи Турция во многом обязана успехами как обладающей с одной стороны демократической и современной структурой с другой стороны взаимосвязанностью с Исламом существованию такого учреждения как Духовное Управление. Управление имеет полномочия и ограничения следуя направлению демократического принципа быть за пределами всех политических зрений и взглядов и преследует цель единства, взаимосвязи, взаимопомощи и единения; занимается деятельностью связанной с уверованием в Исламской религии, поклонением и нравственными устоями а также религиозной просветительской деятельностью общества и управляет местами поклонения.

Исполняя обязанности Управления оно берет за основу достоверные сведения, следуя Корану и Сунне, которые являются двумя основными источниками Исламской религии, основываясь на четырнадцати столетнем опыте Мусульманинов и в то же время уделяя внимание и на актуальные потребности и требования с учетом современной жизни и общепринятых достояний.

Относительно религии оно предоставляет служение на основе гражданства не совершая разделений вероисповедования, понимания и

выполнения; исполняет должность путеводителя и наставника по религиозным вопросам для всех слоев населения.

Можно перечислить основные направления Духовного Управления в шести разделах: 1. Служение мечетей, 2. Религиозные служения вне мечетей, 3. Обязанности Религиозного наставления и путеводительства. 4. Обязанности религиозного обучения. 5. Публикационное обслуживание. 6. Деятельность в сфере Хаджа и Умры.

Для того, чтобы полноценно и продуктивно осуществлять религию и религиозное служение в Тюркских Центрально-Азиатских Республиках необходимо после усовершенствования модели «Диянет» также гарантировать это служение созданием вакыфов фондов и привести в постоянное положение. В том случае если система фондов и понимание благотворительности будут распространены во все слои общества и жизни, будет задействован общественный, религиозный, культурный, национальный, духовный и материальный потенциал развития.

Для того, чтобы в Центральной Азии установились стабильность, спокойствие и покой необходимо создать Духовное Управление в качестве государственного учреждения и обеспечить государственной зарплатой религиозных служащих. Благодаря этим мерам станет возможным защита обеспечивающих религиозным служением служащих от зоны воздействия и заинтересованности местных или же иностранных средоточий. С другой стороны общество получит достоверные правильные религиозные сведения и обслуживание. В противном случае в регионе произойдет злоупотребление основами религии и увеличится вероятность трагических провокационных событий. Свобода религии получит правильное направление в процессе избегания нежелательных событий, встретившись с рядом препятствий и ограничений.



Orta Asya'da Tasavvuf

Prof. Dr. Necdet Tosun
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla birlikte, hicrî II. (miladi VIII.) asırdan itibaren bölgede zâhid ve sûfîler de görülmeye başlamıştır. Orta Asya'nın ilk dönem sûfîlerinden bazıları şunlardır: Abdullah b. Mubârek, Ebû Turâb Nahşebî, Hakîm Tirmizî, Ebû Bekir Kelâbâzî ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr. Önceleri küçük tasavvufî grupların bulunduğu Orta Asya'da hicrî VI. (XII.) asırdan sonra köklü tarikatlar doğmuştur. Bunların en etkili ve uzun ömürlü olanları Yesevîlik, Hâcegân (sonraki adıyla Nakşbendîlik) ve Kübrevîlik'tir. Hicrî VII. (XIII.) asrın başındaki Moğol İstilası sebebiyle sosyal ve psikolojik bir sıkıntı içine düşen Orta Asya halkı için tasavvuf kurumları bir sığınak ve rehabilitasyon merkezi gibi hizmet etmiş olmalıdırlar. Ayrıca bölgenin uzun bir süreye yayılan İslâmlaşma sürecinde sûfîlerin önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin Berke Han'ı, Şeyh Sadreddin İbrahim'in Gazan Han'ı, Arşüddin Velî'nin Tuğluk Timur Han'ı, Sadr Ata'nın Özbek Han'ı, Hoca İshâk Dehbîdî'nin de çok sayıda Kırgız'ı Müslüman ettiği nakledilir.

Orta Asya'daki tasavvuf ekollerine mensup dervişler tarafından Türkçe, Arapça ve Farsça çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu eserler hem İslâmiyet'in ahlak ve tasavvuf boyutunu geniş kitlelere taşımış, hem de Türkçe olarak yazılanları Çağatay Türkçesi denen Doğu Türk yazı dilinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. *Dîvân-ı Hikmet*, *Bakırgan Kitabı*, *Hakîm Ata Risâlesi*, *Hadîkatü'l-ârifîn*, *Nesâyimü'l-mahabbe*, *Mebde-i Nûr*, *Sebâtü'l-âcizîn*, *Dîvân-ı Hüveydâ*, *Kıssa-i Şâh Meşreb*, *Dîvân-ı Meczûb-i Nemengânî* bu Türkçe eserlerden sadece bazılarıdır.

Orta Asya'nın önemli tarikatlarından Yesevilik, Hoca Ahmed Yesevî'nin müridleri vâsıtasıyla önce Mâverâünnehr'in kuzeyinde (bugünkü Kazakistan'ın güneyinde), sonraları Mâverâünnehir'de (bugünkü Özbekistan'da) yayılmıştır. Yüksek sesle zikir, halvet (kırk gün yalnız kalıp ibâdete yağunlaşma) ve riyâzat (az yemek, perhiz) gibi eğitim metotlarını benimseyip uygulayan Yesevîler Orta Asya'daki diğer tarikat mensuplarıyla bazen dostâne ilişki içinde olmuşlar, bazen de metotlarındaki farklılık sebebiyle rekâbet duygusuna kapılmışlardır.

Necmeddin Kübrâ'nın müridleri ile devam eden Kübrevîlik de önce Mâverâünnehir'de, sonra daha güneydeki İran ve Hindistan bölgelerinde yayılmıştır. Buhara ve Semerkant'ta bir dönem varlık gösterebilen Kübrevîler zamanla Orta Asya'da zayıflayıp gözden kaybolmuş, İran'daki Nûrbahşiyye ve Zehebiyye kolları ise Şiileşerek devam etmiştir. Kübrevîler özellikle dervişliğin ilk dönemlerinde yüksek sesle zikretmeyi uygun görmüş, halvet, semâ (mûsikî eşliğinde vecde gelip raks etme) ve müridin manevî derecesine göre farklı renklerde hırka (cübbe) giymesi gibi gelenekleri benimseyip uygulamışlardır. Bazı Kübrevîler'in Hz. Ali'den ve Hz. Ebû Bekir'den gelen silsileler ile zikri nefesi tutarak yapma konularında Nakşbendî mensuplarıyla tartıştıkları bilinmektedir.

Orta Asya'nın en etkin tasavvuf ekolü şüphesiz Nakşbendîlik'tir. Abdülhâlik Gucdüvânî tarafından kurulan ve Hâcegân tarikatı adıyla anılan bu ekol, hicrî VIII. (XIV.) asırda bu silsileden gelen Bahâeddin Nakşbend'den sonra Nakşbendiyye adıyla anılmaya başlamıştır. Sessiz zikir, aşırı riyâzattan kaçınma, halvet yerine toplum içinde iken Allah ile beraber olma (halvet der encümen), semâ ve mûsikîden uzak durma, silsilenin Hz. Ebû Bekir'den geldiğini kabul etme gibi prensipleri olan Nakşbendîlik bu yönleriyle diğer tarikatlardan farklılık arz etmektedir. Nakşbendîliğin Kâsâniyye kolunda bu prensipler gevşeyip önemini yitirmiş ise de, diğer kollarda ve özellikle Müceddidiyye'de ısrarla sürdürülmüştür. Devlet yöneticileriyle de sıkı ilişkiler içine giren Nakşbendîler Orta Asya'nın siyasî hayatında zaman zaman etkili olmuşlardır.

Yesevîlik, Kübrevîlik ve Nakşbendîlik dışında Orta Asya'da Aşkıyye, Kalenderiyye ve Kâdiriyye mensupları da görülmüştür. İran'dan Mâverâünnehr'e giden ve XV. yüzyılda Semerkant civarında görülen Aşkıyye mensupları, Nakşbendîler'in etkin olduğu bu coğrafyada varlık gösterememiş-



ler ve zamanla Hindistan'a gidip Orta Asya'dan silinmişlerdir. Kalenderiye mensupları da XVII ve XIX. yüzyıllar arasında Buhara-Gucdüvan, Semerkant ve Fergana Vâdisi'nde görülmüştür. Kâdirî ve Çiştîler ise XIX. yüzyılda az da olsa Orta Asya'da görülmeye başlamıştır. Ayrıca yaşayan bir şeyhten tasavvufî eğitim almadan Üveysî yolla derviş veya şeyh olan kişiler hakkında bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler daha ziyade Doğu Türkistan menşe'lidir. Doğu Türkistan'da yayılan Nakşbendî-Kâsânî kolunun zamanla siyasallaşarak tasavvufî yönünü yitirmesi, tasavvufa yatkın olan bölge insanlarının Üveysîliğe veya Kalenderîliğe yönelmesinde etkili olmuş olabilir.

Orta Asya tasavvuf ekollerinden çoğu XIX. yüzyılda zayıflayıp tarihe karışırken Nakşbendîlik varlığını zayıf da olsa sürdürebilmiştir. Ruslara karşı yürütülen millî mücadelelerde Nakşbendî şeyhlerinin önde olduğu görülmüştür. Sovyetler Birliği döneminde etkinliğini yitirmekle birlikte tamamen yok olmayan Nakşbendîlik, 1991'deki özgürlükten sonra tekrar gelişim sürecine girmiştir. Bu yeni dönemde neşriyat ve iletişim imkânlarının gelişmesi sebebiyle, tasavvuf sadece bir grup insanın hayat tarzı olmaktan çıkıp, daha geniş kitlelerin İslâmiyet'i anlama ve yorumlama biçimi olarak şekillenmeye müsaittir. Tasavvuf kültürü, edebiyatı ve felsefesinin kaynak eserleriyle birlikte okullarda ders olarak okutulup yeni nesillere tanıtılması, hem globalleşen dünyada aşınan tarihî ve kültürel değerlerin yeni nesillere tanıtılmasına katkı sağlayacak, hem de tasavvuftaki ilâhî aşk ve hoşgörü felsefesi sebebiyle yabancı radikal akımlara karşı yeni nesle önemli bir eğitim verilmiş olacaktır.

GİRİŞ

Orta Asya'da tasavvuf söz konusu olunca ilk akla gelenler Yesevîlik, Nakşbendîlik ve Kübrevîlik'tir. Bunların dışında Orta Asya'da yaygınlığı ve etkinliği daha az olan başka tasavvuf ekolleri ya da münferit sûfîler de olmuştur. Bu sûfîler hem yazdıkları eserler, hem de yaptıkları tasavvufî sohbetlerle İslâmiyet'in yayılmasına hizmet ettikleri gibi, tasavvufî ahlâk anlayışının yaygınlaşmasına da katkı sağlamışlardır. Ayrıca bazı sûfîler yazdıkları manzum veya mensur eserlerle Orta Asya'da Türk edebiyatının gelişmesine hizmet etmişlerdir. Neticede tasavvuf, asırlar boyunca Orta Asya'daki İslâm kültürünün önemli bir boyutu ve rengi olmuştur.

Orta Asya'daki İlk Sûfîler:

Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla birlikte, hicrî II. (miladi VIII.) asırdan itibaren bölgede zâhid ve sûfîler de görülmeye başlamıştır. Bugünkü Türkmenistan sınırları içinde bulunan Merv şehrinde dünyaya gelen Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) hem hadis âlimi hem de zâhid ve sûfî idi.

Merv şehrinde iki tekke (ribât) kurduğu ve buralarda halkı irşâd ettiği nakledilir[1]. Özbekistan sınırları içinde bulunan Nahşeb (bugünkü adı Karşı) ve Tirmiz şehirleri de birçok âlim ve sûfînin yetiştiği bölgeler idi. "Sûfîyi hiçbir şey bulandıramaz, aksine her şey onunla saf ve duru hâle gelir" diyen Ebû Türâb Nahşebî (ö. 245/859) ile velîlik konusundaki fikirleriyle tanınan ve çok sayıda Arapça tasavvufî eser kaleme alan Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) bu sûfîlerin en meşhurlarındandır. Hakîm Tirmizî'nin kabri Tirmiz şehrinde hâlâ önemli bir ziyâretgâhtır[2].

Buhara ve Semerkant ise hem âlimleri hem de sûfîleriyle Orta Asya'nın en önemli kültür merkezleriydi. Buhara'nın Kelâbâz mahallesinde yaşayan Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî (ö. 380/990) tasavvufun öğretilerini *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* isimli Arapça eserinde toplamış, ayrıca *Bahru'l-fevâid* isimli eserinde bazı hadislere tasavvufî yorumlar yapmıştır[3].

Tekke âdâbını tesbit eden ve düzenlediği semâ meclislerinde okuduğu âşıkâne şiirlerle tanınan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) bugün Türkmenistan'da bulunan Meyhene'de yaşamış ve orada vefat etmiştir. Türkmen halkı arasında "Mene Baba" lakabıyla anılır. Hayatı, menkıbeleri ve sözleri Muhammed b. Ebû Ravh Lütfullah'ın (ö. 541/1147) *Hâlât u Sühanân-ı Şeyh Ebû Sa'îd* ve Muhammed b. Münevver'in *Esrârü't-tevhîd fî makâmâti'ş-Şeyh Ebî Sa'îd* isimli Farsça eserleriyle günümüze ulaşmıştır[4]. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye nisbet edilen ve: "Yine gel, yine gel, ne olursan ol, yine gel" diye başlayan meşhur rubâî de aslında Mevlânâ'dan iki asır önce yaşayan Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr'ın şiirleri arasında yer almaktadır[5].

Aslen Hemedanlı olup Merv'de tekke kuran Yûsuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) ise Orta Asya tasavvuf tarihinde ayrı bir önemi vardır. Onun iki önemli müridi Hoca Ahmed Yesevî ve Abdülhâlik Gucdüvânî sonraları Orta Asya'nın en yaygın tarikatları olan Yeseviyye ve Hâcegân (Nakşbendiyye) isimli tasavvuf ekollerinin kurucusu olmuşlardır. Yûsuf Hemedânî'nin kaleme aldığı

---

1 Ali b. Osmân Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş./2006, s. 148.

2 Hayatı ve eserleri için bk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 196-199.

3 *et-Ta'arruf*, Türkçeye Süleyman Uludağ tarafından *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (İstanbul 1979) adıyla tercüme edilmiştir. Arapça olan *Bahru'l-fevâid* de yayınlanmıştır (Beyrut 1999).

4 Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, X, 220-222. *Esrârü't-tevhîd* in Farsça metni birkaç defa yayınlanmış olup (en iyi neşri: M. R. Şefî'î Kedkenî, Tahran 1381 hş./2002), Süleyman Uludağ tarafında *Tevhîdin Sırları* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

5 Yakup Şafak, "Mevlânâya Atfedilen Yine Gel… Rubâîsine Dâir", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 24 (2009), s. 75-80.



bazı tasavvufî eserler günümüze ulaşmıştır. Bunlardan en meşhuru *Rutbetü'l-hayat* isimli Farsça eserdir[6].

2. Yeseviyye:

Yeseviyye, Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen ve Orta Asya'da etkin olan bir tarikattır. Hoca Ahmed Yesevî bugün Kazakistan sınırları içinde bulunan Sayram'da doğmuş, eski adı Yesi, yeni adı Türkistan olan şehirde vefat etmiştir. Dinî ve tasavvufî konuları Türkçe sâde şiirler şeklinde anlatan Yesevî'nin hikmet adı verilen bu şiirleri zamanla derlenmiş ve *Dîvân-ı Hikmet* mecmuaları meydana gelmiştir.

Ahmed Yesevî'nin ardından müridleri vasıtasıyla onun tasavvuf yolu ve düşünceleri zamanla Orta Asya'nın farklı bölgelerine yayılmıştır. Bu yolun takipçilerinin mensup olduğu tarikata Yeseviyye adı verildiği gibi, cehrî zikir yapmaları sebebiyle Cehriyye ve mensuplarından çoğunun Türk olması sebebiyle Silsile-i Meşâyıh-ı Türk de denilmiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin tasavvuf yolunda kimden icâzet aldığı konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Onun ilk hocası ve şeyhi, aynı zamanda akrabası olduğu anlaşılan Arslan Bâb'dır. Arslan Bâb'ın vefatından sonra farklı kaynaklarda Yûsuf Hemedânî, Ebu'n-Necîb Sühreverdî ya da Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'ye intisap edip icâzet aldığı söylenir. Bu rivâyetlerden en çok kabul göreni, Yûsuf Hemedânî'den icâzet almış olmasıdır. Öte yandan Ahmed Yesevî'nin babası İbrahim Ata'nın da bir şeyh olduğu ve onun Yesi'deki halifesi Mûsâ Hoca'nın Âişe Hoştâc isimli kızını Ahmed Yesevî ile evlendirdiği şeklindeki rivâyetler dikkate alınırsa, Yesevî'nin bu akraba çevresinden de önemli derecede tasavvufî eğitim almış olabileceği anlaşılır.

Ahmed Yesevî'nin en meşhur halifeleri Mansûr Ata, Saîd Ata, Sûfî Muhammed Dânişmend ve Hakîm Ata'dır. Bunlardan Mansûr Ata, Arslan Bâb'ın oğlu idi. Mansûr Ata'nın oğlu Abdülmelik Hoca, torunu Tâc Hoca ve torununun oğlu Zengî Ata da Yesevî şeyhi idiler. Yesevî'nin ikinci halifesi Saîd Ata hakkında yeterli bilgi yoktur. Üçüncü halifesi Sûfî Muhammed Dânişmend, Otrâr şehri civarında halkı irşâd ile meşgul olmuş, şeyhi Ahmed Yesevî'nin ve diğer bazı sûfîlerin tasavvufî görüşlerini *Mir'âtü'l-kulûb* isimli Türkçe eserinde toplamıştır[7]. Sûfî Muhammed Dânişmend'in halifesi Süzük Ata veya Süksük Ata diye anılan Şeyh Mustafa'dır. Şeyh Mustafa'nın halifesi İbrahim Ata, İbra-

---

6 Yûsuf Hemedânî, *Rutbetü'l-hayât* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1362 hş./1983. Eser, tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir: Yûsuf Hemedânî, *Hayat Nedir: Rutbetü'l-hayât* (trc. Necdet Tosun), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

7 Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, İsveç, Uppsala Üniversitesi Ktp., nr. 472, vr. 158b-177a; Necdet Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb" *İLAM Araştırma Dergisi*, II/2 (1997), s. 41-85.

him Ata'nın oğlu da İsmail Ata'dır. İsmail Ata babası öldürüldüğünde on yaşında olduğu için zâhirî ve tasavvufî eğitimine Harezm, Buhara ve Semerkant'ta devam etmiş, sonra Hocend'deki Şeyh Maslahat Hocendî'den tasavvuf yolunda icâzet alarak kendi memleketi Kazıgurt'ta irşâda başlamıştır. Oğlu ve halifesi Hoca İshak, XIV. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli Türkçe eserinde İsmail Ata'nın ve diğer bazı sûfîlerin tasavvufî görüşlerine yer vermiştir[8]. Yeseviyye'nin bu kolunda adı geçen Süksük Ata'nın Taraz'da idârecilik de yapan Melikü'z-zühhâd lakaplı bir zata hilâfet verdiği, bu silsilenin sırasıyla Ebu'n-Nûr Süleyman Âşık b. Dâvûd, Cemâleddin Muhammed Kâşgarî ve İbrahim b. Ömer el-Alevî ez-Zebîdî yoluyla devam ederek önce Yemen'de sonra Kuzey Afrika'da başka tarikatlarla birleştiği ve zamanla Senûsiyye içinde eridiği anlaşılmaktadır[9].

Ahmed Yesevî'nin dördüncü ve en meşhur halifesi Hakîm Ata'dır (ö. 582/1186). Asıl adı Süleyman Bakırgânî olan bu zât tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra Yesi'den ayrılıp Harezm bölgesine gitmiş ve orada halkı irşâd ile meşgul olmuştur. Hocası Ahmed Yesevî gibi hikmet tarzında Türkçe şiirler söyleyen Hakîm Ata'nın bazı şiirleri *Bakırgan Kitabı* isimli mecmua içinde günümüze ulaşmıştır. *Âhir Zaman Kitabı*, *Hazret-i Meryem Kitabı* ve *Mi'râcnâme* gibi başka manzum eserleri de olan Hakîm Ata'nın hayatı ve menkıbeleri, yazarı belli olmayan Türkçe ve mensur *Hakîm Ata Kitabı*'nda toplanmıştır[10]. "Barça yahşı biz yaman, barça buğday biz saman" yani "herkes iyi biz kötüyüz, herkes buğday (gibi değerli), biz samanız" ve "Her gördüğünü Hızır bil, her geceyi Kadir bil" gibi sözleri meşhurdur.

Hakîm Ata'nın en önemli halifesi Zengî Ata'dır (ö. 656/1258). Taşkent'te yaşayan Zengî Ata'nın çobanlık yaparak geçimini sağladığı ve şeyhi Hakîm Ata'nın vefatından sonra dul kalan hanımı Anber Ana ile evlendiği nakledilir. Zengî Ata'nın meşhur dört halifesi Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata'dır. Mâverâünnehr'de ilim tahsiliyle meşgul olan bu dört genç tasavvuf yoluna yönelmeyi arzu edip Zengî Ata'nın yanına gelmiş ve bir süre eğitimden sonra hilâfet (icâzet) almışlardır. Bunlardan Seyyid Ata Harezm bölgesinde yaşamıştır. Zengî Ata'nın tavsiyesi ile iki halifesi Seyyid Ata ve Sadr Ata'nın Deşt-i Kıpçak'taki Sarayçık'a gittiği, orada bulunan Altınorda hükümdarı Özbek Han'ı İslâmiyet'e davet ettiği ve Sadr Ata'nın gösterdiği kerâmet neticesinde Özbek Han ile birlikte 70.000 kişinin Müslüman olduğu nakledilir[11].

---

8 Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, *Hadîkatü'l-ârifîn*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11838, vr. 1b-131a.

9 Muhammed b. Ali es-Senûsî, *es-Selsebîlü'l-ma'în fi't-tarâiki'l-erba'în*, Bingâzî 1968, s. 140-142.

10 Anonim, *Hakim Ata Kitabı* (hzr. Münevver Tekcan), İstanbul 2007.

11 Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania 1994, s. 567-573.



Sadr Ata'dan sonra sırasıyla Elemîn Baba (bazı kaynaklarda Eymen veya Almîn), Şeyh Ali Şeyh ve Mevdûd Şeyh halkı irşâda devam etmişlerdir. Mevdûd Şeyh'ten sonra Yeseviyye silsilesi iki kola ayrılmıştır: Bunlardan birisi Kemâl Şeyh Îkânî, diğeri Hâdim Şeyh ile devam eder. Kemâl Şeyh'ten sonra silsilenin bu kolu şöyledir: Şeyh Aliâbâdî (Seyyid Ahmed), Şemseddin Özgendî, Abdâl Şeyh (Şeyh Üveys), Şeyh Abdülvâsi' ve Şeyh Abdülmüheymin. Bu son zâtın XVI. yüzyılda Taşkent'te yaşadığı bilinmektedir. Bu silsiledeki Şemseddin Özgendî "Şems-i Âsî" mahlasıyla hikmet tarzında şiirler söylemiştir.

Hâdim Şeyh ile başlayan diğer Yesevî kolu da kendi içinde ikiye ayrılarak devam etmiştir: Birinci kol Hâdim Şeyh'in halifelerinden Şeyh Cemâleddin Kâşgarî Buhârî, Süleyman Gaznevî, Seyyid Mansûr Belhî (ö. 965/1557) ile devam ederek Osmanlı döneminde İstanbul'u ziyaret eden Nakşbendî ve Yesevî şeyhi Ahmed b. Mahmûd Hazînî'ye ulaşır. Hazînî'nin eserleri şunlardır: *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr*, *Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ebrâr*, *Huccetü'l-ebrâr*, *Teselliyu'l-kulûb*, *Câmi'u'l-mürşidîn* ve *Dîvân*.[12] Bu koldaki Cemâleddin Kâşgarî Buhârî'den sonra başka bir alt kol Şeyh Hudâydâd Buhârî Gazîregî (ö. 939/1532), Mevlânâ Velî Kûh-i Zerî, Kâsım Şeyh Azîzân Kermînegî (ö. 986/1578-79) ve Pîrim Şeyh yoluyla devam ederek Âlim Şeyh lakaplı Muhammed Âlim Sıddîkî'ye (ö. 1043/1633) ulaşır. Bu son zât, 1033'te (1624) tamamladığı *Lemehât min nefehâti'l-kuds* isimli Farsça eserinde Ahmed Yesevî'den başlayarak kendi dönemine kadar yaşamış olan birçok Yesevî şeyhi hakkında mühim bilgiler vermiştir[13]. Âlim Şeyh'in halifesi olan Mevlânâ Osman'a intisap ederek hilâfet almış olan Buharalı Mevlânâ Muhammedî İmlâ (ö. 1162/1749) Yesevîliğin yanı sıra Nakşbendiyye'den de icâzetli idi.

Âlim Şeyh'in halifelerinden Muhammed Şerîf Buhârî (ö. 1109/1697) Farsça olarak kaleme aldığı *Huccetü'z-zâkirîn li reddi'l-münkirîn* isimli eserinde hem cehrî zikrin meşrû olduğunu ispatlamak için deliller getirmiş, hem de önceki Yesevî şeyhleri hakkında bilgiler vermiştir[14]. Bu zât Yesevîliğin yanı sıra Nakşibendîlik'ten de icâzetli idi. Hikmet tarzında Türkçe şiirler yazan Kul Şerîf'in de bu zât olduğu tahmin edilmektedir. Kendisinden sonra silsile sırasıyla Fethullah Azîzân ve Lütfullah Azîzân ile devam edip Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî'ye (1216/1801) ulaşır. Tasavvufa dâir birçok eser kaleme alan Şeyh Hudâydâd'ın *Bustânü'l-muhibbîn* isimli Türkçe ve Arapça iki dilli eseri Yeseviyye tarikatının âdâbı hakkında mühim bilgiler içeren ve cehrî (yüksek sesli)

---

12 Cihan Okuyucu, "Hazînî ve Yeni Bulunan Eserleri", *Journal of Turkish Studies*, 28/1 (2004), s. 205-223; Nadirhan Hasan ve Seyfeddin Seyfullah, "Hazînî'nin Câmi el-mürşidîn Eseri Hakkında", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 12 (2004), s. 159-166.

13 Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemehât min nefehâti'l-kuds* (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmabad 1986.

14 Muhammed Şerîf Hüseynî, *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 1b-203b.

zikri savunan bir kaynaktır[15]. Onun halifesi Ömer Îşân Yesevîlikle birlikte Nakşbendîliğin Müceddidiyye koluna da bağlıydı. XIX. yüzyılın başlarına kadar izi sürülebilen ve zayıflamış ya da Nakşbendîliğin içinde erimeye başlamış olsa da silsilesi bilinen Yesevîlik, bu tarihten sonra yazılı kaynaklarda izlenemez olmuş, XIX. yüzyılın sonlarında Ruslar'ın Orta Asya'da hâkimiyet kurmasının ardından da gözden kaybolmuştur.

Yukarıda adı geçen Yesevî şeyhlerinin dışında, kaynaklarda hayatı ya da silsilesi hakkında yeterli bilgi bulunmayan başka Yeseviyye mensupları da vardır. Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Baba Maçin ve Yaşlıg Yunus Ata, İsmail Ata'nın müridi Otlug Yunus Ata, Bahâeddin Nakşbend'in kendileriyle görüştüğü Kusem Şeyh ve Halil Ata, Emîr Külâl'in oğlu ile görüşen Kök Ata, Türkistanlı Tonguz Şeyh, sadece Türkçe konuştuğu için Türkçü Ata diye anılan Taşkentli bir Yesevî şeyhi bunlardan bazılarıdır.

Bazı kaynaklarda Tatar ve Bulgar bölgelerinde yaşayan Biraş b. Abraş Sûfî, Ufa yakınlarında kabri olan Hüseyin Beg, Azerbaycan'ın Niyazabad şehrinde türbesi olan Avşar Baba ve Türkmenistan'da yaşamış olan Gözlü Ata gibi şahısların da Yesevî şeyhi ya da dervişi olduğu iddia edilmiştir.

2.a. Yesevîliğin Yayıldığı Coğrafya:

Orta Asya'da Nakşbendîliğin güçlenip yaygın hâle gelmesi, Yesevîliğin etkisini ve yaygınlığını azaltmaya başlamış, zamanla bazı Yesevî mensupları Nakşbendîliğe de bağlanmıştır. Etkinliği azalmakla birlikte XIX. yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürebilen Yesevîlik bu tarihten sonra gözden kaybolmuş ve tarihe karışmıştır. Hayatı ve silsilesi hakkında az çok bilgi bulunan ve Yeseviyye tarikatına mensup olduğu kesin olarak bilinen mutasavvıfların vefat ettiği yerler yani türbeleri dikkate alındığında, Yesevîliğin yayıldığı coğrafya da ortaya çıkmaktadır. Ahmed Yesevî'nin müridlerinden biri olan Sûfî Muhammed Dânişmend'in kabri Otrar'da (Otırar), diğer mürid ve halifesi Hakîm Ata'nın kabri Hârezm bölgesinde, bugünkü ifadesiyle Özbekistan'ın Karakalpakistan özerk bölgesindeki Kongrat şehri yakınlarındadır. Hakîm Ata'nın müridi Zengi Ata'nın kabri Taşkent'in Zengi Ata köyündedir. Zengi Ata'nın müridlerinden Sadr Ata Taşkent'in Orta Saray köyünde, Bedr Ata Taşkent'in Kuyik köyünde, diğer müridlerinden Seyyid Ata Hârezm bölgesinde, Uzun (Usulluk) Hasan Ata da Semerkant yakınlarındaki Kunduzek'te medfundur[16].

Seyyid Ata'nın oğlu ve halifesi Seyyid Abdullah Zerbahş Hârezm'den Buhara'ya gelmiş, orada halkı irşâd etmiş ve Buhara yakınlarındaki Köhne Pey-

[15] Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî, *Bustânü'l-muhibbîn* (nşr. B. M. Babacanov- M. T. Kadırova), Türkistan 2006.

[16] Muhammed Âlim Sıddîkî, age, s. 144-145; Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyıh*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 104a-106b.



kend'de vefat etmiştir[17]. İsmail Ata'nın oğlu İshak Ata'nın kabri Kazakistan'ın güneyindeki Kazıgurt şehri yakınlarında bulunan Turbat'ta (Türbet), Süzük Ata ve Otlug Yunus Ata'nın kabri Çimkent'in Sayram ilçesinde[18], Elemîn (Eymen) Baba, Şeyh Ali Şeyh ve Mevdûd Şeyh'in kabirleri Semerkant'ın Akdarya ilçesindeki Kümüşkent'te, Cemâleddin Azîzân'ın kabri Herat'ta, Şeyh Hudâydâd'ın kabri Semerkant'ın Câmbây ilçesinin Gazîre köyünde, Kâsım Şeyh Kermînegî'nin kabri Buhara'nın kuzeyindeki Nevâî ilinin Karmana (Kermîne) ilçesindedir[19].

Lemehât müellifi Muhammed Âlim Sıddîkî (Âlim Şeyh Azîzân) Semerkant'ın Pâyarık ilçesinin Çelak korganı (kalesi) yakınlarında (eski adı Aliâbâd), *Huccetü'z-zâkirîn* müellifi Muhammed Şerîf Buhârî de Buhara'da medfûndur. Osmanlı döneminde Anadolu'ya da gelen Ahmed b. Mahmûd Hazînî Hisârlı yani bugünkü Tacikistan'ın Duşanbe bölgesindendir. Kabri bilinmemektedir.

Bu bilgiler ışığında Yesevîliğin önce Mâverâünnehr'in kuzeyindeki Yesi civarında doğduğu, kısa bir süre içinde Otrar, Sayram, Kazıgurt, Taşkent, Hârezm, Semerkant ve Buhara bölgesine yayıldığı, zamanla Herat ve Hisâr'a da ulaştığı anlaşılmaktadır. Bugünkü haritalar ile söylemek gerekirse, Kazakistan'ın güneyinde doğan Yesevîlik daha ziyade güneye doğru yayılmış ve özellikle Özbekistan şehirlerinde, kısmen de Tacikistan ve Afganistan'da yayılmıştır. Yesevîliğin Başkurtistan, Bengladeş, Anadolu ve Balkanlar'a kadar uzandığına dâir iddialar var ise de, bunlar güvenilir kaynaklar ve silsilenâmelerle desteklenemediği için ihtiyatla karşılanmalıdır. XIX. yüzyılın sonlarında Orta Asya'nın Fergana vâdisinde ve Kırgız bölgelerinde görülen Laçiler ile Saçlı Îşânlar'ın da Yesevîlikle bağlantısı ispat edilememiştir. Bunlar Orta Asya Kalenderîlerinin son kalıntıları olmalıdır.

2.b. Yesevîler'in Sosyal İlişkileri:

Yesevîler Orta Asya'nın diğer tarikatlarıyla bazen dostâne ilişkiler içinde olmuş, bazen de karşılıklı rekâbet ve muhalefete girişmişlerdir. Orta Asya'da yaygın ve etkin olan Nakşbendîler'den bazıları Yeseviyye mensuplarını cehrî zikir, şeyhliğin babadan oğula geçmesi, tekke ve merâsimlere fazla önem vermeleri gibi konularda eleştirmişlerdir. Yesevîler de cehrî zikrin câiz olduğunu ispatlamak maksadıyla birçok eser kaleme almışlardır. Ancak Nakşbendiyye'nin Kâsâniyye kolunda cehrî zikir, semâ ve halvet gibi uygulamalara sempati ile bakıldığı için bu kola mensup olanlar Yesevîlerle genelde iyi ilişki içinde olmuşlardır. XVI. yüzyıldan itibaren bazı Yeseviyye mensuplarının kendi tarikatlarının yanı sıra Nakşbendîliğe de intisap etmeye başladıkları görülür. Yesevî şeyhi

---

17 Nâsıruddin Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, Buhara 1328/1910, s. 88.

18 Mirahmed Mirhaldaroğlı, *Sayramlık Allâme Fuzalâ Buzurglar*, Çimkent 1994, s. 36-41.

19 Muhammed Şerîf Buhârî, age, vr. 106b, 108a-b, 109b, 129a, 135b.

Hazînî (ö. 1002/1593-94'ten sonra), Nakşbendiyye'nin Kâsâniyye kolundan Hâce Sa'd Cûybârî'nin halifesi Molla Emîn'den Nakşbendî icâzeti almıştır. XVII. yüzyılın başlarında yaşayan Yesevî şeyhi Tokum Şeyh Hîvekî 400 müridi ile birlikte bir Nakşbendî şeyhine intisap etmiştir. Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Cemâleddin Hâce Dîvâne Seyyid Atâî (ö. 1016/1607-8) de Yesevîlikle birlikte Nakşbendiyye, Kübreviyye ve Aşkıyye tarikatlarına bağlı idi. Onun menkıbelerini Rıdvân lakaplı oğlu Muhammed Kâsım *Menâkıbu'l-ahyâr* veya *Makâmât-ı Seyyid Atâî* adıyla bilinen Farsça eserinde toplamıştır[20].

Devlet yöneticileriyle münâsebetler konusunda Yesevîler Mâverâünnehir'de her zaman Nakşbendîler'in gerisinde kalmışlardır. Şeybânîler'in ilk döneminde bu durum Yesevîler lehine değişecek gibi olmuşsa da, Şeybânî Han'ın önceleri intisap ettiği Yesevî şeyhi Cemâleddin Kâşgarî Buhârî'yi Buhara'dan Herat'a sürgün etmesi neticesinde durum yine Nakşbendîler'in lehine değişmiştir. XVIII. yüzyılda bazı Mangıt hanlarının Nakşbendîliğin Mücedidiyye koluna bağlı olması ve cehrî zikri yasaklamaları, zaten gücünü yitirmiş olan Yesevîler'i daha da sönük hâle getirmiştir.

2.c. Yesevîlik'te Tasavvufî Eğitim:

İntisap: İntisap, tasavvuf yoluna girmek ve bağlanmak demektir. Yesevîlik'te tasavvufî eğitim intisapla başlar. Hoca İshâk b. İsmail Ata'nın XIV. yüzyılda Çağatay Türkçesiyle yazdığı *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli eserinde anlatıldığına göre, Yesevîlik'te intisap merâsimi şöyle yapılırdı: Şeyh, mürid olmak niyetiyle gelen kişinin elini tutar, tevbe etmesini ve Allah'a yönelmesini tavsiye ederek şu tevbe virdini üç kez okurdu: "Estağfirullâhe'llezî lâ ilâhe illâ Hû el-Hayye'l-Kayyûm ve es'elühü't-tevbe". Sonra eline bir makas alır ve: "Yâ eyyühe'llezîne âmenû tûbû ilallâhi tevbeten nasûhâ" (et-Tahrîm, 66/8) âyetini okuyup müridin saçından, önce sağ, sonra sol, sonra da orta taraftan iki üçer adet kıl keserdi. Bu saç kesme olayı, sembolik olarak müridin dünya ve dünyevi şeylerin sevgisini kalbinden kesip atması ve mâneviyata yönelmesi gerektiğini ifade ederdi. Bunun peşinden şeyh, mürîde nâfile namaz kılmayı, sürekli zikretmeyi, şeyhinden izinsiz iş yapmamayı tavsiye ederdi[21].

Zikir: Yesevîlik'te toplu ve sesli olarak icrâ edilen zikre, zikr-i erre adı verilirdi. Zikr-i erre, Farsçada testere zikri demektir. Zikrin ilerleyen aşamalarında kelimeler kaybolup sadece boğazdan testere sesini andıran bir hırıltı çıktığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında yaşadığı anlaşılan Yesevî şeyhi İsmâil Ata'nın zikir konusunda şöyle dediği nakledilir: "Demirci demiri ateşte ısıtıp çekiçle dövdüğü gibi, mürîd de kalbini Hû

20 India Office, MS, Pers. 644; Rampur, MS, Pers. Tezkire, 2378.

21 Hoca İshâk, age, vr. 91b.



zikrinin çekici ile dövüp temizlemelidir"[22]. İsmâil Ata bir mürîdine zikir telkîn ettikten sonra şöyle derdi: "Ey derviş! Tarikat kardeşi olduk. Benden bir nasîhat kabul et: Bu dünyâyı yeşil bir kubbe olarak düşün, farz et ki âlemde sadece sen varsın, bir de Hak Teâlâ var. O kadar zikret ki, tevhîdin galebesi ile sadece Hak Teâlâ kalsın, sen aradan çık!"[23]. Hoca İshak b. İsmail Ata, her şeyhin ve mürşidin zikir için Allah'ın isimlerinden birini tercih ettiğini, Hoca Ahmed Yesevî'nin "Allah" ve "Hû" şeklinde iki ismi mürîdlere telkîn ettiğini, İsmâil Ata'nın ise "Hû" zikrini tercih ettiğini söyler[24].

Müellifi bilinmeyen ve *Risâle-i Zikr-i Hazret-i Sultânü'l-ârifîn* ismiyle anılan Çağatay Türkçesi'yle yazılmış bir eserde ise Yesevîler'in zikrinin altı türünden bahsedilir: 1. İsm-i zât zikri: "Allah" diye zikretmektir. Bu zikir, "Allah Hû, Allah Hû, Yâ Hû, Allah Hû" şeklinde de icrâ edilir. 2. İsm-i sıfat zikri: "Hay âh, Hay âh" diye zikretmektir. Bu zikir öğle namazından sonra ayakta (kıyâmî) icrâ edilir, "Hay" ve "âh" derken beş parmak yumulur. 3. Dûsere zikri: "Hay, âh, Allah, Hay, Hû" ve "Hay, Hayyen, Hû Allah; Hay, Hayyen, Hû Allah" diye zikretmektir. 4. Zikr-i Hû: "Hû, Hû, Hû Allah; Hû, Hû, Hû Allah" diye zikretmektir. 5. Zikr-i çaykun: Zikir vaktinde ritim, âhenk ve mûsikînin bir arada ve uyum içinde devam etmesi için zâkirin elinde çıngırak gibi bir âleti hareket ettirmesi, çak çak diye ses çıkarmasıdır. "Hû (çak), Hû (çak)" diyerek zikredilir. 6. Çehâr darb: "Hay, âh âh âh, Hay, Hû; Hay, âh âh, âh, Hay, Hû" diye zikretmektir. Bu altı zikir usûlüne ek olarak bir de "zikr-i kebûter" (güvercin zikri) vardır ki "Hû, Hû" diye icrâ edilir[25].

Halvet: Dervişlerin ibâdet ve tefekkür için bir süre yalnız kalmalarına halvet denir. Yesevîlik'te tasavvufî eğitimin önemli unsurlarından biri de halvettir. Yeseviyye tarikatında halvetin geleneksel bir âdâb ve merâsimi vardır. Hazînî'nin *Cevâhiru'l-ebrâr*'da verdiği bilgiye göre, genel teâmülden farklı olarak Yeseviyye'de halvet gurup hâlinde yapılır. Halvete girecek olan mürîdler, mürşidin muvâfakatıyla birgün önceden oruç tutmaya başlarlar. Halvetten bir gün önce sabah namazından sonra mürîdler zikir ve tekbîrlerini çoğaltırlar. Aynı gün ikindi namazından sonra halvethânenin kapı, baca, tüm delikleri kapatılır ve mürîdler güneş batıncaya dek tevbe ve zikirle meşgûl olurlar. Akşam namazından sonra iftar için sıcak su getirilir, müridler bununla orucunu açar ve bundan sonra su verilmez. Ardından kara darıdan halvet çorbası verilir. Tüm halvet ehli bu çorbayı içtikten sonra harâreti teskîn için küçük bir karpuz ya da ayran verilebilir. Yemekten sonra Kur'ân-ı Kerîm'den bir sûre, ya da birkaç âyet okunur. Ayakta saf tutup üç kere tekbîr getirilir, sonra oturulup gece yarısına kadar

---

22 Hoca İshâk, age, vr. 52a.

23 Ali b. Hüseyin Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât* (thk. Ali Asgar Mu'înîyân), Tahran 2536/1977, I, 27;

24 Hoca İshâk, age, vr. 53a-b.

25 Bakhtiyar Babadjanov, "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tarîqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Dhikr-i Sultân al-'Ârifîn", *Journal of the History of Sufism*, 3 (2001), s. 223-228.

zikrullâh ile meşgûl olunur. Bu esnâda "hikmet" adı verilen ilâhîler okunur. Ardından başlar traş edilir ve halvethânenin dört yönüne doğru tekbîr getirilir. Bundan sonra zikirle meşgûl olunur. Kandil sönünce birkaç saat istirâhat edilir ve görülen rüyâlar şeyhe tâbîr ettirilir.

Halvet, gece gündüz bu şekilde kırk gün devam eder. Kırk günün sonunda mutfak görevlileri diğerlerinden daha önce halvethâneden çıkar ve kurban keserler. Bu kurbanların kanlarını ve kemiklerini gömerek saklamak âdettir. Kesilen kurbanların boğazları kebap yapılarak soğuk su veya ayranla halvet ehline verilir. O gece sûfîler evlerinde istirâhat eder ve ertesi gün sabah namazında duâ ve zikirlerle halvetin tam olarak bittiği îlân edilmiş olur[26].

Sohbet: Bazı Yesevî şeyhleri tasavvufî ve ahlâkî sohbetin önemini vurgulamak gâyesiyle: "Namazın kazâsı olur ama sohbetin kazâsı olmaz" demişlerdir[27]. Gâfil insanların, hattâ bu gâfil insanlara âit eşyâların bile sûfîlerin manevi huzur hâlini bozacağına inanılırdı. Menkıbeye göre, Hoca Ahmed Yesevî, sohbetinde beklenen feyz ve huzur hâli meydana gelmeyince müridlerine tekkeyi araştırmalarını söylemiş, gâfil bir kişinin bastonunun tekkede unuttuğu görülmüş, bu baston dışarı çıkarılınca feyizli bir sohbet yapılabilmiştir[28].

Hilâfet: Tasavvufî eğitimini tamamlayan derviş, halkı irşâd etme yetkisi yani hilâfet (icâzet) alır ve halife olurdu. Yesevîlik'te icâzet ve hilâfetin sembolü olarak bu kişiye şeyh tarafından bir asâ hediye edilirdi. Çobanın koyunları asâ ile güttüğü ve kurtlardan koruduğu gibi, halife olan kişinin de manevi terbiyesiyle meşgul olduğu kişileri eğitmesi ve nefsin tuzaklarından koruması beklenirdi. Tasavvufî eğitim mertebelerini tamamlamayan müride hilâfet verilmesi uygun görülmezdi. Bu makamları aştıktan sonra da içinde kibir duygusunun kalıp kalmadığını anlamak için bazen boynuna bir sepet asılır ve bir süre dilencilik yapması istenirdi. Hilâfet asâsı alan kişinin yüksek ahlâka sahip olması ve Yesevîliğin pîri Hoca Ahmed Yesevî'yi duâdan unutmaması gerekirdi[29].

Hizmet: Hoca İshâk b. İsmail Ata'nın kaleme aldığı *Hadîkatü'l-ârifîn*'in üçüncü bölümü şeyh ve şeyhlik hakkındadır. Bu bölümde "şeyhlik, halkı Hakk'a davet etmektir", "bütün insanlara şefkatli olmaktır" gibi ifâdeler yer alır. İsmail Ata'ya sormuşlar: Halkı Hak Teâlâ'ya ulaştıran kaç tane yol vardır? Şöyle

---

26 Ahmed b. Mahmûd Hazînî, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 3893, vr. 26b-28b.

27 Muhammed Kâdî Semerkantî, *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 2830, vr. 66a.

28 Mîr Abdülevvel Nîşâbûrî, *Melfûzât-ı Ahrâr*, Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002 içinde, s. 149.

29 Hazînî, age, vr. 21b-24a.



cevap vermiş: "Varlıktaki bütün zerreler sayısınca yol vardır. Ama bir müslümanı rahatlatmak ve ona faydalı olmaktan daha yakın ve daha iyi bir yol yoktur"[30].

Dinî Kurallara Riâyet: Ahmed Yesevî'nin müridi Sûfî Muhammed Dânişmend'in *Mir'âtü'l-kulûb* isimli eserinde Yesevî'den naklettiği "âhir zamanda sahte şeyhlerin ortaya çıkacağı ve bunların Ehl-i Sünnet'i sevmeyeceği" şeklindeki rivâyetler ile[31], Hoca İshâk'ın *Hadîkatü'l-ârifîn*'inde İmâm Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye atıf yapılması ve Yesevî kaynaklarında cehrî zikri müdafaa için sürekli Hanefî fıkıh kitaplarına referans yapılmış olması, Yeseviyye mensuplarının diğer Orta Asya Türkleri gibi Sünni-Mâtürîdî ve Hanefî olduğunu göstermektedir. Ayrıca meşhur Yesevî dervişi Hazînî *Cevâhiru'l-ebrâr*'da Hoca Ahmed Yesevî'nin Hanefî mezhebinde olduğunu açıkça kaydetmiştir[32].

Hoca Ahmed Yesevî'nin dinî kurallara uymakla ilgili *Dîvân-ı Hikmet*'teki dizelerinden bazıları şunlardır:

Her kim kılsa tarikatnı da'vâsını,
Evvel kadem şerîatga koymak kerek.
Şerîatnıng işlerini edâ kılıp
Andın songra bu da'vânı kılmak kerek.[33]

Yani: Tarikat yolunda olduğunu iddia eden kişinin önce şerîat yoluna girmesi, dînî kurallara uyup ondan sonra sûfîlik iddiâsında bulunması gerekir.

Cemâatge barmayin terk-i namâz kılganlar,
Şeytân birle bir yerde derk-i esfelde kördüm.[34]

Yani: Mescide gitmeyen ve namazı terk eden kişileri, Şeytan ile aynı yerde Cehennem çukurunda gördüm[35].

3. Hâcegân ve Nakşbendiyye:

Yûsuf Hemedânî'nin mürid ve halifelerinden biri olan Ahmed Yesevî ile Yeseviyye tarikatı devam ederken, Hemedânî'nin diğer müridi Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ile de Hâcegân tarikatı devam etmiştir. Abdülhâlik Gucdüvânî Buhara yakınlarındaki Gucdüvan (bugünkü telaffuzu Gicduvan) kasabasında yaşa-

30 Hoca İshâk, age, vr. 31b-32a.

31 Sûfî Muhammed Dânişmend, age, vr. 175a.

32 Hazînî, age, vr. 25b.

33 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (nşr. R. İsmâîlzâde, K. Kârî, G. Kambarbekova), Tahran 2000, s. 155.

34 Ahmed Yesevî, age, s. 175.

35 Ahmed Yesevî ve Yesevîlik hakkında ayrıca bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981; Devin DeWeese, "Yasaviya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 2003, fasikül: 4, s. 35-38

yıp o bölgede tarikatını yaymıştır. Gucdüvânî ve takipçilerinin "Hâce" lakabına nisbetle "Hâcegân" (hocalar, efendiler) adıyla anılan bu tarikat, medreseleri ve âlimleriyle meşhur olan Buhara bölgesinde, yüksek sesle icrâ edilen (cehrî) zikri bid'at sayan ulemâya muhâlif bir konumda durmamak için olsa gerek, sessiz (hafî) zikre yönelmiş ve bunu tarikatın esası yapmıştır. Diğer tarikatların aksine Hâcegân tarikatında silsilenin Hz. Ali'den değil, Hz. Ebû Bekir'den geldiğinin kabul edilmesi de, Ebû Bekir'i sahâbenin en üstünü olarak kabul eden Ehl-i Sünnet anlayışının o dönemde Orta Asya ve özellikle Buhara civarında güçlü bir şekilde temsil edilmesiyle izah edilebilir. Hâcegân tarikatının karakterini belirleyen bu özellikler, takriben iki asır sonra bu silsileden gelen Bahâeddin Nakşbend'e (ö. 791/1389) miras bırakılmış ve Nakşbendiyye tarikatının temel özelliklerinden olmuştur.

Hicrî 575 (1179) veya 615 (1218) senesinde vefat ettiği kabul edilen Abdülhâlik Gucdüvânî'nin tavsiyelerini ihtivâ eden *Vasâyâ* isimli Farsça eserindeki şu cümleler, tarikatın karakterini anlama konusunda önemli ipuçları vermektedir: "Oğlum, sana vasiyetim şudur ki, bütün hâllerinde ilim, edeb ve takvâ üzere olasın. Selef-i sâlihînin eserlerini oku, izlerinden yürü. Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat çizgisinden ayrılma. Fıkıh ve hadis öğren, câhil sûfîlerden uzak dur… Şöhretten uzak dur, çünkü şöhret âfettir. Dergâh kurma ve dergâhlarda oturma. Semâ ve mûsikîye kapılma, çünkü onun fazlası kalbi öldürür… Dışını süslemeye çok önem verme, çünkü dışa fazla özen göstermek, için haraplığındandır. Dünya ve dünyacılara meyletme. Dâimâ elbisen sâde, yoldaşın derviş, sermâyen fıkıh kitapları, evin mescid, dostun Allah Teâlâ olsun!"[36]

Abdülâlik Gucdüvânî'den sonra Hâcegân tarikatı Buhara civarında Ârif Rîvgerî, Mahmûd Encîrfağnevî, Ali Râmîtenî, Muhammed Baba Semâsî ve Emîr Külâl ile devam etmiştir. Emîr Külâl'e intisap ederek tasavvufî eğitimini tamamlayan Bahâeddin Nakşbend, son zamanlarda Abdülhâlik Gucdüvânî'nin prensiplerinden uzaklaşmaya başlayıp cehrî (sesli) zikir, halvet ve semâ gibi uygulamaları benimseyen Hâcegân yolunu tekrar Gucdüvânî'nin prensiplerine çevirmek sûretiyle tarikatın unutulmaya yüz tutan prensiplerini ihyâ etmiş ve bu tasavvufî içtihadı sebebiyle zamanla tarikatın kurucusu olarak telakkî edilmiştir.

Gençliğinde babasının mesleği olan nakışçılıkla meşgul olduğu için "Nakşbend"[37] lakabını aldığı anlaşılan Hâce Bahâeddin Nakşbend mürîdlerine dînî kâidelere uymayı, takvâyı, ruhsatla değil azîmetle amel etmeyi ısrarla tavsiye eder ve velîlik derecelerine bu şekilde ulaşılabileceğini söylerdi. Tarikatını, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâbının sözlerine tâbi olmak diye özetlemekteydi.

---

[36] Abdülhâlik Gucdüvânî, *Vasâyâ*, İstanbul, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3229, vr. 10b-16a.

[37] Kumaş veya halılara nakış işleyen, nakışçı anlamına gelen "Nakşbend" kelimesi, telaffuzunun zorluğu sebebiyle Türkiye'de bir "i" harfi ilâvesiyle "Nakşibend" şeklinde söylenmekte, buna bağlı olarak tarikatın ismi de "Nakşibendiyye" olarak anılmaktadır.



İlme ve âlimlere karşı son derece saygılı idi. Bu yüzden birçok âlim kendisine intisap etmişti. İyi bir hadis eğitimi gördüğü için sohbetlerinde bazen hadisleri izah eder, tasavvufî şerhler yapardı. Arapça, Türkçe ve Farsçaya vâkıftı.

Mürîdlerine riyâzatı (aşırı perhizi) emretmez, az yemenin ve çok ibâdetin öneminden pek bahsetmezdi. Hatta çok riyâzat yapan bir mürîdine bol ve güzel bir yemek yeyip sabah namazına kadar rahatça uyumasını emrettiği bilinmektedir. Nâfile oruç tutan mürîdi Ya'kûb Çerhî'ye de orucunu bozup yemesini tavsiye etmiş ve: "Nefsin arzularına hâkim olma konusunda yemek, oruç tutmaktan daha iyidir, biz bunu tecrübe ettik" demişti[38]. Çünkü o, riyâzat ve perhiz sonucu oluşan hallere îtimâd etmiyordu[39].

El emeği ile çalışıp kazanmaya çok önem verir, arpa, burçak ve kayısı yetiştirerek zirâatla geçimini temin ederdi[40]. Onun prensibi dünyevi işlerde çalışıp kazanmak ve kimseye yük olmamak, ancak çalışırken Hak Teâlâ'dan da gâfil olmamaktı. Hâce Bahâeddîn melâmet neş'esine sahip olduğu için muayyen bir kıyafete önem vermezdi. Belli bir kisvesi olmadığı gibi mürîdlerine de belli bir tarzda giyinmeyi emretmezdi. Sadece keçeden bir takkesinin olduğu ve bunu da bir fakire verdiği bilinmektedir. Kerâmet konusunda şöyle dediği nakledilmektedir: "Bir kimse bir bahçeye girse ve her ağaç ile yaprağın ey Allah'ın velîsi diye seslendiğini duysa, zahir ve bâtını o sese hiç iltifat etmemeli, aksine kulluktaki çabası artmalıdır"[41].

Hâce Bahâeddîn'in şu sözleri, mürîdlerinin tasavvufî eğitiminde izlediği yolu göstermesi açısından dikkat çekicidir: "Biz mürîdi dilersek cezbe, dilersek sülûk yoluyla terbiye ederiz. Bu bizim elimizdedir. Sohbetimize gelenlerden bazılarının gönlünde muhabbet tohumu vardır. Ama dünyevi alâkalar yüzünden gelişip büyüyememiştir. Bizim vazifemiz o alâkaları temizlemektir. Bazılarının ise gönlünde muhabbet tohumu yoktur. Burada bizim vazifemiz tohum oluşturmaktır"[42].

3 Rabîulevvel 791 (1 Mart 1389) tarihinde vefat eden Bahâeddin Nakşbend, (bugün Özbekistan'da bir şehir olan) Buhara'nın Kasr-ı Ârifân köyüne defnedilmiştir. Geride yazılı bir eser bırakmamış ise de, Muhammed Pârsâ ve Alâeddin Attâr gibi iki önemli halife bırakmıştır. Bunlardan Muhammed Pârsâ daha ziyade eser telifi ve medrese usûlü talebe yetiştirmekle meşgul olmuş, tarikat yolunu ise Alâeddin Attâr devam ettirmiştir. Alâeddin Attâr'ın (ö. 802/1400) da yazılı bir eser bırakmadığı, ancak Bahâeddin Nakşbend'in menkıbelerinin der-

---

38 Ya'kûb Çerhî, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*, Bombay 1326/1908, s. 154.

39 Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, *Makâmât-ı Hazret-i Hâce-i Nakşbend*, Buhara 1328/1910, 28.

40 Muhammed Bâkır, *Makâmât*, s. 37, 112, 138; Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, I, 135.

41 Muhammed Bâkır, *age*, s. 57.

42 Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd el-Buhârî, *er-Risâletü'l-Bahâiyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 63b; Muhammed Bâkır, *age*, s. 59.

lenip yazılmasını teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Attâr'ın kabri, bugün Özbekistan'ın Denov diye anılan şehrindedir.

Alâeddin Attâr'ın iki önemli halifesi vardı: Nizâmeddin Hâmûş ve Ya'kûb Çerhî. Nizâmeddin Hâmûş, Sa'deddin Kâşgarî'ye, o da Alâeddin Âbîzî ve Abdurrahman Câmî'ye icâzet vermiştir. Abdurrahman Câmî birçok dînî, tasavvufî ve edebî eser kaleme almış meşhur bir âlimdir. En tanınmış eserlerinden biri, sûfîlerin söz ve menkıbelerine dâir Farsça bir eser olan *Nefahâtü'l-üns*'tür. Oğlu Ziyâeddîn Yûsuf adına 897 (1492) senesinde yazdığı *el-Fevâidü'z-Zıyâiyye* adlı *el-Kâfiye* şerhi, medreselerde *Molla Câmî* adıyla Arap gramerinin en önemli eserlerinden biri olarak asırlarca okutulmuştur. Çağatay edebiyatının ünlü sîmâsı Ali Şîr Nevâî de bir şiirinde Abdurrahman Câmî'ye mürid olduğunu ifade etmiştir. Ali Şîr Nevâî yazdığı eserlerle Çağatay Türkçesi ve edebiyatının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Abdurrahman Câmî'nin şeyhi Sa'deddin Kâşgarî ile Herat'a taşınmış olan bu Nakşbendî kolu, Safevîler'in Herat'ı işgali neticesinde başka bölgelere dağılmak zorunda kalmış ve zamanla tarihe karışmıştır.

Alâeddin Attâr'ın diğer halifesi olan Ya'kûb Çerhî hem âlim, hem de sûfî idi. Fâtiha ile Kur'ân'ın son iki cüzü üzerine yazdığı ve *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî* adıyla anılan Farsça eseri birçok defa neşredilmiştir. *Risâle-i Ünsiyye* ve *Risâle-i Abdâliyye* gibi Farsça eserleri de olan Ya'kûb Çerhî'nin tasavvuf anlayışında ricâl-i gayb konusunun da önemli bir yeri vardı. Kabri bugün Tacikistan'ın başkenti Duşanbe yakınlarında olan Ya'kûb Çerhî'nin (ö. 851/1447) en önemli halifesi Ubeydullah Ahrâr'dır.

Ubeydullah Ahrâr, Nakşbendiyye tarikatının yayılmasında önemli katkıları olan bir zâttır[43]. Taşkent'te doğup Semerkant'ta vefat eden Ubeydullah Ahrâr Timurlular hânedânından bazı idârecilerle iyi ilişkiler kurmuş, *Risâle-i Vâlidiyye*, *Fıkarât* ve *Şerh-i Havrâiyye* gibi bazı Farsça eserler kaleme almış, ayrıca birçok mürid yetiştirmiştir. Gençliğinde Semerkant'ta bazı hastalara bakıcılık yapmış, onlardaki bulaşıcı hastalık kendisine geçmesine rağmen hizmetten geri durmamıştı. Herat'a geldiği zaman halka hizmet etme düşüncesiyle bazı günler hamamda ücretsiz olarak insanları keseleyen Ahrâr, insanların sevgisini kazanıp gönüllerini hoş etmenin, nafile ibâdetlerden, zikir ve murâkabeden daha üstün olduğunu düşünmekteydi[44]. Hiç parasının olmadığı günlerde kendisinden yiyecek isteyen bir dilenciyi boş çevirmemek için sarığını lokantacıya uzatıp: "Al bunu, bulaşık bezi yaparsın, şu fakire yiyecek ver", diyebilmişti[45]. Hayatının sonraki safhalarında ekonomik yönden rahatlayan Ahrâr, halk yararına birçok

[43] Hayatı hakkında bk. Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002.

[44] Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifîn*, vr. 37b; Safî, *Reşahât*, II, 407-8.

[45] Safî, *Reşahât*, II, 399-400.



vakıf eseri yapmış, ayrıca halkın vergi yükünü hafifletmek için kendisi gerekenden fazla vergi vererek cömert ve yardımsever bir insan olduğunu göstermişti.

Padişahlarla temasa geçmesinin sebebini, "halkı onların zulmünden korumak" diye açıklayan Ahrâr, birçok defa savaşın eşiğine gelen mîrzâları (beyleri) barıştırarak halkı önemli fâcialardan korumuştu.

Ahrâr, vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş bir sûfî idi. *Fıkarât* adlı eserini de bu neş'e ile kaleme almıştı. Bu eserin bir yerinde şöyle diyordu: "Sâlik, kelime-i tevhîd zikrine devam edip tasavvuf yolunda ilerledikçe, önce *Lâ ma'bûde illellâh*: Allah'tan başka ibâdet edilecek (ilah) yoktur, sonra *Lâ maksûde illallâh*: Allah'tan başka yönelinecek ve arzu edilecek bir şey yoktur, daha sonra da *Lâ mevcûde illallâh*: Allah'tan başka varlık yoktur, duygu ve düşüncesine ulaşır"[46]. Bununla birlikte Hâce Ahrâr'ın şöyle dediği de nekledilir: "Ene'l-Hak demek kolay, eneyi (nefsi) kırmak ve ondan uzaklaşmak zordur"[47].

Ubeydullah Ahrâr'ın Timurlular'dan Sultan Ebû Sa'îd ve oğlu Sultan Ahmed Mîrzâ ile olan dostluğu, Ahrâr'ın neslinden gelen şahısların, siyâsî rakip olan Özbekler'den (Şeybânîler'den) ziyâde Timurlular'ın devamı mâhiyetinde olan Bâbürlüler'e yakınlık göstermelerine sebep olmuş, bu sebeple Hoca Ahrâr'ın neslinden birçok kişi Bâbürlüler'in ülkesi olan Hindistan'a göç edip Ahrâriyye kolunu o bölgede yaymışlardır. Ancak Ahrâr'ın büyük oğlu Hâcekâ lakablı Muhammed Abdullah'ın oğulları ve halifeleri ile devam eden bu kol fazla etkin olamamış ve zamanla tarihe karışmıştır.

Ubeydullah Ahrâr'ın Orta Asya'da iki önemli halifesi vardı: Muhammed Kâdî Semerkantî ve Muhammed Zâhid Vahşıvârî. Muhammed Kâdî Semerkantî (ö. 921/1515) şeyhi Ubeydullah Ahrâr'dan dinlediklerini *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn* isimli Farsça eserinde derlemiştir. Bu eser, Hoca Ahrâr'ın dâmâdı Mîr Abdülevvel'in aynı konudaki *Mesmûât* isimli eseri ile, Fahreddin Ali b. Hüseyin Safî'nin (ö. 939/1532) *Reşehât-ı Aynü'l-hayât* isimli eseri için önemli bir kaynak olmuştur.

Muhammed Kâdî'nın en önemli halifesi Mahdûm-i A'zam lakaplı Ahmed Kâsânî'dir (ö. 949/1542). Çok sayıda Farsça tasavvufî eser yazan ve hayatı hakkında birçok menâkıbnâme kaleme alınan Ahmed Kâsânî Semerkant'ın Dehbîd köyünde vefat etmiş[48] ve kendisinden sonra Nakşbendiyye'nin Kâsâniyye veya Dehbîdiyye diye anılan kolu Orta Asya ve Doğu Türkistan'da hızla yayılmıştır.

---

46 Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2143, vr. 154a-b.

47 Raûf Ahmed Müceddidî, *Dürrü'l-ma'ârif*, İstanbul 1997, s. 66.

48 Necdet Tosun, "Kâsânî, Ahmed", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 531-532.

3.a. Nakşbendiyye-Kâsâniyye (Dehbîdiyye):

Mahdûm-i A'zam diye bilinen Hâcegî Ahmed Kâsânî'nin faaliyetleri ile özellikle Fergana, Semerkant ve Buhara'da temelleri atılan tarikat, Kâsânî'nin vefâtından sonra halîfeleri yoluyla gerek Orta Asya'da, gerekse Doğu Türkistan, Kuzey Hindistan, Belh, Şam, ve İstanbul'da yayılma imkânı bulmuştur. XVI. asırda Kâsâniyye'nin yükselişi ve şehirlerdeki etkinliği, Orta Asya'da Kübreviyye ile Yeseviyye'nin zayıflamasına yol açmış, hattâ bu yükseliş, diğer bazı Nakşbendî kollarını da etkilemiş ve ancak küçük kasabalarda tutunabilme imkânı vermiştir.

Ahmed Kâsânî'den sonra tarikat genel olarak Kâsâniyye ya da Dehbîdiyye adıyla anılmış ve farklı alt kollarla yayılmaya devam etmiştir. Bu alt kolları, İshâkıyye, Âfâkıyye, Cûybâriyye ve diğer Kâsânîler diye gruplandırmak mümkündür.

İshâkıyye (Karadağlık Hâceleri): Ahmed Kâsânî'nin halîfelerinden Mevlânâ Lütfullah Çûstî (ö: 979/1571-2) ile başlayan alt koldur. Mevlânâ Lütfullah, Fergana Vâdisi'ndeki Ahsîket'in Çûst köyünde doğmuş, Semerkant'ta tahsil görürken Ubeydullah Ahrâr'ın halîfelerinden Muhammed Kâdî'ye (ö. 921/1515) intisab etmiş, onun vefatından sonra da Ahmed Kâsânî'ye bağlanmıştı. Kâsânî'nin vefatından sonra halîfesi olarak Semerkant'ta irşâda başlayan Lütfullah, Kübrevîler'le tartıştığı için dönemin idârecisi Ebû Saîd Hân'a farklı ifâdelerle şikâyet edilmiş, Han da onu cezalandırmıştı. Bu olaydan sonra memleketi Çûst'a dönüp orada vefât eden Lütfullah'ın söz ve menkıbeleri *Menâkıb-ı Mevlânâ Lütfullâh* ve *Sirâcü's-sâlikîn* adlı eserlerde toplanmıştır[49].

Mevlânâ Lütfullah'ın yerine geçen Hâce İshâk Dehbîdî (ö. 1008/1599-1600) Ahmed Kâsânî'nin oğlu idi. Sülûkünü Mevlânâ Lütfullah'ta tamamladıktan sonra Doğu Türkiskan'a gitmiş, Kaşgar valisi Muhammed Han (ö. 1018/1609) da dâhil olmak üzere birçok mürid edinmişti. Yârkend, Kâşgar, Hoten ve Aksu'da en az oniki sene İslâm'ı ve Nakşbendîliği yaydıktan sonra asıl memleketi olan Semerkant'a dönüp orada vefat eden Hâce İshâk'a nisbetle Kâsâniyye'nin bu koluna İshâkıyye ya da Karadağlık Hâceleri adı verilmiştir. Hayatı hakkında Muhammed Avaz (ö. 1012/1603) tarafından *Ziyâü'l-kulûb* adında bir eser kaleme alınmıştır[50].

Hâce İshâk vefatından önce oğlu Şâdî'yi Yârkend'e halîfe olarak tayin etmişti. Sonraki yıllarda bu kolun önde gelen isimlerinden Dânyâl ve Şuayb siyasî entrikalar yüzünden Keşmir'e kaçmak zorunda kalmışlar ve bu kola mensub birçok kişi öldürülmüştü. Bir süre sonra 1132 (1720)'lerde Dânyâl Doğu Tür-

[49] Mîr Muhammed el-Müftî Tâşkendî, *Menâkıb-ı Mevlânâ Lütfullâh*, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü (Özb. FAŞE) Ktp., nr. 5785; Muhammed Rahîm, *Sirâcü's-sâlikîn ve letâifu'l-ârifîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 629.

[50] Muhammed Avaz, *Ziyâü'l-kulûb*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 71.



kistan'a yönetici oldu. Onun vefatından sonra bölgedeki şehirler oğulları arasında taksim edilmiş ve bundan sonra İshâkıyye'nin tasavvufî değil siyâsî yönleri ön plana çıkmıştır. Muhammed Sâdık Kâşgarî'nin *Tezkire-i Azîzân* ve Şâh Mahmûd b. Mîrzâ Fâzıl Çurâs'ın *Enîsü't-tâlibîn* adlı eserlerinde bu kola mensub kişiler teferruatıyla anlatır[51].

Âfâkıyye (Akdağlık Hâceleri): Ahmed Kâsânî'nin oğlu ve halifelerinden biri olan "Hâce Kelân" lakaplı Muhammed Emîn Dehbîdî (1006/1597-8) ile başlayan alt koldur. Ahmed Kâsânî, Hâce Kelân'ı yerine postnişîn olarak bırakmıştı. Ancak o, kendisini bu işe lâyık görmediği için babasının halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî'ye gidip intisâb etti. Yirmi veya yirmi iki yıl onun sohbetinde bulunduktan sonra icâzet alıp Dehbîd'e döndü ve irşâda başladı. Hâce İshâk dışında Kâsânî'nin tüm oğulları ona intisâb etti. Hâce Kelân Dehbîd'de vefat ederken iki önemli halife bıraktı. Bunlar Muhammed Cân Karamânî (ö. 1050/1640-1) ve kendi oğlu Hâce Hâşim Dehbîdî (ö. 1046/1636)'dir. Hâce Kelân'ın diğer oğlu Yusuf (ö. 1062/1652-3) ağabeyi Hâce Hâşim'den irşad icâzeti alıp oğlu Âfâk Hâce (ö. 1105/1693-4) ile Kaşgar'a gitti ve bölgenin idârecisi Abdullah Hân'ın oğlu Yulbârs'tan büyük ilgi gördü. Yusuf'un vefatından sonra bu kolun liderliğini oğlu Hidâyetullah Âfâk Hâce (Appak Hoca) üstlendi. 1678'de Kalmuklar'ın desteği ile Kaşgar valisi olan Âfak Hâce'den sonra iktidârı oğulları Yahya ve Mehdî devam ettirmiş iseler de, onun tarikatını önde gelen iki halifesi sürdürmüşlerdir. Bunlar Ma-Tai Baba ve Mevlânâ Azhar Kâşgarî'dir. Ma-Tai Baba ve halifesi Ma-Lai çih (ö. 1753) tarikatın Çin ve özellikle Tibet'te yayılmasını temin etmişlerdir. Bu kol bugün hâlâ etkindir. Mevlânâ Azhar Kâşgarî ise İstanbul'a gelip Eyüp'teki Kâşgarî tekkesinin ilk şeyhi olan Abdullah Nidâî Kâşgarî (ö. 1174/1760-1)'nin şeyhidir. Hidâyetullah Âfak Hâce ve müridleri hakkında Hâlüddîn Kâtib Yârkendî'nin *Hidâyetnâme* ve Muhammed Sâdık Yârkendî'nin *Mecmûatü'l-muhakkıkîn* adlı eserlerinde bilgi bulmak mümkündür[52].

Cûybâriyye: Ahmed Kâsânî'nin halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî (ö. 971/1563) ile başlayan alt koldur. Cûybârî önce Muhammed Kâdî'ye, onun vefatından sonra da Ahmed Kâsânî'ye intisâb edip on iki sene hizmet etti ve halifesi oldu. Tarikatı Buhara civarında yayan Cûybârî, varlıklı bir âileye mensubtu. Birçok halifesi olan Cûybârî, vefat ederken yerine oğlu Hâce Kelân diye bilinen Hâce Sa'd'ı (ö. 997/1589) tayin etti. Gerek Muhammed İslâm Cûybârî ve gerekse Hâce Sa'd, Şeybânîler'den İskender Hân'ın oğlu Abdullah Hân (ö. 1006/1597-8) ile yakın ilişki-

---

51 Muhammed Sâdık Kâşgarî, *Dürrü'l-mazhar(Tezkire-i Azîzân)*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 45, vr. 1b-152b.

52 Hâlüddîn Kâtib Yârkendî, *Hidâyetnâme*, British Museum, MS Oriental No. 8162; Muhammed Sâdık Yârkendî, *Mecmû'atü'l-muhakkıkîn*, Staatsbibliothek, Marburg, MS Orient. Oct. 1680. Ayrıca bk. Henry G. Schwarz, "The Khwâjas of Eastern Turkestan", *Central Asiatic Journal*, XX/4 (1976), s. 266-296.

ler kurdular. Bedreddîn Keşmîrî'nin *Ravzatü'r-rızvân* adlı eserinde Cûybârî, Muhammed Tâlib'in *Matlabu't-tâlibîn* adlı eserlerinde ise hem Cûybârî hem de oğulları hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır[53].

Muhammed İslâm Cûybârî'nin önde gelen halifelerinden biri de Emîr Yunus Muhammed Sûfî'dir (ö. 961/1554). Buhara'da şeyhinden icâzet alıp Merv'e gitmiş ve orada tarikatı yaymıştır. Merv valisi Pâyende Muhammed Sultân da onun müridlerinden olmuştur. Menkıbeleri, Bedreddîn Keşmîrî'nin *Sirâcü's-sâlihîn* adlı eseriyle günümüze ulaşmıştır[54].

Diğer Kâsânîler: Ahmed Kâsânî'nin, yukarıda sayılanlar dışında iki mühim halifesi daha vardır. Bunlar Dost Muhammed Sahhâf Ahsîketî (ö. 974/1566-7) ve Hord Azîzân Belhî'dir (ö. 990/1582). Bunlardan ikincisi, tarikatın Belh'te yayılmasına katkı sağladığı için daha mühimdir. Hord Azîzân Belhî'nin iki önemli halifesi vardır. Bunlar İbn-i Yemîn diye bilinen Mevlânâ Eke Şibirgânî (ö. 1004/1595-6) ve Pâyende Muhammed Ahsîketî'dir (ö. 1010/1601-2). Şibirgânî'den sonra sırasıyla Muhammed Arab Belhî, Seyyid Şerîf b. Mîr Kelân Belhî ve Ahmed en-Nahlî el-Mekkî (ö. 1130/1718) yoluyla devam eden kol, tarikatın Şam ve civarında yayılmasında etkili olmuştur.

Hord Azîzân Belhî'nin diğer halifesi Pâyende Muhammed Ahsîketî'nin hayatı ve menkıbeleri, Bâkî Muhammed Şikârî'nin *Makâmâtü'l-ârifîn* adlı eseriyle günümüze ulaşmıştır[55]. Pâyende'nin halifelerinden Dervîş Azîzân Gucdüvânî'den icâzet alıp Hind diyarına giden Şâh Sa'îd Pelengpûş Gucdüvânî (ö.1110/1649)'nin iki önemli halifesi vardır. Bunlar kendisinden sonra yerine vekil olan Şâh Müsâfir Gucdüvânî (ö. 1126/1714) ve İstanbul Üsküdar'daki Bülbülderesi yakınlarında Özbekler Tekkesi'ni kuran Şeyh Haydar Tâşkendî'dir (ö. 1112/1700).

Kâsâniyye tarikatının usûl ve âdâbı, klasik Nakşbendî geleneğine benzemekle birlikte bazı değişiklikler de ihtivâ etmektedir. Kâsâniyye'de müridlere, karakter ve kâbiliyetlerine göre farklı zikirler tavsiye edilirdi. Hattâ bazıları için semâ, halvet, cehrî zikir ve riyâzata (perhiz) da izin verilirdi. Cehrî zikir ve semâa (mûsikîye) sempati ile yaklaşan bu Nakşbendî kolu XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Orta Asya'nın en etkin tarikatı olmuştur. Ancak XVIII. yüzyıldan sonra Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye koluna bağlı şeyhlerin Hindistan'dan Orta Asya'ya gelmesiyle birlikte Kâsâniyye kolu eski etkinliğini yitirmeye başlamış ve zamanla gözden kaybolmuştur[56].

---

53 Muhammed Tâlib, *Matlabu't-tâlibîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 80, vr. 1b-231a; Bedreddîn Keşmîrî, *Ravzatü'r-rızvân ve hadîkatü'l-gılmân*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 2094, vr. 1b-558a.

54 Bedreddin Keşmîrî, *Sirâcü's-sâlihîn*, (nşr. Seyyid Sirâceddin), İslâmabad 1376 hş./ 1997.

55 Bâkî Muhammed Şikârî Buhârî, *Makâmâtü'l-ârifîn*, Özb. Fenler Ak. Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 1344, vr. 164b-275a.

56 Hamid Algar, "Dahbîdîya", *Encyclopaedia Iranica*, California 1993, VI, 585-6; Necdet Tosun, "Kâsâniyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 532-534.



3.b. Diğer Nakşbendî-Ahrârî Kolu:

Ubeydullah Ahrâr'ın bir diğer halifesi Muhammed Zâhid Vahşıvârî'dir (ö. 936/1529). Osmanlı döneminde yazılan bazı eserlerse Hoca Ahrâr'ın halifelerinden Muhammed Kâdî ile Muhammed Zâhid tek kişi zannedilmiş ve yanlışlıkla Kadı Muhammed Zâhid diye bir isim ortaya atılmıştır. Muhammed Zâhid, bugünkü Özbekistan'ın Surhanderyâ eyaletinde, Denov şehri yakınlarındaki Vahşıvâr köyünde yaşamış ve az sayıda mürid yetiştirmiş ise de kendisiyle devam eden Nakşbendî kolu, zamanla Ahrâriyye'yi Müceddidiyye'ye bağlayan ana kol olmuştur.

Muhammed Zâhid'in halifesi Dervîş Muhammed ziraatla meşgul olup geçimini el emeği ile temin eden, takvâ ve azîmetle amel etmeye özen gösteren bir zât idi. Çocuklara muallimlik yapan ve manevi hâlini gizleyen Dervîş Muhammed, 970 (1562) senesinde vefat edip Şehr-i Sebz'in İmkene köyünün kuzeyindeki Hoca İsferâz köyünde defnedildi. Bugün burasının Özbekistan'ın Kaşkaderyâ bölgesinde bulunan Şehr-i Sebz'in kuzeyindeki Kitab nâhiyesinde yer aldığı bilinmektedir.

Derviş Muhammed'den hilâfet alan oğlu Hâcegî İmkenegî (ö. 1008/1600) dönemin idârecisi Şeybânî hükümdarlarından Abdullah Han (991-1006/1583-1598) ile yakın ilişkiler kurdu. Abdullah Han'ın vefatının ardından Mâverâünnehir'deki Şeybânîler iktidârının sona yaklaştığı ve yönetimin Canoğullarına geçeçeği dönemde Canoğulları'nı destekledi. İrşâd hayatının en azından bir bölümünü Semerkant'ta geçirdiği anlaşılan İmkenegî'nin tasavvufî sohbetlerini mescidde yaptığı ve tekke kurmadığı kaydedilmektedir. Misafirlerine bizzat hizmet ettiği, yaşlı hâline rağmen sofrayı kendisinin getirdiği, ruhsatla değil azîmetle amel etmeye önem verdiği ve dînî emirlere son derece bağlı olduğu ifâde edilmektedir. Cehrî zikre, semâ ve raksa aslâ müsâade etmeyen İmkenegî'ye mürîdlerinden birisi: "Müsâade buyursanız da meclislerinizde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden okunsa", diye ricâda bulununca, İmkenegî: "Hergün meclisimizde *Mişkâtü'l-mesâbîh*'ten birkaç hadis okunuyor, şüphe yok ki, Hz. Peygamber'in sözlerini zikretmek diğerlerinin sözlerini zikretmekten daha iyidir", diye karşılık vermişti[57]. O dönemde sohbet meclislerinde *Mesnevî* okumaya önem veren Nakşbendî kolu Kâsânîler idi. Bunlar semâ ve raksa da müsâade ediyorlardı. Âdetâ, *Mesnevî* okumak, semâ ve raksa olumlu bakmanın sembolü hâline gelmişti. İmkenegî bu sebeple sohbetlerinde *Mesnevî* yerine *Mişkât* okumayı tercih etmiş olmalıdır. Ancak bu durum, *Mesnevî*'ye karşı değil, semâ ve raksa karşı bir tavır ve tepki olarak algılanmalıdır. İmkenegî'nin kabri, Şehr-i Sebz'in Kitâb nâhiyesinin Hoca İmkene köyündedir.

İmkenegî'den hilâfet alan Kâbilli Muhammed Bâkî Billâh daha önce Afganistan, Hindistan ve Mâverâünnehir'de birçok şeyhten istifâde etmişti. İmkenegî onunla üç gün halvet hâlinde sohbet etti, bu süre sonunda onu tasavvufî

[57] Muhammed Hâşim Kişmî, *Nesemâtü'l-kuds min hadâiku'l-üns* (thk. Münîr-i Cehân Melik), Tahran Ün. Edebiyat Fakültesi, (yayınlanmamış doktora tezi), 1375 hş./1996, s. 325.

yönden yeterli görüp irşâd icâzeti verdi ve Hindistan'a gidip Nakşbendîliği orada yaymasını tavsiye etti. Orta Asya'dan Hindistan'a doğru yola çıkan Bâkî Billâh, Lahor üzerinden Delhi'ye geldi ve burada tekke kurup halkı irşâda başladı. Delhi'de kırk yaşındayken 1012 (1603) senesinde vefat eden Bâkî Billâh'ın manzum ve mensur eserlerinin çoğu ile mürîdlerine yazdığı bazı mektuplar *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* adıyla neşredilmiştir (Lahor 1967).

"Bu tohumu Buhara ve Semerkant'tan getirip Hindistan'ın bereketli toprağına ektik" diyen Bâkî Billah[58], kısa süren irşad hayatına rağmen Nakşbendîliğin Hindistan'da kök salıp güçlü bir şekilde yayılmasını temin etmiştir. Kendisinden bir asır önce bazı Nakşbendî-Ahrârî şeyhleri Hindistan'a gelip tarikatı burada tanıtmış olmalarına rağmen hiçbirisi Bâkî Billâh ve halifeleri kadar etkili olamamıştır. Bâkî Billâh'ın Hüsâmeddin Ahmed, Şeyh İlâhdâd, Abdülhak Muhaddis Dihlevî ve Tâceddin b. Zekeriyyâ gibi halifeleri olmuş ise de, onun en etkin ve meşhur halifesi "İmâm-ı Rabbânî" ve "Müceddid-i Elf-i Sânî" lakaplarıyla anılan Şeyh Ahmed Sirhindî'dir (ö. 1034/1624).

3.c. Nakşbendî-Müceddidîler:

Hindistanlı İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin oğlu ve halifesi olan Muhammed Ma'sûm'un halifelerinden Habîbullah Buhârî (ö. 1111/1700)[59] Nakşbendîliğin Müceddidiyye kolunu Orta Asya'ya taşımıştır. Sonraları başka Müceddidî kolları da Orta Asya'ya gelmiş ve burada güçlü bir şekilde yayılmıştır.

Orta Asya'da etkin olmuş bazı Nakşbendî-Müceddidî şeyhleri şunlardır: Sûfî Allahyâr (ö. 1133/1721), Mûsâ Hân Hoca Dehbîdî (ö. 1190/1776), Hüveydâ Çimyânî (ö. 1194/1780), Fazl Ahmed Ma'sûmî (ö. 1232/1816), Halîfe Hüseyin Buhârî (ö. 1834), Dükçi Îşân (ö. 1898).

Sûfî Allahyâr: Habîbullah Buhârî'nin halifesi olan Sûfî Allahyâr Orta Asya'da *Sebâtü'l-âcizîn*, *Murâdü'l-ârifîn*, *Meslekü'l-muttakîn* ve *Mahzenü'l-mutî'în* gibi eserleriyle meşhur olmuştur[60]. 1133'te (1721) vefat eden Sûfî Allahyâr'ın kabri Özbekistan'ın Denov şehri yakınlarındadır.

Mûsâ Hân Hoca Dehbîdî: Hac yolunda Hindistan'da Muhammed Âbid'den Nakşbendî- Müceddidî icâzeti alan Mûsâ Hân Hoca, Orta Asya'ya gelip Semerkant yakınlarında bulunan Dehbîd köyündeki tekkesinde halkı irşâd

58 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971, II, 45.

59 Hayatı hakkında en geniş kaynak: Seyyid Muhammed b. Ahund Kâdî Kemâl, *Tuhfetü'l-ahbâb*, Özbekistan Fenler Akademisi, Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 3756 ve 4400.

60 Bk. Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr*, İstanbul 2011, s. 67-71.



etmiş ve 1190 (1776) senesinde vefat etmiştir. On kadar Farsça tasavvufî eser kaleme almıştır[61].

Hüveydâ Çimyânî: Hüveydâ mahlasıyla şiirler yazan Hoca Nazar, Fergana'nın Çimyân köyünde doğmuştur. Babası Gâyib Nazar'ın Kâşgar'a gidip Nakşbendî şeyhi Âfâk Hoca'nın yanında 30 yıl tasavvufî eğitim aldığı söylenir. Oğlu Hoca Nazar Hüveydâ, Ahmed Yesevî ve Şâh Meşreb tarzında şiirler yazmıştır. *Dîvân-ı Hüveydâ* (Taşkent 1325/1907) ve *Râhat-ı Dil* (Kazan 1888) isminde eserleri vardır[62]. 1194'te (1780) vefat eden Hüveydâ'nın neslinden gelen bir başka Nakşbendî-Müceddidî şeyhi de Salâhaddin Sâkıb b. Sirâceddin'dir (ö. 1910). *Makûlât-ı Sâkıbî* ve *Ma'mûlât-ı Sâkıbî* gibi Türkçe eserleri olan Salâhaddin, şiirlerinde Sâkıb mahlasını kullanmış olup (bugün Kırgızistan'da olan) Oş şehrinde vefat etmiştir. Silsilesi Doğu Türkistan'da devam etmektedir. Hacca gidiş ve dönüş yolunda uğradığı İstanbul'da Süleyman Hilmi Tunahan'a (ö. 1959) tasavvufî eğitim vermiştir[63].

Fazl Ahmed Ma'sûmî: "Sahibzâde" lakabıyla anılan Fazl Ahmed, XVIII. yüzyılın sonunda Peşâver'den Buhara'ya gelmiş, burada birçok mürid yetiştirmiş, ömrünün sonuna doğru tekrar Peşâver'e gitmiş ve orada 1232'de (1816) vefat etmiştir[64]. Fazl Ahmed Ma'sûmî'nin *Risâle-i Merdân* isimli Farsça eseri yayınlanmıştır[65]. Oğullarından Miyân Buzurg Fazl Ehad Ma'sûmî (ö.

---

61 Silsilesi: İmâm-ı Rabbânî, Muhammed Sa'îd Sirhindî, Şeyh Abdülehad Sirhindî, Muhammed Âbid, Mûsâ Hân Hoca (Muhammed Mûsâ b. Îsâ) Dehbîdî. Birçok Farsça eseri vardır. Hayatı için bk. Mîrzâ Maksûd Dehbîdî, *Mir'âtü's-sâlikîn*, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 530; Abdülazîz Meczûb-i Nemengânî, *Tezkire-i Meczûb-i Nemengânî*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 2662, vr. 27b-28b, 30b-31a, 38b-39a; Nâsıruddin Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, Buhara 1328/1910, s. 71-72; Baxtiyor M.Babadzanov, "On the History of the Naqshbandîya Mugaddidîya in Central Mâwarâ'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries", *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (ed. M. Kemper, A. Von Kügelgen, D. Yermakov), Berlin 1996, s. 391-393; Yulia F. Uryadova, *Muhammad Musa b. Khoja Isa-i Dahbidi: A Post Sihrindi Dahbidi Shaykh of the Naqshbandiyya Order*, M.A. Thesis, Fayetteville, University of Arkansas 2004.

62 Hayatı için bk. Muhammed Sıddık Rüşdiy, *Avliyâlar Sultânı: Turânlık Valiyler* (hzr. İkrâmiddin Âstânakul-ugli Âkkurgâniy), Taşkent 2004, s. 192-197.

63 Hüveydâ ve Salâhaddin Sâkıb için bk. Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr*, s. 77-80, 104-110.

64 Hayatı hakkında Farsça şu eser kaleme alınmıştır: Nizâmeddin Belhî Mezârî, *Tuhfetü'l-mürşid*, Lahor ts. Silsilesi: İmâm-ı Rabbânî, Muhammed Ma'sûm, Huccetullah Nakşbend-i Sânî, Muhammed Pârsâ, Muhammed Resâ, Fazl Ahmed Ma'sûmî.

65 Marijan Molé, "Nakşbendiyyât I: Quelques Traités Naqshbandis (Risâle-i Merdân)", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, 6: 4 (1337), s. 307-323.

1286/1870) ve torunu Miyân Fazl Kuddûs (ö. 1324/1906) Hokand'da yaşamış ve Müceddidîliği yaymaya devam etmişlerdir[66].

XVIII ve XIX. yüzyılda Orta Asya'daki Mangıt hanlarından Şâh Murâd (1785-1800) Nakşbendîliğin Müceddidiyye kolundan Şeyh Safer'e (ö. 1785) bağlanmış ve cehrî zikir yapan diğer tarikat mensuplarına, özellikle Yesevîler'e cephe almıştı. Bu dönemde Yesevîler'den Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî (ö. 1800) *Bustânü'l-muhibbîn* isimli eserinde cehrî zikrin meşrûiyyeti konusuna geniş yer ayırmak zorunda kalmıştır. Şâh Murâd sonraları bir başka Müceddidî şeyhi olan Miyân Fazl Ahmed Ma'sûmî'ye mürid olmuş, halefi Emîr Haydar (1800-1826) da bu zâta bağlanmıştı. Mangıt hânedânın ilk dönemleri Müceddidî şeyhlerinin büyük tesiri altında idi[67].

Halîfe Hüseyin Buhârî: Silsilesi İmâm-ı Rabbânî, Muhammed Sa'îd Sirhindî, Şeyh Abdülehad Sirhindî, Muhammed Âbid, Mûsâ Hân Hoca Dehbîdî, Halîfe (Muhammed) Sıddîk, Halîfe Hüseyin Buhârî şeklinde kendisine ulaşır. 1249 (1834) yılında vefat etmiştir. Muhammed Celâleddin'in *Mükâşifü'l-esrâr* isimli eserinde hayatı ve halifeleri hakkında geniş bilgiler vardır[68]. Kendisinden sonra Halîfe Abdüssettâr, Halîfe Muhammed Sâlih Hokandî (Îşân-ı Hokandî), Muhammed Emîn, Abdülvâhid şeklinde devam eden Müceddidî kolu Sovyetler Birliği döneminde de varlığını sürdürebilmiştir. Bu silsiledeki son şahıs Abdülvâhid (lakabı Îşân Baba), Türkistan (Yesi) şehrinin Kuş Ata köyünde yaşamış, kendisinden sonra halife olarak Taşkentli Kârî Abdullah'ı (ö. Kuş Ata, 1976) tâyin etmiştir[69]. Kârî Abdullah'ın halifesi İbrahim Hazret lakabıyla anılan İbrahimcân Muhammedkuloglı Fergana Vâdisi'ndeki Hokand'ın (Kokan) Buveyda ilçesi Akkurgan köyünde yaşamış ve 2009'da vefat etmiştir. Yukarıda adı geçen Muhammed Sâlih Hokandî'den sonra bir kol da şöyle devam etmiştir: Torakuli Halife Hâkî, Mevlâkulı Halife (ö. 1947), Muhammed Kulı Halife, Pirimkul Mahdûm. Bu son şahıs 2004'te Hokand'da hayatta ve şeyh imiş[70]. Halîfe Hüseyin Buhârî'den gelen bir başka kol da şöyledir: Halîfe Hüseyin Buhârî, Mîr Muhammed İbrahim, Muhammed Velî Hân,

66 Amânullâ Böriev, *Temuriylar Davri Ma'naviy Merâsı Tarihidan*, s. 32-33.

67 Thierry Zarcone, "The Sufi Orders in Northern Central Asia", *History of Civilizations of Central Asia* (ed. C. Adle- I. Habib), Paris: Unesco Publishing, 2003, V, 778.

68 Özb. FAŞE Ktp., nr. 2085/I, vr. 1b-147a. Bk. A.A. Semenov, *SVR (Sobranie Vostoçnih Rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR*, Taşkent 1955*)*, III, 384.

69 Baxtiyor M. Babadzanov, "On the History of the Naqshbandîya Mugaddidîya in Central Mâwarâ'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries", *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (ed. M. Kemper, A. Von Kügelgen, D. Yermakov), Berlin 1996, s. 400-402; a. mlf., "Husayniya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 1999, fasikül:2, s.98-99.

70 İkrâmiddin Astanakuloglı, *Avliyâlar Sultânı Turânlık Veliyler*, Taşkent 2004, s. 208, 218-222.



Muhyiddin Urgutî, Muhammed Şerîf Hisârî, Miyân Hâmiyiddin Hacı (Miyân Böritaş, ö. 1999)[71].

Dükçi Îşân: Dükçi Îşân, XIX. asrın sonunda Fergana eyaletindeki şeyhlerden Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır'ın lakabıdır. 1898 yılında Andican'da Ruslara karşı başlatılan ayaklanmanın (millî mücâdelenin) önderliğini yapmıştır. 1850-51 yıllarında Mergilan yakınlarındaki Şahidan köyünde yünden ip yapmaya (eğirmeye) yarayan "dük" isimli ahşap âleti îmâl eden bir âilede dünyaya geldi. "Dükçi" lakabı buradan gelmektedir. Gençliğinde babası onu Samarkand ve Buhara'ya götürmüş ve medreselerde ilim tahsil etmesini sağlamıştı. 16-17 yaşlarında Mergilan yakınlarındaki bir köyde yaşayan Nakşbendî Müceddidî şeyhi Sultan Han Tura'nın mürîdi oldu. 26 yaşlarındayken şeyhinden icâzet aldı[72].

Şeyhinin takrîben 1882 yılındaki vefatından sonra Dükçi Îşân bir kaç mürîdiyle birlikte Andican'ın 35 km. güneydoğusundaki Mingtipa (yani Bin Tepe) köyüne geldi. Ancak fazla kalmadan tekrar şeyhinin köyüne döndü. 34 yaşında Hindistan'dan deniz yoluyla hacca gitti. Mekke'de bir yıl yaşadıktan sonra Mingtipa köyüne döndü ve cami, mektep, kütüphane, konuk evi ve mutfaktan oluşan bir tekke kurdu. Bu dönemde Rus işgalinden rahatsız olan bazı insanlar kendisinden bu konuda önderlik yapmasını talep ediyorlardı. 1898'de Oş şehrinde mürîdlerini ve halkı Ruslara karşı mücâdeleye çağırdı. Etrafına bir miktar taraftar toplandı, ancak bazı insanlar onun gazâ îlân etme yetkisine sahip bir han (siyâsî otorite) olmadığını düşünerek iştirak etmediler. Dükçi Îşân yanındakilerle birlikte Rus askerlerinin karargâhına baskınlar düzenledi, çatışmalar oldu, ancak teknolojik üstünlüğü olan Rus ordusunu yenemedi. Kâşgar'a kaçarken yolda yakalandı, muhâkeme edildi ve 12 Haziran 1898'de altı yakın taraftarıyla birlikte idam edildi[73].

Dükçi Îşân Çağatayca (Fergana lehçesiyle) *İbretü'l-gâfilîn* isminde bir eser kaleme almıştır. Bu eserde dînî kuralların ihmâl edilmeye başlandığı, bid'atların

---

71 Amânulla Böriyev, age, 34-35.

72 *Menâkıb-ı Dükçi Îşân*'da şeyhinin adı Sultan Han Törem diye geçer. Bk. Anonim, *Menâkıb-ı Dükçi Îşân*, (nşr. B. M. Babadjanov- A.von Kügelgen), Almatı 2004, s. 307. Tarikat silsilesi: İmâm-ı Rabbânî, Muhammed Sa'îd, Abdülehad Sirhindî, Miyân Âbid, Mûsâ Hân Dehbîdî, Muhammed Sâdık (doğrusu Sıddîk), Halîfe Hüseyin Buhârî, Seyyid Abdullah, Şeyh Abdülgafûr Efendi, Şeyh Muhammed Ziyâüddin Yârkendî, Sultân Abdülhamîd Hân, Muhammed Ali Mingtepegî (Dükçi Îşân). Bk. Ali Rıza Yeter, *Rossiya İmperiyasının Türkistandagı Koloniyalık Sayasatına Karşı 1898 Cıldagı Boştonduk Kötörülüşü*, Bişkek: Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. 2008, s. 115 (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Bazı kaynaklarda Dükçi Îşân'ın şeyhi olarak Sultan Han Tora ismi geçer. Bazılarında ise Sultan Abdülhamîd Hân. Bu ikisi aynı kişi olmalıdır ve Fergana vâdisinde Mergilân yakınlarında yaşamıştır.

73 Bahtiyar Babacanov, "Dukçi-İşan", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 1999, fasikül: 2, s. 35-37.

çoğaldığı anlatılmış, ibâdet konularında özet bilgiler verilmiştir[74]. İsmi bilinmeyen bir şahıs, Dükçi Îşân'ın hayatı, menkıbeleri ve tasavvufî sözlerini *Menâkıb-ı Dükçi Îşân* isimli Orta Asya Türkçesi ile yazılmış bir eserde toplamıştır. Yazma hâlinde olan eser[75], Arap harfli Türkçe metni ve Rusça tercümesiyle birlikte 2004'te yayınlanmıştır[76].

Nakşbendî-Müceddidîliğin yayıldığı bölgelerden biri de Orta Asya'nın kuzeyindeki İdil-Ural bölgesidir. Bugün Tataristan ve Başkurtistan'ın bulunduğu bu bölgeye Nakşbendîlik, genellikle Mekke, Buhara ve Kâbil'de tasavvufî eğitim alan bazı şahıslar tarafından getirilmiştir. Kazan'da XVIII. yüzyıldan îtibâren Nakşbendîliğin Müceddidiyye kolunun hızla yayıldığı görülmektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'un halifelerinden Muhammed Habîbullah Buhârî'nin Tatar mürîdi Abdülkerîm b. Bâltây (ö. 1171/1757-8) Nakşbendî-Müceddidîliği Sa'îd (Kargalı) kasabasında yaymıştır[77]. Kazan'da etkili olan Nakşbendî-Müceddidî şeyhlerinin özellikle Buhara ve Kâbil menşe'li iki kola mensup olduğu görülmektedir. Birinci kol Buharalı Niyâzkulî Hân Türkmânî'den gelir[78]. İkinci önemli kol ise Kâbilli Feyz Hân Müceddidî'den gelir. Eğitim için Buhara ve Kâbil medreselerine gelen Tatar gençlerin bu şehirlerde tarikata da intisap ederek memleketlerine döndükleri ve Nakşbendîliği oralarda yaydıkları anlaşılmaktadır.

3.d. Nakşbendiyye'de Tasavvufî Eğitim:

İntisap:

Diğer tarikatlar gibi Nakşbendîlik'te de tasavvuf yoluna giriş, intisap ile başlar. İlk dönem Nakşî metinlerinde intisâbın âdâbı konusunda fazla bilgi bulunmamaktadır. Zîrâ bu dönemde âdet ve merâsimlere önem vermeyen melâmet neş'esi tarikatın genel prensibiydi. Ancak intisap esnâsında zikir telkininin usûlüne dâir Sa'deddîn Kâşgarî şu bilgileri vermiştir: "Önce şeyh kalp ile *Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-rasûlullah* der. Mürîd kalbini uyanık bir şekilde ve şeyhin kalbinin karşısında tutar. Gözlerini yumar, dudaklarını kapatır, dilini

---

74 Eserin bazı yazma nüshaları için bk. Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır (Dükçi Îşân), *İbretü'l-gâfilîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 1724, 1725 (328 varak), nr. 1727 (332 varak). Eser Türkçe, Arapça, Farsça karışıktır.

75 Özb. FAŞE Ktp., nr. 1727; nr. 1724 (165 varak).

76 Anonim, *Manâkıb-ı Dükçi Îşân*, (nşr. Bahtiyar M. Babacanov ve Anke von Kügelgen), Taşkent-Bern-Almatı, 2004. (*Manâqib-i Dûkchî Îshân*, introduction, translation commentary by B.M. Babadjanov; editor: A. von Kügelgen, Tashkent-Bern-Almatı 2004).

77 Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Âsâr*, Orenburg 1901, I, 41.

78 Niyâz Kulî Hân Türkmânî'nin silsilesi şöyledir: Ahmed Sirhindî, Muhammed Ma'sûm, Şeyh Habîbullah Buhârî, Şeyh Hudâykulî, Mollâ 'Îd Ahmed, Şeyh Molla İdrîs Muhammed, Niyâzkulî Hân Türkmânî.



damağına yapıştırır, dişlerini birleştirir, nefesini tutar (içinde hapseder), şeyhine muvâfakat ederek tâzimle ve kuvvetle kalp ile zikretmeye başlar, dil ile değil. Zikrin tesiri kalbe ulaşması için üç defa tekrarlamadan nefesini salmaz"[79].

İntisap öncesi mürîd adayına sorulan muhtemel sorulardan biri de işi ve mesleği idi. "Bizim yolumuzda hırka değil, hırfe (meslek) önemlidir"[80] diyen Hâcegân şeyhlerinin başkalarına yük olmamaları için işsiz insanları mürîdliğe kabul etmedikleri bilinmektedir[81].

Zikir:

Nakşbendîlik, bazı istisnâları olmakla birlikte genel prensip olarak hafî zikri yani sessiz zikretmeyi esas almıştır. Hafî zikir uygulaması bu tarikatta, h. VI ve VII. asırlarda Hâcegân'ın kurucusu Abdülhâlik Gucdüvânî ile başlamıştır. Gucdüvânî, medrese ve ulemânın yoğun olduğu, yüksek sesle yapılan (cehrî) zikrin bid'at sayıldığı Buhara gibi bir muhitte ulemâ ile çatışmadan tarikatını yaymak için bu usûlü benimsemiş olmalıdır. Gucdüvânî'den sonra halifeleri de bu usûle bağlı kalmışlar, ancak sonraları Mahmûd Encîrfağnevî cehrî zikre yönelmiştir. Hâcegân'ın Encîrfağnevî ile devam eden kolunda Bahâeddîn Nakşbend zamanına kadar cehrî zikir uygulanmış, vâkıasında (rüyasında, mânâ âleminde) Gucdüvânî'den hafî zikir yapma tavsiyesi alan Nakşbend tarikatı tekrar sessiz zikir usûlüne çevirmiştir[82].

Nakşbend'den sonra takrîben iki asır boyunca bu tarikatta hafî zikir prensibine bağlı kalınmıştır. Ahmed Kâsânî ile başlayan Kâsâniyye kolu hafînin yanı sıra cehrî zikri de uygun görüp uygulamaya başlayınca tarikatta yeniden iki farklı ekol oluşmuştur. Zîrâ Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Muhammed Zâhid ile başlayan kolda hafî zikir prensibi ısrarla uygulanmış ve bu gelenek sonraları Müceddidiyye koluna devredilmiştir.

Nakşbend'in halifelerinden Alâeddîn Attâr nefesi tutarak zikretmeye (habs-i nefes) önem verir ve bunu mürîdlere tavsiye ederdi. "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhîdinin bir nefeste üç, dokuz veya onsekiz kere söylenebileceğini ifâde eden Attâr, onsekiz kere söylediği halde tesirini hissedemeyen mürîdin nefesini taze-

---

79 Safî, *Reşahât*, I, 43-44.

80 Muhammed b. Nizâm Erzengî, *Şerh-i Risâle-i Azîzân*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 8739, s. 210 vd.

81 Muhammed Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, İstanbul Ün. Ktp., FY, nr. 185, vr. 16a.

82 Hamid Algar, "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandî Order", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (ed. Albert Dietrich), Göttingen 1976, s. 42-43; Jürgen Paul, *Doctrine and Organization: The Khwâjagân Naqshbandiyya in the First Generation After Bahâ'uddîn*, Berlin 1998, s. 21-22.

leyerek tekrar başlamasını önerirdi[83]. Bahâeddîn Nakşbend bu zikrin sayısını en fazla yirmi bir olarak verir ve tesirini şöyle açıklar: Lâ (yoktur) derken kendi beşerî vucûdunu yok sayar, illâllah (sadece Allah vardır) derken ulûhiyet cezbelerinin etkilerinden bir iz görür[84].

Letâif zikri:

Nakşbendîliğin Müceddidiyye döneminden önce yazılan eserlerde letâif zikri hakkında detaylı bilgi yoktur. Müceddidiyye döneminde ise insan bedenindeki "letâif" adı verilen bazı merkezlere yoğunlaşarak zikretmenin seyr u sülûkte ilk aşama olduğu kaydedilmiştir. Müceddidiyye dönemi şeyhlerine göre insan on letâiften oluşur. Bunların beş tanesi âlem-i emre, beş tanesi de âlem-i halka âittir. Âlem-i emrin beş letâifi kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Âlem-i halkın beş letâifi ise nefs ve maddî bedeni oluşturan dört unsur yani anâsır-i erbaadır (toprak, ateş, su hava).

Sâlik, günlük evradında önce istiğfar, salavat, kelime-i tevhîd gibi bazı virdleri okuduktan sonra zikrin asıl bölümüne gelince kalp latîfesine yoğunlaşarak "Allah" diye zikretmeye başlar. Buna "ism-i zât zikri" de denir ve mürşidin tavsiyesine göre hergün birkaç bin defa tekrarlanır. Mürid zikir esnâsında letâifine yoğunlaşır. Önce göğsün sol tarafında ve sol memenin altında olduğu kabul edilen kalp latîfesine yönelerek zikre başlar. Kalbi zikrin lezzetini hissedip zikre iştirâk eder hâle gelince, kalbin yanısıra sağ memenin altında olduğu kabul edilen rûh latîfesine de yoğunlaşarak zikreder. Ruh da zikre iştirâk edince bunlara sırasıyla sol memenin üstündeki sır, sağ memenin üstündeki hafî, göğsün ortasındaki ahfâ ve iki kaş arasındaki nefs zikirleri eklenir. Letâifin yerleri konusunda farklı görüşler öne sürülmüş ise de, genel kabul gören diziliş yukarıda anlatıldığı şekildedir. Nefs zikre iştirâk ettikten sonra tüm bedenin zikre iştirâk etmesi sağlanır. Buna sultânü'l-ezkâr veya zikr-i sultânî adı verilir. Nakşbendî literatüründe bu işlemlere, letâife zikrin ilkâsı adı verilir.

Nefy u isbât zikri:

Letâif zikirleri tamamlandıktan sonra, nefy u isbât zikrine başlanır. Bu zikirde kelime-i tevhîd nefes tutularak ve genelde üç aşamada okunur. Tutulan nefes "Lâ" derken göbek altından başa çekilir, "ilâhe" derken sağ omuza indirilir, "illallah" derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur. Nefy u isbât zikrinin

---

83 Muhammed Pârsâ, *Makâmât-ı Alâeddîn-i Attâr* (drl. Ebu'l-Kâsım Buhârî), Özbekistan FAŞE Ktp., nr. 11399, vr. 160b; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş./1996, s. 395. Alâeddîn Attâr'a âid olduğu anlaşılan bu bu sözler, Bahâeddîn Nakşbend'e de izâfe edilmektedir. Bk. Ebu'l-Kâsım, *er-Risâletü'l-Bahâiyye*, vr. 61b-62a; Muhammed Bâkır, *age*, 64.

84 Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye* (nşr. A.T. Irâkî), Tahran 1354 hş./1975, s. 29.

gâyesi nefsin kötü arzularını yok etmek ve letâifi fenâ (yokluk) hâline ulaştırıp rûhî miraca hazır hâle getirmektir.

Murâkabeler:

Nakşbendiyye'de letâif (ism-i zât) ve nefy u isbât zikirlerinin ardından murâkabeler devresine geçilir. Bu murâkabeler belli âyet ve kavramların derinlemesine tefekkürü olup bu tefekkür bağlamında feyzin Allah'ın zâtından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşünmektir. Birinci murâkabe olan "Murâkabe-i Ahadiyyet" Kur'ân-ı Kerîm'deki İhlâs sûresi çerçevesinde bütün kemâl sıfatlara sahip ve noksan sıfatlardan uzak olan "Allah" isminin mânâsını tefekkür etmektir. İkinci murâkabe olan "Murâkabe-i Ma'iyyet", "*Her nerede olursanız, O (Allah) sizinle berâberdir*" (el-Hadîd, 57/4) âyetinin anlamı üzerinde derinlemesine düşünmektir. Üçüncü murâkabe olan "Murâkabe-i Akrabiyyet", "*Ve biz ona (insana) şah damarından daha yakınız*" (Kâf, 50/16) âyetini tefekkür etmektir. Dördüncü murâkabe, "Murâkabe-i Muhabbet" ismini taşır ve "*Allah onları sever, onlar da Allâh'ı severler*" (el-Mâide, 5/54) âyetini tefekkür etmektir. Beşinci murâkabe olan "Murâkabe-i Zât-ı Baht" Allah'ın sırf zâtını düşünmek anlamında ise de, bu zor bir iş olduğu için bazı Nakşbendî kollarında bu son murâkabe icrâ edilmez. Müceddidî literatüründe başka murâkabelerden de bahsedilir. Murâkabeleri hakkıyla tamamlayan sûfî, seyr u sülûkünü bitirmiş sayılır.

Râbıta:

Nakşbendiyye seyr u sülûkünde önemli unsurlardan biri de râbıtadır. Tasavvuf kültüründeki şeyhi sevme ve onu örnek alma prensibi zamanla şeyhin sûretini düşünmeye dönüşmüş olmalıdır. Râbıta uygulamasının gâyesi kalbi dünyevi düşüncelerden temizlemek, mürşidin rûhâniyetinden feyz almak ve gıyâbında mürşid ile manevi berâberlik tesis ederek onun hâlini müride yansıtmak şeklinde açıklanmaktadır. Bahâeddin Nakşbend'in ömrünün sonlarına doğru bir hac dönüşü râbıta uygulamasını sadece en kıdemli müridlerinden Muhammed Pârsâ'ya tavsiye ettiği dikkate alınırsa, bu uygulamanın tarikatın ilk dönemlerinde yaygın olmadığı anlaşılır.

Sûfîlere göre râbıta, annesini veya babasını seven bir kişinin gıyâbında onu düşünmesi gibi tabiî ve meşrû bir şeydir, şeyhe muhabbetin doğal bir sonucudur. Bu sebeple bazı sûfîler râbıtayı "şeyhe tam bir muhabbet" diye târif etmişler ve râbıtada şeyhin sûretini düşünmek için özel bir gayrete gerek olmadığını, muhabbetin yeterli olduğunu, zâten seven kişinin sevdiğini tabiî olarak düşüneceğini ifâde etmişlerdir. Tasavvuftaki fenâ fi'ş-şeyh târiri de, râbıtanın özü olan şeyhi sevmenin bir başka ifâdesidir[85].

[85] Bk. Necdet Tosun, "Râbıta", *DİA*, XXXIV, 378-379.

Hatm-i Hâcegân:

Nakşbendîlikte topluca icrâ edilen duâ ve zikir merâsimine Hatm-i Hâcegân adı verilir. Bu uygulamanın ne zaman başladığı kesin olarak bilinmiyorsa da, XVI. asırda kaleme alınan bazı Nakşbendî metinlerinde bu âyînin adına rastlanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, önceleri istenen bir işin olması ya da bir musîbetin giderilmesi gâyesiyle ihtiyaç duyulduğunda yapılan bu âyîn, XVIII. yüzyıldan itibaren periyodik hâle getirilmiş ve haftada bir ya da iki defa icrâ edilmeye başlanmıştır. Farklı uygulamaları olmakta birlikte en meşhur Hatm-i Hâcegân terkibi şudur: 7 Fâtiha sûresi, 100 salavât, 79 İnşirâh sûresi, 1001 İhlâs sûresi, 7 Fâtiha, 100 salavât ve duâ. Bunlar zikre katılan kişilere belli miktarlarda taksim edilir ve alçak sesle okunur[86].

4. Kübreviyye:

Kübreviyye tarikatı, Orta Asya'nın Harezm bölgesinde yaşayan ve kabri bugünkü Türkmenistan'ın Köhne Ürgenç şehrinde bulunan Necmeddin Kübrâ'nın (ö. 618/1221) kurduğu bir tasavvuf ekolüdür. Necmeddin Kübrâ tahminen hicrî 540 (1145) senesinde Harezm bölgesinin Hîve şehrinde dünyaya geldi. Otuzbeş yaşına kadar muhtelif şehirlerde dinî ilimleri tahsil etti, sonra tasavvufa yönelip Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin halifesi Ammâr-ı Yâsir Bitlisî'ye intisap etti. 580'de (1184) Harezm bölgesine dönen Necmeddin Kübrâ hayatını müridlerin terbiyesine vakfetti. Önde gelen müridleri şunlardır: Mecdüddin Bağdâdî, Necmeddin Dâye, Radıyyüddin Ali Lala, Sa'deddin Hammûye, Baba Kemâl Cendî, Seyfeddin Bâharzî. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in de Necmeddin Kübrâ'nın müridlerinden olduğu söylenir. Orta Asya'daki Moğol istilası döneminde 618 (1221) yılında Moğollar'ın Harezm bölgesini işgali döneminde öldürülen Necmeddin Kübrâ geride bıraktığı tasavvufî eserlerden bazıları şunlardır: *el-Usûlü'l-aşere*, *Âdâbü's-sûfiyye*, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*, *Risâle ile'l-hâimi'l-hâif min levmeti'l-lâim*. Necmeddin Kübrâ bu son eserini *Risâletü's-Sâiri'l-hâiri'l-vâcid* adıyla Arapçadan Farsçaya tercüme etmiştir[87].

Necmeddin Kübrâ'nın önde gelen müridlerinden Mecdüddin Bağdâdî, Sultan Alâeddin Muhammed Harezmşâh'ın dul annesiyle gizlice evlendiği için sultan tarafından suya atılarak boğulmuştur. En meşhur eseri *Tuhfetü'l-berere fi'l-mesâili'l-aşere*'dir. Kübrâ'nın bir diğer mürîdi Necmeddîn-i Dâye'dir (ö.

---

86 Nakşbendiyye'de tasavvufî eğitim ve doktrinler konusunda ayrıca bk. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*, İstanbul 2002, s. 351-358; a.mlf, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İstanbul 2005, s. 88-108.

87 Bk. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 498-500. Necmeddin Kübrâ'nın üç eseri Mustafa Kara tarafından Türkçeye tercüme edilerek *Tasavvufî Hayat* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980). Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik hakkında ayrıca bk. Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.



654/1256). Dâye'nin Farsça *Mirsâdü'l-ibâd* isimli tasavvufî eseri meşhurdur[88]. Ayrıca Arapça *Bahru'l-hakâik* ya da *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* adıyla anılan tasavvufî tefsiri ile *Menârâtü's-sâirîn ve makâmâtü't-tâirîn* gibi eserleri vardır.

Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddîn-i Hammûye (ö. 650/1252) İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine bağlı bir sûfî idi. Onun *el-Misbâh fi't-tasavvuf* isimli eseri çeşitli isimlerin, terimlerin, dinî ve dünyevi varlıkların, ayrıca Arap harflerinin yorumunu içermektedir. Sa'deddîn-i Hammûye, Bahrâbâd'daki hankâhına oğlu Sadreddin İbrahim'i halife tayin etmişti. Sadreddin, Çağatay hanlığı hükümdarı Gazan Han'ın Müslüman olmasında etkili olmuştur. Sa'deddîn-i Hammûye'nin oğlundan başka daha meşhur bir halifesi de Azîz Nesefî'dir (ö. 700/1300). *Kitâbu'l-İnsâni'l-kâmil*, *Keşfü'l-hakâik*, *Maksad-ı Aksâ*, *Beyânü't-tenzîl*, *Zübdetü'l-hakâik* gibi Farsça eserler kaleme alan Nesefî'nin üslûbu, şeyhi Hammûye'nin eserlerine göre daha sâde ve kolay anlaşılır mâhiyettedir[89].

Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden biri olan Baba Kemâl Cendî (ö. 672/1273) Oğuz Türklerinin yoğun olarak yaşadığı Cend şehrinde halkı irşâd ile meşgul olmuş, halk arasında Şeyh Baba lakabıyla anılmıştır. Baba Kemâl Cendî'den sonra sırasıyla Kâşgarlı Kemâleddin Muzafferî ve Yesi müftüsü Mecdüddin Ahmed Mevlânâ tarikatta halife olmuşlardır. Ahmed Mevlânâ'dan sonra iki Kübrevî kolu devam etmiştir. Birinci kol, Bahâeddin Kübrevî, Dânişmend Muhammed Mevlânâ, Ebu'l-Fütûh b. Bahâeddin, Ebü'l-Vefâ Hârezmî ile devam edip Kemâleddin Hârezmî'ye ulaşır. Bu silsiledeki son zât olan Kemâleddin Hârezmî, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk üç cildine *Cevâhiru'l-esrâr* adında Farsça bir şerh yazmış, ayrıca eserin ilk cildinde tasavvufî konulara ve Kübrevî şeyhlerinin menkıbelerine yer vermiştir. İmâm Bûsîrî'nin Arapça *Kasîdetü'l-bürde*'sine Çağatay (Hârezm) Türkçesiyle yazdığı *Keşfü'l-hüdâ* isimli eserini Özbek sultanı Ebü'l-Hayr'a ithâf eden Kemâleddin Hârezmî, 836 (1433) veya 840 (1436) yılında Hârezm'deki bir ayaklanma sırasında öldürülmüştür[90]. Ahmed Mevlânâ'dan sonraki ikinci Kübrevî kolu ise Ebû Hâlid ve Şemseddin Mahmûd gibi kişilerle devam edip zamanla Hindistan'a intikal etmiştir.

Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddin Bâharzî (ö. 659/1260) yaklaşık kırk yıl Buhara'da halkı irşâd ile meşgul olmuştur. Mengü Han'ın annesinin maddî desteği ile Buhara'da bir medrese ve Buhara dışındaki Fethâbâd'da bir hankah açan Bâharzî, ileride Altın Orda devletinin sultanı olacak olan Berke ile Buhara'yı ziyaret etmiş, ziyareti sırasında Berke'nin İslâmiyet'i seçmesinde etkili

---

88 Necmeddin Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1380 hş. Eser, Kâsım Karahisârî (ö. 891/1486) tarafından *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd* adıyla Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir. Hamid Algar tarafından *The Path of God's Bondmen from Origin to Return* (New York 1982) adıyla İngilizce'ye de çevrilmiştir.

89 Bu eserlerden *Kitâbu'l-İnsâni'l-kâmil* Mehmet Kanar tarafından *Tasavvufta İnsan Meselesi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca bk. İbrahim Düzen, "Azîz Nesefî", *DİA*, IV, 344-346.

90 Rıza Kurtuluş, "Hemâleddîn-i Hârizmî", *DİA*, XXV, 233.

rol oynamıştır. Ortanca oğlu Burhâneddin Ahmed (ö. 696/1297) Kirman'daki tekkede, büyük oğlu Celâleddin Muhammed de Buhara-Fethâbâd'daki tekkede halkı irşâd ile meşgul olmuşlar, Celâleddin Muhammed'in Moğol istilasında öldürülmesi üzerine yerine Ebü'l-Mefâhir Yahyâ Bâharzî geçmiştir. Yahyâ Bâharzî'nin (ö. 736/1335) *Evrâdü'l-ahbâb ve fusûlü'l-âdâb* isimli Farsça eseri tarikatın âdâb ve kurallarını ele alan mühim bir eserdir[91]. Bâharzî âilesi XIX. yüzyılın sonuna kadar Buhara'da varlığını sürdürmüştür.

Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden biri de Radıyyüddin Ali Lala'dır (ö. 642/1244). En büyük Kübrevî silsilesi bu zât ile devam etmiştir. Lala'nın halifesi Cemâleddin Ahmed Cûrfânî (Gûrpânî), onunki de Nûreddin Abdurrahman İsferâyînî'dir. İsferâyînî'nin en meşhur müridlerinden biri *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve* başta olmak üzere çok sayıda Farsça tasavvufî eser kaleme alan Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336)[92], bir diğeri de aslen Semerkant'ın Sâgarç köyünden olup İran'ın Şîrâz ve Çin'in Hanbalık (Pekin) şehirlerinde bulunan, vefat edince nâşı Semerkant'a getirilip defnedilen Burhâneddin Sâgarçî'dir[93].

Alâüddevle Simnânî'nin halifesi Mahmûd Mezdekânî'den tasavvufî eğitim alan Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) uzun yıllar Orta Asya, Hindistan, Irak ve Suriye'de seyahatlar yapmış, Keşmir bölgesinde çok sayıda insanın Müslüman olmasına vesile olmuş, Farsça birçok tasavvufî eser kaleme almıştır. Kabri bugünkü Tacikistan'ın Kûlâb şehrindedir. Kübreviyye'nin Hemedâniyye kolu kendisine nisbet edilmektedir. Menkıbeleri, müridi Nûreddin Ca'fer Bedahşî tarafından *Hulâsatü'l-menâkıb* adıyla derlenmiştir. Keşmir'deki bu Kübrevî kolu XVI. yüzyıla kadar o bölgede varlığını sürdürmüştür[94]. Seyyid Ali Hemedânî'nin başta gelen halifesi Hâce İshâk Huttelânî'dir. Huttelânî'nin müridlerinden biri olan Muhammed Nûrbahş (ö. 869/1464) ile Kübreviyye'nin Nûrbahşiyye, diğer müridi Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468) ile Zehebiyye kolu doğmuştur. Bu kollardan Nûrbahşiyye zamanla Şiileşerek İran topraklarında varlığını sürdürmüştür. Zehebiyye kolunun ise Orta Asya'da devam eden kolları Sünni karakteri sürdürürken, İran coğrafyasında yayılan kolları zamanla Şiileşmiştir. Berzişâbâdî'den sonra en meşhur silsile şöyle devam etmiştir: Radıyyüddin Muhammed Bîdâvâzî, Şâh Ali Bîdâvâzî, Hacı Muhammed Habûşânî.

---

91 Ebu'l-Mefâhir Yahyâ Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsu'l-âdâb* (nşr. Îrac Efşâr), Tahran 1358 hş.

92 M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA*, II, 345-347. Simnânî'nin birçok risâlesi yayınlanmıştır. Meselâ bk. Alâüddevle Simnânî, *Musannefât-ı Fârsî-yi Alâüddevle-i Simnânî* (nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1369 hş./1990.

93 Molla Abdülhakîm, *Kandiyye* (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1955, s. 67-86; Nezîr Ahmed, "Şeyh Burhâneddin Sâgarcî ez Meşâhîr-i Meşâyıh-ı Karn-i Heştüm der Çîn", *Kand-i Pârsî*, (Delhi), sy. 12 (1376 hş./1997), s. 1-16.

94 Nûreddin Ca'fer Bedahşî, *Hulâsatü'l-menâkıb* (nşr. Seyide Eşref Zafer), İslâmabad 1995; Muhammed Riyâz, *Ahvâl ve Âsâr ve Eş'âr-ı Mîr Seyyid Ali Hemedânî*, İslâmabad 1991; Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186-188.



Habûşânî'nin Sünni halifeleri Kübreviyye'nin Hârezm ve Mâverâünnehr'de yeniden canlanmasını sağlamışlardır.

Habûşânî'nin halifesi İmâdüddin Fazlullah Berzişâbâdî'nin müridi olan Kemâleddin Hüseyin Hârezmî tarikatı yaymak için memleketi Hârezm'e görevlendirilmiş, Semerkant'ta Şeybânî hanlarının mâlî desteği ile tekkeler kurmuş, 958'de (1551) hac dönüşü Halep'te vefat etmiştir. Semerkant, Merv ve Taşkent gibi birçok şehre halifeler tayin eden Kemâleddin Hüseyin Hârezmî Orta Asya'da Kübrevîliği tekrar canlandırmayı başarmış ise de, bölgedeki Nakşbendîliğin ezici üstünlüğü karşısında Kübrevîlik etkinliğini giderek yitirmiş, sadece halifelerinden Mevlânâ Pâyende Sâkterî'nin Buhara yakınlarındaki Sâkter'de kurduğu tekke XVII. yüzyıla kadar varlığını sürdürebilmiştir. Kemâleddin Hüseyin Hârezmî'nin bir diğer halifesi Ya'kûb Sarfî Keşmîrî Semerkant'ta Hârezmî'ye intisap etmiş, Keşmîr, Hicâz ve Hindistan'da seyahatlar yapmış, 1002'de (1594) Keşmîr'de vefat etmiştir. Kemâleddîn Hüseyin Hârizmî'nin oğlu Şerîfüddîn Hüseyin onun menkıbelerini *Câddetü'l-âşıkîn* adlı Farsça eserinde toplamıştır[95].

Rivâyete göre Yesevî şeyhlerinden Şeyh Hudâydâd'ın (ö.939/1532) halifelerinden Mettecâk Hâfız ile karşılaşan Hüseyin Hârezmî ona: "Yedi makâmdan (etvâr-ı seb'a) hangisine ulaştınız da şeyhiniz size icâzet verdi"? diye sorunca Mettacâk Hâfız şu cevabı vermişti: "Ben yedi makâmı bilmem, şeyhime mürid olunca bana: Allah de, dedi, icâzet verince de: Allah de, dedi. Ben bundan başkasını bilmem". Bu cevaptan mutlu olan Hüseyin Hârezmî ayağa kalkıp semâ etmiştir[96].

Nakşbendî-Kâsânî şeyhlerinden Mevlânâ Lütfullah Çûstî (ö.979/1571-72) ile Kemâleddîn Hüseyin Hârizmî'nin mürîdleri arasında bir ihtilaf yaşandığı bilinmektedir. Rivâyete göre, Semerkant'ta halkı irşâd ile meşgul olan Lütfullah Çûstî Kübreviyye tarikatına dâir bir silsilenâme görmüştü. Bu eserde Hz. Peygamber'in ismi büyük ve süslü bir daire içine yazılmış, hemen yanına aynı büyüklükte ve süslü bir dâire içine Hz. Ali'nin ismi kaydedilmişti. Hulefâ-i Râşidîn'den diğer üçünün isimleri ise altta, küçük ve süssüz dâirelere yazılmıştı. Bu durumu gören Çûstî: "Böyle dâire çizmek doğru değildir. Özellikle Şiilerin yaygınlaştığı bu günlerde, dar görüşlü insanların aklına dördüncü halife olan Ali'nin diğer üçünden daha üstün olduğu düşüncesi gelebilir" dedi. Onun bu sözü bazı değişiklikler yapılarak Semerkant idârecisi Ebû Sa'îd Han'a ulaştırıldı. Han da Çûstî'nin dilinin kesilmesini emretti. Bu olaydan sonra Semerkant'ı terkederek memleketi Fergana Vâdisi'ndeki Çûst'a giden ve irşâd hayatına orada

---

95 Şerîfüddin Hüseyin, *Câddetü'l-âşıkîn*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 764.

96 Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemehât*, s. 353.

devam eden Çûstî'nin dili kesilmesine rağmen Allah'ın lütfu ile normal konuşmaya devam ettiği söylenir[97].

O döneme daha yakın bazı kaynaklara göre, Kübrevîler'in duâlarında ilk dört halifeden sadece Hz. Ali'yi zikrettiklerini duyan Çûstî buna itiraz etti, onlar da: "Büyük tarikat şeyhlerinin silsileleri diğer üç halifeye değil, Hz. Ali'ye ulaştığına göre mânen o en üstündür" diyerek kendilerini savundular. Kübrevîler'in bu sözü, aynı zamanda Bekrî (yani Hz. Ebû Bekir'den gelen) silsilenin de reddini içeriyordu. Çûstî: "Eğer sizin şeyhiniz bu görüşteyse, o Şiilerin mezhebine bağlı demektir" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Kübrevîler bir toplantı yaptılar. Bu toplantıda Ebû Sa'îd Han'ın oğlu, Semerkant'ın müstakbel yöneticisi ve Kemâleddîn Hüseyin Hârizmî'nin mürîdi olan Sultan Sa'îd de vardı. Şeyhlerine hakaret edildiği gerekçesiyle Çûstî'nin sakallarının ve dilinin kesilmesine karar veren topluluk bu düşüncelerini yerine getirdiler[98].

Kübreviyye'nin Sünni kolları Orta Asya'da XVI. ve XVII. yüzyıllardan sonra tesirini yitirmiş, XIX. yüzyılda tümüyle tarihe karışmış iken, Şiileşen kolları İran'da varlığını hâlâ sürdürmektedir[99].

4.a. Kübreviyye'de Tasavvufî Eğitim:

Kübreviyye tarikatı mensuplarının tasavvufî eğitiminde uyguladıkları zikir, önceleri kelime-i tevhîdi iki aşamada icrâ etmekti. Bu zikirde sâlik, önce "Lâilâhe" deyip sağ tarafından nefes alır, sonra kalbin bulunduğu sol tarafa yönelerek "illallah" diye nefesini verirdi. Ahmed Cûrfânî iki aşamalı bu zikri dört aşamaya (zikr-i çehâr darb) çıkarmıştır. Sâlik bağdaş kurarak göbeğinden yukarı doğru nefesini çekerken "Lâ" der, "ilâhe" derken sağ tarafına doğru verir, "illa" derken nefs alır ve sol taraftaki kalbinin üzerine "Allah" diyerek vurur. Kübrevîlik'te cehrî zikre olumlu bakılır ve özellikle tasavvufî eğitim başlarında uygulanırdı. Semâ ve halvet de Kübrevîlik'te olumlu bir metod olarak görülüp uygulanmıştır[100].

Kübreviyye'nin Nûrbahşiyye kolunda seyr u sülûkün en önemli unsurlarından biri Seyyid Ali Hemedânî'nin derlediği *Evrâdü'l-Fethiyye* isimli duâ mecmuasının okunmasıdır. Bu evrâdın ardından "Lâ ilâhe illâ ente yâ hayyü yâ kayyûm", "Lâ

97 Kişmî, *Nesemâtü'l-kuds*, s. 272-3.

98 Muhammed Müftî Tâşkendî Âhengerânî, *Menâkıb-ı Mevlânâ Lütfullâh*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 5785, vr. 177a-178a; Muhammed Rahîm, *Sirâcü's-sâlikîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 629, vr. 101a-b; DeWeese, "The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia", s. 82; B. Babajanov, "Mawlânâ Lutfullâh Chûstî- An Outline of His Hagiography and Political Activity", s. 263-264.

99 Devin DeWeese, "The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia", *Iranian Studies*, XXI/1-2 (1988), s. 47-83; Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 248-249; Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ (Kübreviyye)", *DİA*, XXXII, 500-506.

100 Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ*, s. 227-250.



ilâhe illallah", ve "Allah" diye zikredilir. İşrak namazından sonra 100 kere "Allâhü ekber", 100 kere de "Allâhümme salli alâ Muhammed ve alâ âli Muhammed ve sellim" denir, bunlar ikindi namazından sonra da tekrarlanırdı[101].

Zikri, habs-i nefes ile yani nefesi tutarak yapan Nakşbendîler'e karşı Heratlı Kübrevî şeyhlerinden Bahâeddîn Ömer (ö. 857/1453) bunun Hind Yogileri'nin uygulamalarından olduğunu ve hiçbir tarikat şeyhinin bunu tavsiye etmediğini söyleyerek itirazda bulunmuş, Alâeddîn Attâr'ın torunu Yûsuf Attâr da Bahâeddîn Nakşbend ile halifelerinin mürîdlerine bu usûlü tavsiye ettiklerini söyleyerek ona cevap vermiştir[102].

Tasavvuf geleneğinde dervişlerin giydiği cübbeye "hırka" adı verilir. Orta Asya tasavvuf kültüründe Kübreviyye tarikatı mensuplarının hırka giyme konusuna çok önem verdikleri anlaşılmaktadır. Kübrevîlik'te derviş, içinde bulunduğu tasavvufî hâle ve manevi derecesine uygun bir renk ve modelde hırka giyerdi. Necmeddin Kübrâ bu konuda şöyle der:

"Eğer kişi nefsini terbiye etmiş, onu zühd kılıcı ile öldürmüş ve şimdi de onun ardından yas tutuyorsa **siyah** ve koyu bir renk (hırka) giymelidir. Allah'a muhâlefetten tevbe etmiş, gönlünü Allah'a yöneliş sabunu ile yıkamış ve kalp aynasını yabancı şeylerden temizlemişse **beyaz** giymelidir. Gayreti sâyesinde şahâdet âleminden yani bu âlemden gayb âlemine geçmişse, Allah'a yakın kullar seviyesine ulaşmışsa **mavi** giymelidir. Bütün manevi makamlardan bir pay almış ve hâllerin ışıklarından nasip almışsa **mülemma'** yani çok renkli giymelidir. Kendini yavaşça zayıflatıyorsa, manevî mücâdelenin binlerce darbesiyle yaralanmış, binlerce kadeh riyâzat (perhiz) zehiri içmiş, çâresizlik iğnesiyle kendine işkence edip çileler çekmiş ise o zaman hırka-i hezâr mîhî yani bin dikişli bir cübbe giymelidir"[103].

Hâcegân ve Nakşbendiyye mensupları ise melâmet neş'esinde oldukları ve özel kıyafete önem vermedikleri için hırka girme konusuna Kübrevîler kadar önem vermemişler, hattâ "Bizim için önemli olan hırka değil, hırfadır" yani bir meslek sahibi olup çalışmak ve üretmektir diyerek hırka konusuna fazla önem veren Kübreviyye mensuplarını eleştirmişlerdir[104].

Gerçi bir Hâcegân dönemi eseri olan *Meslekü'l-ârifîn*'de mürîdlerin manevi derecelerine göre farklı renklerde hırka giydikleri anlatılmakta ise de, bu durum

---

101 Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânu vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432, III, 207b.

102 Muhammed Kādî, *Silsiletü'l-ârifîn*, vr. 108a; Safî, *Reşahât*, I, 164.

103 Necmeddin Kübrâ, *Âdâbu's-sûfiyye* (nşr. M. Kâsımî), Tahran 1363 hş., s. 29-30; Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ*, s. 250-261.

104 Devin DeWeese, "Hâcegân'a Âit Kollar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıbında Cemaatsel Benzersizlik İddiası" (trc. Necdet Tosun), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII/16 (2006), s. 331-333.

istisnâî ve sadece bir Hâcegân koluna mahsus olup Nakşbendîler'de hiçbir zaman genel geçer bir gelenek hâline gelmemiştir. Bu eserde müridin içinde bulunduğu manevi duruma ve mertebeye göre lâcivert, yeşil, kırmızı, beyaz, her renkten yamalı, bin dikişli ve siyah hırka giyebileceği, siyah hırkanın icâzet anlamına geldiği ve bunu sadece tasavvufî eğitimini tamamlayanların giyebileceği anlatılır[105].

5. Diğer Bazı Mutasavvıflar:

Tarih içinde Orta Asya'da etkin ve yaygın olmuş tasavvuf ekollerinden Yeseviyye, Nakşbendiyye ve Kübreviyye tarikatlarına mensup mutasavvıfların dışında, etkinliği daha az olan veya başka tarikatlara mensup olan sûfîler de yaşamıştır. Onlardan bazıları aşağıda ele alınacaktır. Öte yandan, Orta Asya'da doğmuş olmasına rağmen hayatını daha ziyade başka coğrafyalarda geçiren Sa'îdüddin Fergânî (ö. 699/1300)[106], Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292)[107] ve Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî Oşî (ö. 633/1235)[108] gibi sûfîler bu bölüme dâhil edilmemiştir.

Şeyh Hasan Bulgârî: Tam adı Salâhaddin Hasan b. Ömer Nahçıvânî Bulgârî (ö. 698/1298) olan bu zât bir Sühreverdî şeyhidir. Aslen Nahçıvanlı olan bu zât Deşt-i Kıpçak, Bulgar (Ural-Tataristan), Buhara ve Kirman'da bulunmuş, Tebriz'de vefat etmiştir[109]. Yerine geçen müridi Şeyh Ömer Bâğistânî, Taşkent'in Bâğistân köyündendir. Tasavvuf yolunda cezbe hâlinden sonra hemen istikâmet hâline dönmeyi başarabildiği için sonraları yaşayan Nakşbendîler tarafından takdir edilen Ömer Bâğistânî'nin, oğlu Hâvend Tahûr'a (ö. 755/1354): "Tahûr! Molla olma, sûfî olma, şu ve bu olma, Müslüman ol!" diye nasihat ettiği bilinmektedir. Moğol hanlarından biri onun telkinleri sonucu domuz eti yemeyi bırakmıştır. Kabri Taşkent'te olan oğlu Hâvend Tahûr'un bazı tasavvufî risâleler kaleme aldığı bilinmektedir[110]. Taşkent'te XIV. yüzyıla kadar devam edebilen bu Sühreverdî kolunun zamanla gözden kaybolup tarihe karıştığı anlaşılmaktadır.

---

105 Muhammed Buhârî, *Meslekü'l-ârifîn*, vr. 95b-97b.

106 Bk. Mahmud Erol Kılıç, "Fergânî, Saîdüddin", *DİA*, XII, 378-382.

107 Süleyman Uludağ, "Cendî", *DİA*, VII, 361-362.

108 Enver Konukçu, "Kutbüddin Bahtiyâr", *DİA*, XXVI, 483.

109 Silsilesi: Ebu'n-Necîb Sühreverdî, Şeyh Hüseyin Sekkâ, Şemseddin Muhammed Râzî, Şeyh Hasan Bulgârî. Bk. Fahreddin Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*, II, 368-369; Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *Ravzâtü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân* (nşr. Ca'fer Sultân el-Karrâî), Tahran 1344 hş./1965, I, 128-155. Hasan Bulgârî'nin müridlerinden biri Bedreddin Meydânî'dir. Bk. Safî, *Reşahât*, I, 64.

110 Mîr Abdülevvel Nîşâbûrî, *Melfûzât-ı Ahrâr*, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr* (nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş./2002 içinde, s. 159-160; Safî, *Reşahât*, II, 369-372; Ahmed Tâherî Irâkî, "Bâğıstânî", *DİA*, IV, 449-450. Hâvend Tahûr'un Taşkent'te yazma hâlinde bulunan eserlerinden bazıları şunlardır: *Risâle-i Tevhîd ve Ahkâm-ı Şerîat*; *Muhtasar der Fevâid-i Tarikat ve Şerîat*. Bk. Amânulla Böriev, *Temuriylar Davri Ma'naviy Merâsi Tarihidan*, Taşkent 2009, s. 52.



Zeyneddin Kûy-i Ârifânî: *Lemehât min nefehâti'l-kuds* isimli eser göre Zeyneddin Kûy-i Ârifânî, Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) oğlu ve müridi olup Bağdat'tan Orta Asya'ya gelip yerleşmiştir[111]. Ancak Sühreverdî'nin bu isimde bir oğlu olduğu başka kaynaklarca desteklenmediği için bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Bazı kaynaklarda ise Zeyneddin Kûy-i Ârifânî'nin, Yûsuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) müridlerinden olduğu kayıtlıdır[112]. Kûy-i Ârifân, Taşkent'in köylerinden birinin adıdır[113]. Bu zâtın kabri Taşkent'tedir. Bazı yeni kaynaklarda 657 (1259) yılında vefat ettiği söylenir[114]. Ahmed Yesevî ile görüştüğüne dâir rivâyetler de bulunmaktadır.

Nûreddin Basîr: Doğuştan kör olan ve Taşkent'te Zeyneddin Kûy-i Ârifânî'den tasavvufî eğitim aldıktan sonra Semerkant'a yerleşip halkı irşâd eden Nûreddin Basîr[115], Kutb-i Çehârdehüm lakabıyla anılırdı. Gerçekte gözleri görmemekle beraber kalp gözüyle hakikatleri gördüğüne inanıldığı için Basîr (iyi gören) diye isimlendirilmişti. Cehrî zikir yapan ve Semerkant'ta birçok kişiyi manevî yönden eğiten Nûreddin Basîr 646 (1249) senesinde vefat etmiştir. Sonraları Emir Timur mezarına bir kümbet inşâ ettirmiştir. Hâcegân tarikatının kurucusu Abdülhâlik Gucdüvânî ve Kübrevî şeyhi Seyfeddin Bâharzî'nin Buhara tarafından bazı müridleriyle birlikte Semerkant'a gelip Nûreddin Basîr'i ziyaret ettikleri nakledilmektedir. Nûreddin Basîr'in oğlu Şemdeddin Muhammed'in Burhâneddin Kılıç'ı ziyarete gittiği, ancak Kılıç'ın onun ölümüne sebep olduğu anlatılır[116]. Nûreddin Basîr'in menkıbeleri Ebu'l-Hasan b. Hâce Seyfeddin tarafından *Makâmât-ı Şeyh Nûreddin Basîr* adıyla Farsça olarak kaleme alınmıştır[117].

Burhâneddin Kılıç: Hayatı hakkında farklı rivâyetler bulunmakla birlikte hicrî VII. (XIII.) asırda Orta Asya'nın Özgen (Özkend, Özcend) şehrinde yaşadığı anlaşılan Burhâneddin Kılıç hakkındaki en güvenilir bilgiler Cemâl Karşî'nin VIII. (XIV.) asrın başlarında kaleme aldığı *el-Mülhakât bi's-surâh* isimli Arapça eserinde bulunmaktadır. Karşî, bu eserde Burhâneddin Kılıç'ın bir müridinden onun hakkında dinlediklerini aktarmıştır. Bu rivâyetlerden Kılıç'ın

---

111 Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî, *Lemehât min nefehâti'l-kuds* (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmabad 1986, s. 334-342.

112 Ebu'l-Hasan b. Hâce Seyfeddin, *Makâmât-ı Şeyh Nûreddin Basîr*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 3061, vr. 55a; Molla Abdülhakîm, *Kandiyye*, s. 52.

113 Ebû Tâhir Semerkantî, *Semeriyye* (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343/1965, s. 69.

114 Âzâd Şâmansur, *Şayh Zayniddin Kuyi Ârifân Tâşkandî*, Taşkent 2006, s. 7, 41.

115 Mevlânâ Şeyh, *Havârik-ı Âdât-i Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr, Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr* (nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş./2002 içinde, s. 661-662; Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemehât*, s. 335-340.

116 Mevlânâ Şeyh, *Havârik-ı Âdât-i Ahrâr*, s. 662; Ebû Tâhir Semerkantî, *Semeriyye*, s. 68-70; Molla Abdülhakîm, *Kandiyye*, s. 51-67.

117 Özb. FAŞE Ktp., nr. 3061, vr. 50b-76b.

VII. Asırda Özgen'de ders okutan bir âlim ve celâlli bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır[118]. Muhammed Sâdık Kâşgarî'nin kaleme aldığı *Tezkire-i Azîzân*'da ise Özgen'de idâreci olan Sultan İlig (İlek) Mazi'nin torunu olduğu, bir süre bu şehirde idarecilik yaptığı, sonra bu görevi terk edip Hocend'deki Şeyh Maslahat Hocendî'ye intisap ederek tasavvufî eğitim aldığı ve Özgen'e dönerek halkı irşad ettiği söylenir[119]. Seyfeddin Ahsîkendî'nin *Mecmûu't-tevârîh* isimli eserinde Burhâneddin Kılıç'ın önceleri Üveysî bir şeyh olduğu, VIII. (XIV.) asrın sonlarında Şîrkent'te yaşayan Mevlânâ A'zam lakaplı Seyyid Mîr Celîl adındaki Aşkıyye tarikatı şeyhine bağlandığı söylenmekteyse de, bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır[120]. Öte yandan *Marta'us-sâlihîn ve zâdü's-sâlikîn* isimli tasavvufî ahlâka dâir Farsça bir eserde müellifin isminin Buhâneddin Kılıç, tam isminin ise Ebû Mansûr Osmân b. Muhammed Özcendî olduğu kaydedilmiştir[121]. Bazı yeni araştırmalarda Burhâneddin Kılıç'ın, meşhur Hanefî fıkıh kitabı *el-Hidâye*'nin yazarı Burhâneddin (Ali b. Ebû Bekr) Mergînânî (ö. 593/1197) ile aynı kişi olduğu iddia edilmiş ise de[122] bu iddia eski kaynaklarla desteklenmediği için temelsizdir. Orta Asya'nın muhtelif şehirlerinde Burhâneddin Kılıç'a nisbet edilen kabirler bulunmaktaysa da, gerçek kabrinin bugün Kırgızistan sınırları içinde bulunan Özgen'de olduğu kabul edilmektedir[123].

Şeyh Maslahat Hocendî: Mâverâünnehr'in Hocend şehrinde yaşayan meşhur bir sûfîdir. Bazı kaynaklarda ismi ismi Maslahat, bazılarında Muslahatüddin, bazılarında ise Muslihuddin şeklinde geçer. Kendisi hakkında en güvenilir bilgiler Hoca İshak b. İsmail Ata'nın miladî XIV. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli Türkçe eserinde bulunmaktadır. Bu eserdeki bilgilere göre, yazar İshâk Hoca'ın babası İsmail Ata memleketi Kazıgurt'tan ayrılıp Hârezm ve Buhâra'da medrese tahsîli yapar. Sonra Semerkant'a gelir. Orada bazı sûfîlerin sohbetinde bulunursa da aradığını bulamaz ve Hocend'e gider. Hocend'de Şeyh Maslahat Hocendî'nin sohbet ve hizmetinde tasavvufî eğitimini

---

118 Cemâl el-Karşî, *el-Mülhakât bi's-surâh: İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah- I:* (nşr. Ş.H. Vahidov- B.B. Aminov), Almatı: Dayk Press, 2005, s. 202-204 (metin).

119 Muhammed Sâdık Kâşgarî, *Tezkire-i Azîzân*: *Kazakstan Tarihi Turalı Türkî Derektemeleri*- IV (nşr. A.Ş. Nurmanova), Almatı 2006, s. 57-60, 619-622; Anonim, *Menâkıb-ı Şeyh Maslahatüddin Hocendî*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 5703, vr. 85-89.

120 Seyfeddin b. Şâh Abbâs Ahsîkendî, *Sobranie İstoriy: Macmû at-tavârîh* (nşr. A.T. Tagircanov), Leningrad 1960, s. 111-112.

121 Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1709'da kayıtlı olan bu eser Necîb Mâyil Herevî tarafından diğer bazı eserlerle birlikte yayınlanmıştır. Bk. Necîb Mâyil Herevî, *În Berghâ-yı Pîr*, Tahran: Neşr-i Ney, 1383 hş./2004, s. 9-25 (mukaddime), 9-272 (metin).

122 Stephen F. Dale, *The Garden of the Eight Paradises: Bâbur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, Leiden: Brill, 2004, s. 169, 172.

123 S. N. Abaşin, "Burhaniddin Kılıç", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, fasikül: 3, s. 30.



tamamlar. Bu dönemde yaşı kırka ulaşmıştır. Maslahat Hocendî İsmail Ata'ya icâzet verip onu memleketi olan Kazıgurt tarafına halkı irşâd için görevlendirir[124]. İsmail Ata muhtemelen XIV. yüzyılın başlarında vefat etmiş olmalıdır. Bu durumda Maslahat Hocendî'nin XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilebilir.

Başka bir rivâyete göre, Harezm bölgesindeki Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) bir müridini Hocend'e gönderir ve Şeyh Maslahat Hocendî'nin sohbetinde ne duyarsa gelip anlatmasını ister. Mürid Hocend'e gider. Şeyh Maslahat Hocendî ona nereli olduğu sorar. Mürid Harezmli olduğunu söyleyince Hocendî, Kübrâ'yı kastederek: "O Yahudi iyi mi?" diye sorar. Mürid Harezm'e dönünce Kübrâ ona ne duyduğunu sorar. Mürid de duyduğu cümleyi aktarır. Kübrâ çok mutlu olur ve: "Uzun zamandır kalbim hangi peygamberin kademi ve meşrebi üzeredir diye merak ederdim. O büyük zâtın işâretiyle anladım ki, Mûsâ (a.s)'ın kalbi üzere imişim" diye karşılık verir[125].

Maslahat Hocendî'nin menkıbelerini ihtivâ eden *Menâkıb-ı Şeyh Maslahatüddin Hocendî* isimli geç döneme âit Farsça bir eserde onun şeyhi olarak Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165) gösterilmiş ise de[126], Geylânî XII. yüzyılda yaşadığı için bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Yine aynı kaynak Hocendî'yi Şeyh Basrî Saffârî'nin de müridi sayar ve silsileyi geriye doğru şöyle götürür: Şey Basrî Saffârî, Abdullah Saffârî, Mes'ûd Tebrîzî, Hasan-ı Basrî. Esere göre Maslahat Hocendî'nin ismi Bedîuddin Nûrî'dir. Moğol istilası döneminde Hocend'de olduğu şu rivâyetten anlaşılmaktadır: "Tatar kâfirleri Hocend'e geldikleri zaman bu şehrin üzerine kerâmet çadırını çektiler ve bu şehir Tatar'ın elinden korunmuş olarak kaldı"[127]. Eserdeki güvenilmez bir rivâyete göre Ahmed Yesevî Cengiz Han'ın komutanına: "Harezm'e git ve Necmeddin Kübrâ ile Şeyh Attâr'ı öldür" demiştir[128]. Başka bir rivâyete göre, Cengiz Han'ın adamları Taşkent'te Ahmed Yesevî'nin müridi Baba Maçin'in sürüsündeki koyunları kesip yemişlerdi. Baba Maçin onların kemiklerini toplayıp üzerine bir sopa ile vurunca koyunlar dirildi. Bunu gören askerler durumu Cengiz Han'a bildirdiler. Cengiz Han: "Mâdem böyle kerâmeti var, ordunun başında Mâverâünnehr'i fethedip bize versinler" dedi. Baba Maçin: "Bizim kerâmetimiz bu kadardı. O işi Şeyh Masla-

---

124 Hoca İshâk b. İsmail Ata, *Hadîkatü'l-ârifîn*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü (Özb. FAŞE) Ktp., nr. 11838, vr. 112a-114a, 114b, 115b.

125 Muhammed Kâdî Semerkantî, *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn*, Tahran 1388 hş./2009, s. 146.

126 Anonim, *Menâkıb-ı Şeyh Maslahatüddin Hocendî*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 5703, vr. 29-30 (varaklar sayfa usulü numaralanmış). Taşkent'teki Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp.'sinde *Menâkıb-ı Şeyh Muslihuddin Hocendî* isminde Muhammed Şerîf b. Şâh Bedel tarafından kaleme alınmış Farsça yazma bir eser vardır ki, bu eserle aynı olması muhtemeldir (nr. 3303, vr. 250b-295b).

127 Anonim, *Menâkıb-ı Şeyh Maslahatüddin Hocendî*, vr. 70.

128 Anonim, age, vr. 71.

hat Hocendî yapabilir" deyince askerler Hocendî'yi yanlarına alıp bölgeyi işgale başladılar[129].

Aşkıyye Şeyhleri:

Aşkıyye (Işkıyye) tarikatının kurucusu olarak genellikle VIII. (XIV.) yüzyılda yaşayan Şeyh Bâyezîd Aşkî kabul edilmektedir. Aşkıyye'nin silsilesi hakkında kaynaklarda farklı rivâyetler vardır[130]. Bu rivâyetlerden bazılarına göre Bâyezîd Aşkî, Muhammed Mağribî'nin, o da Üveysî yolla Bâyezîd Bistâmî'nin halifesidir. Ya da Bâyezîd Aşkî, Muhtâruddîn Aşkî'nin halifesidir[131].

Semerâtü'l-meşâyıh isimli Farsça eserdeki bilgilere göre Aşkıyye'nin silsilesi şöyledir: Hz. Ali (b. Ebî Tâlib), Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, İmâm Zeynelâbidîn, İmâm Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Bâyezîd Bistâmî, Ebû Mûsâ Dîneverî, İbrâhim Keştiyânî, Ebû Bekr Emhânî, Hazret-i Ammî Dürcî, Abdullah Dehistânî, Cemâleddin Ekber Bistâmî, Azîzüddin Bistâmî, Cemâleddin Evsat Bistâmî, Muhammed Şâhinşâh Bistâmî, Necmeddin Bistâmî, Cemâleddin Asgar Bistâmî, Kıvâmüddin Hıyâvânî, Muhtârüddin Aşkî, Ebû Yezîd (Bâyezîd) Aşkî, Ebu'l-Hasan Aşkî, Hudâykuli Aşkî (Mâverâünnehrî, ö. 1419), Şeyh Muhammed (ö. 1451-52), Şeyh (Şeyhzâde) İlyâs (ö. 1472), Ebu'l-Hasan Hord (ö. 1488), Muhammed Sâdık (ö. 952/1545), Hakîm Şeyh, Ârif Şeyh, Pâyende Muhammed Şeyh, Celâl Şeyh, Abdullah Şeyh Miyânkâlî, Nâsır Muhammed Şeyh. *Semerâtü'l-meşâyıh* müellifi Seyyid Zinde Ali, bu silsiledeki Abdullah Şeyh Miyânkâlî ile görüştüğünü ve onun Buhara'da önceleri medrese hocası olduğunu ilâve etmektedir[132]. *Lemehât* müellifi Yesevî şeyhi Muhammed Âlim Sıddîkî de bu silsiledeki Muhammed Sâdık'tan övgüyle bahsetmiştir[133].

Bu silsiledeki nisbeler dikkate alındığında tarikatın İran-Horasan coğrafyasında doğup zamanla Mâverâünnehr'e taşındığı anlaşılmaktadır. Ali Şîr Nevâyî de *Nesâyimü'l-mahabbe*'de bazı Aşkıyye şeyhlerinden kısaca bahsetmiştir[134].

---

129 Anonim, vr. 72-73.

130 Aşkıyye şeyhleri ve silsilesi hakkında bk. Bahtiyar Babacanov, "Işkıya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, fasikül: 3, s. 46-47; Devin DeWeese, "Spiritual Practise and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The Khalvatî/ 'Ishqî/ Shattârî Continuum", *Religion and Identity in South Asia and Beyond* (ed. Steven E. Lindquist), London: Anthem Pres, 2011, s. 268-276, 292-294.

131 Aşkıyye'nin silsileleri için bk. Senûsî, *es-Selsebîlü'l-ma'în*, s. 136; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, 292a-b; Nâsıruddîn Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, s. 92.

132 Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyıh*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 1336, vr. 24b-25b.

133 Muhammed Âlim Sıddîkî, *Lemehât*, s. 354, 380.

134 Ali-şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (hzr. Kemal Eraslan), Ankara 1996, s. 387-388.



Orta Asya'daki mensupları daha ziyade Türk olan bu tarikatta zamanla şeyhliğin babadan oğla geçme geleneği ağırlık kazanmıştır. Aşkıyye'nin yukarıdaki silsileden başka kolları da vardır. Nitekim Seyfeddin Ahsîkendî'nin *Mecmûu't-tevârîh*'inde Fergana bölgesindeki Şîrkent'te VIII. (XIV.) yüzyılda yaşayan Mevlânâ-yı A'zam lakaplı Seyyid Mîr Celîl isminde bir Aşkî şeyhinden bahsedilir. Eserdeki kayda göre birçok Türk bu şeyhe mürid olduğu gibi, 761 (1360) senesinde Çağatay beylerinden Şîr Behrâm b. Behrâm Tîgzen b. Tuğluk Timur Han da ona intisap etmiştir[135]. Ayrıca Muhammed Bâkî Billâh'a nisbet edilerek basılmış ise de, Muhammed Bâkî Palâspûş'a âidiyyeti daha muhtemel olan *Meşâyıh-ı Turuk-ı Erba'a* isimli eserde de Aşkıyye'nin kısmen farklı bir silsilesi yer alır. Bu silsilede yukarıda adı geçen Muhammed Sâdık'ın Kahhâr Şeyh ve Baba Şeyh isimli iki halifesi olduğu, bu ikisinden Muhammed Kulı Halîfe'nin tasavvufî eğitim aldığı, Muhammed Kulı'dan Seyyid Abdullah Belhî'nin (ö. 1019/1610), Belhî'den de müellif kendisinin icâzet aldığını belirtir[136].

Ebu'l-Hasan Aşkî'nin (muhtemelen XIV. yüzyılın sonunda) Mâverâünnehr'e gelip Semerkant'ın kuzey batısında Nur Ata dağlarındaki Kûh-i Nûr bölgesinde (bugünkü Astana Ata'da) bir tekke ve cemaat kurduğu bilinmektedir. Bu tekkenin yanında Şeyh Hudâykuli, onun oğlu Şeyh Muhammed ve torunu Şeyhzâde İlyâs'ın mezarları bulunmaktadır. 1472'deki kolera salgınında büyük kayıp veren cemaat daha güneydeki Kaşkaderyâ bölgesine göç etmiştir. Aşkıyye mensupları Özbekistan'ın Kaşkaderya eyâletindeki Şehrisebz'in 70 km. güneyinde bulunan Kamaşin ilçesinde Kette Lenger köyünü, Çirakçin ilçesinde de Kiçik Lenger köyünü ve tekkesini kurdular. Buraları XV ve XVI. yüzyıllarda tarikatın önemli merkezleriydi. Silsilede adı geçen Muhammed Sâdık (lakabı Lenger Ata, ö. 952/1545) ile babası Şeyh Ebu'l-Hasan Hord'un ve çocuklarının Kette Lenger'de medfun olduğu bilinmektedir[137].

Ahmed Keşmîrî'nin *Şecere-i Tabaka-i Enbiyâ ve Evliyâ* isimli eserinde Şeyh Hudâykuli Aşkî'den sonra Muhammed Âşık b. Hudâykuli, ondan sonra da Şeyh Muhammed (Ârif) Fâryâbî Aşkî'nin postnişin olduğu, bu son zâttan da

---

135 Seyfeddin b. Şâh Abbâs Ahsîkendî, *Sobranie İstoriy: Macmû at-tavârîh* (nşr. A.T. Tagircanov), Leningrad 1960, s. 111-112, 115.

136 Muhammed Bâkî, *Meşâyıh-ı Turuk-ı Erba'a* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1969, s. 30-31. Eserin müellifinin kimliği hakkında bk. Ârif Nevşâhî, "Hâce Bâkī Billâh sî Mensûb îk Risâlî key Asliyyet", *Fikr u Nazar*, 40/3 [2003], s. 87-98.

137 Bahtiyar Babacanov, "Işkıya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, s. 46. Muhammed Sâdık hakkında ayrıca bk. Mîr Seyyid Muhammed Sivinçî, *Ezkâru'l-ezkiyâ*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 7582/3, vr. 107b-110a. Kette Lenger Semerkant'ın 100 km. güneyindedir. Bu tekkede Hz. Osman'ın Kur'ân-ı Kerîm'lerinden birinin parçaları bulunmuştur. Bk. Sh. Vahidov, "The History of the 'Ishqiyya Brotherhood's Sacred Relics. II: The Katta Langar Qurans (new fragments)", *Manuscripta Orientalia*, vol. 8, no. 3 (2002), s. 34-41.

Abdullah-i Şattâr'ın (ö. 832/1429) icâzet aldığı kaydedilmiştir[138]. Orta Asya'dan Hindistan'a giden Abdullah-i Şattâr, tarikatın o bölgede yayılmasını sağlamış ve kendisinden sonra tarikat Hindistan'da Şattâriyye adıyla anılmıştır[139].

Orta Asya'da Aşkıyye tarikatı mensuplarıyla Nakşbendiyye mensuplarının ilişkileri pek sıcak olmamıştır. Aşkıyye şeyhlerinden Bâyezîd Aşkî ile Bahâeddîn Nakşbend'in Bâverd (Ebîverd) pazarında karşılaştıkları ama sohbet etmedikleri rivâyet edilmektedir[140]. Bâyezîd Aşkî'nin Semerkant'ta irşâd ile görevlendirdiği halifesi Mevlânâ Türk Tûsî o bölgede çok sayıda mürîd edinmiş, ancak devrin padişahı Timur'u tekfir ettiği gerekçesiyle minâreden atılarak idam edilmiştir[141]. Hâcegân şeyhlerine yakın olan Timur'un bu icraatı, muhtemelen sonraları Nakşbendîler ile Aşkîler arasında bir soğukluğa sebep olmuştur. Bahâeddîn Nakşbend'in mürîdlerinden Şeyh Sirâceddîn'in Bâyezîd Aşkî'nin halifelerinden olan Ebu'l-Hasan Aşkî'nin mürîdlerinden bir cemâat ile görüştüğü, onlara Hâce Nakşbend'in yolunu anlatıp etkilemek istediği ama Aşkîler'in onu dinlemediği nakledilir[142]. Mevlânâzâde Otrârî de önceleri Aşkıyye tarikatına mensup iken ayrılıp Ubeydullah Ahrâr'a intisap etmiştir[143].

Ubeydullah Ahrâr ile Semerkant yakınlarındaki Kûh-i Nûr'da tekkesi olan Şeyhzâde İlyâs Aşkî'nin araları pek iyi değildi[144]. Rivâyete göre, Ubeydullah Ahrâr yolda giderken harman savuran bir grup insan görmüştü. Yanlarına gidip bu harmanın kime âit olduğunu sordu. Onlar da Şeyhzâde İlyâs Aşkî'nin harmanı olduğunu söylediler. Hâce Ahrâr bir miktar buğdayı samandan ayırdı, sonra yoluna devam etti. Bu haber Şeyhzâde İlyâs'a ulaşınca o çok üzüldü ve: "Hâce bizim harmanımızı rüzgâra verdi (mahvetti)" dedi. Sonra kendisinden

---

138 Ahmed Keşmîrî'nin *Şecere-i Tabaka-i Enbiyâ ve Evliyâ*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 1426, vr. 286a-289b.

139 Süleyman Uludağ, "Abdullah-ı Şüttârî", *DİA*, I, 137. Silsilelerde bazı küçük farklılıklar vardır. Abdullah Şattâr'ın silsilesi bazı kaynaklara göre şöyledir: Bâyezîd Aşkī, Ebu'l-Muzaffer Mevlânâ Türk Tûsî, Ebu'l-Hasan Aşkī Harakānî, Hudâ Kulî Mâverâünnehrî, Muhammed Âşık, Muhammed Ârif, Abdullah Şattâr. Bk. Senûsî, *es-Selsebîlü'l-ma'în*, s. 125; Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, Leknev 1991-1993, III, 73. Gavsiyye de Şattâriyye'nin bir koludur. Bk. K. A. Nizami, "Gavsiyye", *DİA*, XIII, 404.

140 Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr (Havârik-ı Âdât-i Ahrâr)*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3624, vr. 64a.

141 Mevlânâ Şeyh, *ae*, vr. 64a-65a.

142 Mîr Abdülevvel, *Melfûzât-ı Ahrâr*, s. 204. Ebu'l-Hasan Aşkī, bazı kaynaklara göre Bâyezîd Aşkî'nin halifesidir (Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, s. 387), bazılarına göre ise Mevlânâ Türk Tûsî'nin halifesi (Senûsî, *age*, s. 136).

143 Muhammed Kādî, *Silsiletü'l-ârifîn*, vr. 174b-175a.

144 Şeyhzâde İlyâs Aşkî'nin silsilesi: Bâyezîd Aşkī, Ebu'l-Hasan Aşkī, Hudâ Kulî Mâverâünnehrî, Muhammed Şeyh, Şeyhzâde İlyâs Aşkī. Bk. Nevâyî, *age*, s. 387-8..



âdâba aykırı bir şey zuhûr etti ve tarikatı dağıldı[145]. Bir diğer rivâyete göre, Şeyh Muhammed Keşî, cehrî zikir yapması sebebiyle Şeyhzâde İlyâs Aşkî'ye muhâlif idi. Onun sözlerinden rahatsız olan Aşkıyye tarikatı mensuplarının kendisine suikast düzenleme ihtimal ve tehlikesi gündemdeydi. Ubeydullah Ahrâr buna mâni olmak için Şeyh Muhammed Keşî'ye taraftar olduğunu ifâde etti. Hâce Ahrâr'ın sözleri Şeyhzâde İlyâs'a ulaşınca bundan rahatsız olan şeyh, dönemin idârecilerinden Dervîş Muhammed Tarhân'a bir mektup yazarak Hâce Ahrâr aleyhinde: "Ticâreti ve zirâatı dîne uymayan, sözleri size tesir eden bu şeyhten dine ve millete ne fayda gelir" gibi sözler sarfetti. Dervîş Muhammed Tarhân ise Hâce Ahrâr'ın dostu olduğu için bu mektubu dikkate almadı, üstelik mektubu getirip Hâce Ahrâr'a teslim etti. Bir süre sonra Şeyhzâde İlyâs'ın tekkesinde vebâ (kolera) salgını başladı. Kendisiyle birlikte âilesi ve mürîdlerinden birçoğu öldü[146].

Şeyhzâde İlyâs'ın oğlu Şeyhzâde Ebu'l-Hasan Aşkî babasının halifesi olarak irşâda devam etmiş, Herat'a geldiğinde Abdurrahman Câmî ona iltifat ederek seccâde, havlu ve yazdığı eserlerden birini hediye etmiştir[147]. Buharalı Mevlânâ Muhammedî İmlâ (ö. 1162/1749) Nakşbendiyye, Yeseviyye ve Kübreviyye'nin yanısıra Aşkıyye'den de icâzetli idi[148]. Aşkıyye tarikatı hakkındaki dağınık bilgiler genellikle Nakşbendî metinleri sayesinde günümüze ulaşmıştır[149]. Orta Asya'da Nakşbendîliğin etkin ve yaygın oluşu sebebiyle Aşkıyye tarikatı hiçbir zaman önemli bir varlık gösterememiş ve zamanla tarihe karışmıştır.

Üveysî Sûfîler:

Yaşayan bir şeyhten tasavvufî eğitim almayıp vefat etmiş bir şeyhten rüya veya başka manevî yollarla eğitim alıp istifâde eden kişilere Üveysî denmiştir. Orta Asya ve Doğu Türkistan'da Üveysî sûfîler hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ahmed b. Sa'deddîn el-Özgenî en-Nemengânî'nin muhtemelen XVII. asırda Farsça olarak kaleme aldığı ve XVIII. yüzyılda Muhammed Gedâ b. Muhammed İbrâhim tarafından Doğu Türkistan'da Türkçeye çevrilen *Tezkire-i Buğrâ Hânî* ya da *Tezkire-i Üveysiyye* adıyla bilinen eserdir. Kadın ve erkek birçok Üveysî sûfîden bahseden bu eserin Farsça aslı İslâmabad'da yayınlanmış ise de bu baskıda yazar ismi bulunmamaktadır[150]. Eser, Julian Baldick tarafın-

145 Safî, *Reşahât*, II, 541-2.

146 Muhammed Kādî, *Silsiletü'l-ârifîn*, vr. 171a-172a; Safî, *age*, II, 542-3.

147 Nevâyî, *age*, s. 388.

148 İmlâ için bk. Nâsıruddîn Buhârî, *age*, s. 90-92.

149 Bir kaynaktaki "Aşkıyye belli birtakım âdâb ve erkânı bulunan bir tarikat olmayıp tamamıyla tasavvufun hususi bir temayülünü ifâde eder" cümlesi (bk. Süleyman Uludağ, "Aşkıyye", *DİA*, IV, 22) doğru değildir.

150 Anonim, *Tezkire-i Buğrâ Hânî* (nşr. Muhammed Münîr Âlem), İslâmabad 1376 hş./ 1998.

dan geniş bir incelemeye tâbi tutulmuş[151], ancak Baldick'in teknik eksiklikleri Devin DeWeese tarafından bir makâle ile eleştirilmiştir[152]. *Tezkire-i Sultân Ebû Sa'îd Koçkar Ata* ve *Tezkire-i Bibi Halvâî* isimli Türkçe Üveysî menâkıbnâmeleri de aslında *Tezkire-i Buğrâ Hânî*'nin içindeki 29 ve 39. fasıllarının genişletilmiş versiyonlarıdır[153].

2. Nâsır b. Kâsım Türkistânî Fergânaî tarafından muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan *Hadâiku'l-cinân* ya da diğer adıyla *Heşt Hadîka* isimli Farsça eserdir. Taşkent ve İslâmâbâd'da yazma nüshaları bulunan bu eser, XV. yüzyılda Mâverâünnehir'de yaşayan Seyyid Ahmed Beşîrî (ö. 868/1463-64) isimli Üveysî meşreb şeyhin menkıbelerini ihtivâ eder[154]. Eserde bu zâtın, Hoca Ahmed Yesevî'nin takipçileri olan Yesevî şeyhlerinden, özellikle de Seyyid Ata'dan Üveysî yolla feyz ve icâzet aldığı anlatılır.

3. Doğu Türkistan'da ve Türkçe olarak yazılmış olup Muhammed Şerîf isimli bir Üveysî şeyhinin menkıbelerini ele alan *Tezkire-i Hoca Muhammed Şerîf Buzurgvâr*'dır. Manzum ve mensûr iki versiyonu bulunan eserin manzum olanını Muhammed Sıddîk Zelîlî 1155-1157 (1742-1744) seneleri arasında yazmıştır[155]. Yazarı bilinmeyen mensur şeklinin ise St. Petersburg ve Lund'da yazma nüshaları olup Masami Hamada tarafından Kyoto'da yayımlanmıştır[156]. Esere konu olan Muhammed Şerîf, Ahmed Yesevî ile Satuk Buğrâ Han'ın rûhâniyetlerinden istifade etmiş, sonra Doğu Türkistan'ın Kâşgar ve Yârkend gibi şehirlerinde halkı irşad ile meşgul olmuş Üveysî meşreb bir şeyh olup 963'te (1556) veya 973'te (1566) Yârkend'de vefat etmiştir.

4. Hâfız Basîr Huzârî'nin *Mazharu'l-acâib ve mecma'ul-garâib* isimli Farsça eseri 929'da (1523) Buhara'da vefat eden Agâ-yı Buzurg (yani büyük hanım) lakaplı Üveysî bir kadın sûfînin hayatı ve görüşlerine dâirdir. Eserde onun bazı Yesevî, Nakşbendî ve Kübrevî şeyhlerinin rûhâniyeti ile Hızır (a.s)'dan feyz aldığı îmâ edilir. Hâcegân tarikatını bid'at ve ruhsatlardan uzak durduğu için öven Agâ-yı Buzurg'un Nakşbendîliğe daha yakın durduğu anlaşılmaktadır.

---

151 Julian Baldick, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London 1993.

152 Devin DeWeese, "The Tadhkira-i Bughrâ-khân and the Uvaysî Sufis of Central Asia: Notes in Review of Imaginary Muslims", *Central Asiatic Journal*, 40/1 (1996), s. 87-127.

153 Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr: Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 137, 142, 162.

154 Nâsır b. Kâsım Türkistânî, *Heşt Hadîka*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 4031.

155 Muhammed Sıddîk Zelîlî, *Zelîlî Dîvânı* (nşr. İmin Tursun), Beijing: Milletler Neşriyatı, 1985 içinde, s. 478-555.

156 Masami Hamada, *Hagiographies du Turkestan Oriental. Textes čağatay édités, traduits en japonais et annotés avec une introduction analytique et historique*, Kyoto: Graduate Schools of Letters - Kyoto University, 2007, s. 279-302.



Eser, 973 (1565) senesinde kaleme alınmıştır[157]. Asıl ismi bilinmeyen Agâ-yı Buzurg'un halk arasında Kız Bibi adıyla anılan kabri Buhara yakınlarındaki Candar (Sverdlov) kasabasındadır. Hayatı hakkında bir doktora tezi yapılmıştır[158].

Kalenderîler:

Orta Asya'da XV ve XVI. yüzyıllarda önemli bir Kalenderî varlığından bahsetmek mümkün değildir. XV. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Muhammed b. Nizâm Hârizmî Erzengî'nin *Şerh-i Risâle-i Azîzân* adlı eserinde Kalenderî ve Haydarîler şöyle eleştirmiştir: "Bir cemâat saç ve tüylerini traş ederek Cevâlık (Cevlakîler) arasına katılıp kendilerine Kalenderî adı vermişler. Tecrîdden (dünyâ malından ve evlilikten uzak durmaktan) dem vururlar. Ama hakîkatta tecrîdden çok uzaktırlar. Onlar bunu, dilencilik ve menfaat elde etme vâsıtası yapmışlardır. Yine bir başka cemâat saç ve tüylerini traş etmiş, kulak ve boyunlarına halka takmış, demir ile örtünmüş, başta kâkül bırakmış ve kendilerine Haydarî adını vermişler. Onlar da tecrîd iddiasında bulunuyorlar"[159].

XV. yüzyılda yaşayan Ubeydullah Ahrâr Taşkent'te ikâmet ederken Kalenderî meşreb bir şahıs olan Mevlânâ Mîr Cemâl onun aleyhinde konuşurdu. Bir defa Hâce Ahrâr'ın meclisine gelip orada beng (kenevir bitkisinden yapılan bir uyuşturucu, esrar) yemek ve böylece onu küçümsediğini göstermek istemiş ancak buna muvaffak olamayarak o bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştı[160]. Hâce Ahrâr Semerkant'ın Dâyic köyüne giderken yolda karşılaştığı bir Kalenderî dervişi ona: "Ey dünyâlık sahibi, ne kadar dünyâ toplayacaksın?" diyerek sataşmış, ancak Hâce Ahrâr ona cevap vermeden yoluna devam etmişti[161].

Orta Asya'da XVII ve XVIII. yüzyıllarda Kalenderî şeyhleri daha yaygın olarak görülmektedir. Buhara yakınlarındaki Gucdüvan'da halkı irşad eden Baba Kul Mezîd XVII. yüzyılın en önemli Kalenderî şeyhidir. Kendisinin iki önemli halifesi vardı: Baba Hacı Abdurrahîm ve Baba Şâh Sa'îd Pelengpûş Gucdüvânî

---

157 Hâfız Basîr Huzârî, *Mazharu'l-acâib*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 8716, vr. 3b-195b; Özb. FAŞE Ktp., nr. 4417; İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 1451.

158 Gulnora Aminova, *Removing the Veil of Taqiyya: Dimensions of the Biography of Aghâ-yi Buzurg (a Sixteenth-Century Female Saint from Transoxiana)*, Ph.D., Harvard University, 2009. Agâ-yı Buzurg hakkında ayrıca bk. Nâsıruddin Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, s. 132-133; Muhammed Tâhir Hârezmî, *Silsile-i Nakşbendiyye (Tezkiretü'l-evliyâ-yı Tâhir İşân)*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 69, vr. 177a vd.; Devin DeWeese, "Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th Centuries)", *Oralite et lien Social au Moyen Age (Occident, Byzance, Islam): Parole Donnee, foi Juree, Serment* (ed. M. F. Auzepy- G. Saint-Guillain), Paris 2008, s. 300-303.

159 Erzengî, *Şerh-i Risâle-i Azîzân*, s. 100.

160 Safî, *Reşahât*, II, 643-645.

161 Mevlânâ Şeyh, *age*, vr. 24a-b.

(ö. 1110/1699). Bunlardan Baba Hacı Abdurrahîm'in birçok halifesinden ikisi önem arz etmektedir: 1. Molla Emân Belhî. Bu zât sonraları İstanbul'a gelecek olan Abdullah Nidâî Kâşgarî'nin (ö. 1174/1760) Kalenderî şeyhidir. 2. Baba Hacı Safâ (Safâî) Semerkantî (ö. 1153/1740). Bu son zât da, Semerkant'ın Kalenderhâne mahallesinde tekke kurup halkı irşâd etmiştir[162]. Baba Kul Mezîd'in diğer halifesi Baba Şâh Sa'îd Pelengpûş Gucdüvânî sonraları Nakşbendî-Kâsânî şeyhlerinden Dervîş Azîzân Gucdevânî'ye de intisap edip hilâfet alarak kendisinde Nakşbendiyye ve Kalenderiyye tarikatlarını birleştirmiştir[163]. Bu yeni Nakşî-Kalenderî kolu Mâverâünnehr'in yanı sıra Hindistan'da da yayılmıştır.

Öte yandan XVII. asırda Mâverâünnehr'de Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye koluna mensup olan Hacı Muhammed Habîbullah'a (ö. 1111/1699) Kalenderîler'in suikast teşebbüsünde bulundukları rivâyet edilmektedir[164]. Bu asırda bazı Kâsânîler'in Kalenderîler'e yakınlaşmış olmasını diğer Nakşî kolları için de geçerli saymak mümkün değildir.

Orta Asya'da XVII ve XIX. yüzyıllar arasında hem Nakşbendî hem de Kalenderî olan bazı sûfîlere rastlanmaktadır. Şâh Meşreb lakaplı Baba Rahîm Nemengânî (ö. 1123/1711), Doğu Türkistanlı Muhammed Sıddîk Zelîlî (ö. 1168 (1755) ve Abdülazîz Meczûb-i Nemengânî (ö. 1273/1857) bunların en meşhurlarıdır.

Şâh Meşreb Nemengan'da doğmuş, Kâşgar'a gidip Nakşbendî-Kâsânî şeyhi Âfâk Hoca'ya mürid olmuş ise de şeyhin cârîyesine âşık olunca tekkeden kovulmuş, o da Kalenderler gibi şehir şehir dolaşıp şiirler söylemiştir. Sonunda Afganistan'da âlimlerin fetvâsıyla idam edilmiştir. *Mebde-i Nûr* isimli eseri Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin tesiriyle Çağatay Türkçesiyle yazılmış bir eserdir. *Kîmyâ* isimli eseri de eski sûfîlerin hikâyeleri ile ahlâkî tasavvufî konuları ele almakta olup *Mebde-i Nûr* ile birlikte yayınlanmıştır (Buhara 1912).

Muhammed Sıddîk Zelîlî Yârkend'de doğmuş, Doğu Türkistan'ın birçok şehrini dolaştıktan sonra Yârkent'te veya Hoten'de vefat etmiştir. Muhammed Sıddîk Zelîlî'nin hepsi Orta Asya Türkçesi ile yazılmış ve manzûm olan eserleri şunlardır: 1718'de kaleme aldığı *Sefernâme*, 1734'te yazdığı *Tezkire-i Çilten* (*Tezkire-i Çihilten*) isimli menâkıb türü eser, *Tezkire-i Hoca Muhammed Şerîf*

---

162 Abdullah Nidâî Kâşgarî, *Risâle-i Hakkıyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1422, vr. 18b-19a; Ebû Tâhir Semerkantî, *Semeriyye*, s. 104.

163 Pelengpûş'un Nakşî ve Kalenderî silsileleri için bk. Şâh Mahmûd Evrengâbâdî, *Melfûzât-ı Nakşbendiyye*, Haydarabad 1358/1939, s. 2-3, 12-14; Abdullah Nidâî Kâşgarî, *Risâle-i Hakkıyye*, vr. 18b-19a.

164 Seyyid Muhammed b. Ahund Kādî Kemâl, *Tuhfetü'l-ahbâb*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 4400, vr. 66a vd. Hacı Muhammed Habîbullah, Muhammed Ma'sûm Sirhindî'nin halifesi ve Sûfî Allahyâr'ın şeyhidir. Bk. Nâsıruddîn Buhârî, *age*, s. 95-96.



Buzurgvâr isimli bir diğer menâkıb türü eser ve *Dîvân*. Bu eserlerin hepsi İmin Tursun tarafından *Zelîlî Dîvânı* adıyla Beijing'de (Pekin) yayınlanmıştır[165].

Meczûb-i Nemengânî tahsil için gittiği Buhara'da Nakşbendî Müceddidî şeyhi Halîfe Hüseyin Buhârî Yangikurgânî'ye[166] intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş, onun halifesi İş Muhammed'den hilâfet almıştır. 1844'te Hokand'da bir süre ikâmet etmiş, sonra Nemengân'a gelerek buraya yerleşmiştir. 1273'te (1857) vefat eden Meczûb-i Nemengânî Türkçe bir *Dîvân* (Taşkent 1330/1912) kaleme almıştır[167].

Dîvân'ındaki bir şiirinde:

Ahmed Zemcî Kalender, hem Nakşbend Buhârî,

Bu ikisige muhlis Meczûb'ni et Kalender.

ifâdesinden, Nakşbendîlin yanı sıra Kalenderiyye tarikatına da mensûbiyetinin olduğu anlaşılmaktadır. Meczûb-i Nemengânî'nin halifelerinden İgişi Îşân Kâşgar'da, Molla Niyâz Îşân (ö. 1889) da Yârkend'de tasavvufu yaymışlardır[168]. Meczûb-i Nemengânî'nin *Tezkire-i Meczûb-i Nemengânî* isminde Farsça mensûr bir eseri daha bulunmaktadır. Takipçileri olan Meczûbîler'in *Sâkînâme* isimli şiirini besteli olarak okuyup zikir ve raks ettikleri nakledilir[169].

Yukarıda isimleri zikredilen Orta Asya'nın belli başlı sûfîlerine son olarak Niyâz Ahmed Sirhindî'yi de eklemek mümkündür. Hindistan merkezli bir tarikat olan Çiştiyye XIX. yüzyılda Niyâz Ahmed Sirhindî Berîlvî (ö. 1250/1834) tarafından Orta Asya'nın Fergana ve Hokand bölgeleriyle Doğu Türkistan'a taşınmıştır. Çiştiyye'nin Nizâmiyye kolunun yanı sıra Kâdirîliği de yaymaya

---

165 Ürümçi'de bazı yazma nüshaları bulunan bu eserler topluca yayınlanmıştır: *Zelîlî Dîvânı* (nşr. İmin Tursun), Beijing: Milletler Neşriyatı, 1985.

166 Nakşbendiyye-Müceddidiyye'nin Hüseyniye alt kolunun kurucusu olan Halîfe Muhammed Hüseyin (ö. 1833-1834).

167 Polâtcân Dâmulla Kayyumov, *Tazkira-i Kayyumiy*, Taşkent 1998, I, 187-188. Kârî Kunduzî'nin *Tezkire-i Manzûme* isimli eserine göre ise Meczûb 1265 (1849) yılında vefât etmiştir. Bk. Meczûb Nemengânî, *Dîvân* (nâşir Sayfiddin Sayfulla'nın önsözü), Türkistan 2008, s. 3. Silsilesi: İmâm-ı Rabbânî, Muhammed Sa'îd Sirhindî, Abdülehad Vahdet Sihrindî, Miyân Abid, Mûsâ Hân Dehbîdî, onun iki halifesi: Muhammed Emîn ve Muhammed Sıddîk, bu iki halifeden icâzet alan Halîfe Hüseyin Buhârî, onun halifesi İş Muhammed, onun halifesi Abdülazîz Meczûb-i Nemengânî.

168 Thierry Zarcone, "XX. Yüzyıl Doğu Türkistanı'nda Sûfî Silsileleri ve Evliyâ Sevgisi", (trc. Ekin Keskin), *Türkler* (ed. Hasan Celâl Güzel ve dğr.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, XX, 284.

169 Polâtcân Dâmulla Kayyumov, age, I, 188. Meşreb, Zelîlî ve Meczûb hakkında ayrıca bk. Necdet Tosun, *Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr*, s. 63, 75, 85.

çalışan bu şahsın etkinliği nisbeten sınırlı kalmıştır[170]. Orta Asya'da Abdülkâdir Geylânî anısına yapılan "Hatm-i Yâzdehüm" isimli duâ ritüeli de, XIX. yüzyılda Kâdirîliğin bölgede kısmen etkili olduğunun bir göstergesidir[171].

Orta Asya tarihinde etkin ve yaygın olan tasavvuf ekollerinden Yesevîlik ve Kübrevîlik zamanla zayıflayıp gözden kaybolmuştur. Nakşbendîlik ise Sovyetler Birliği dönemindeki dine yönelik baskılar sebebiyle etkinliğini yitirmekle birlikte hâlen küçük gruplar hâlinde varlığını sürdürmektedir. Ayrıca 1991 yılında Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nin özgürlüğe kavuşmasının ardından Türkiye'den ve diğer bazı İslâm ülkelerinden tasavvufî cemaatler bu ülkelere ziyâret veya dinî eğitim vermek gâyesiyle gelmiş ve bölgede tasavvufun yeniden canlanmasına katkı sağlamışlardır[172].

KAYNAKLAR

ABAŞİN, S. N., "Burhaniddin Kılıç", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, fasikül: 3, s. 30.

ABDÜLHAKÎM, Molla, *Kandiyye* (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1955.

AHRÂR, Ubeydullah, *Fıkarât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2143, vr. 16b-157b.

AHSÎKENDÎ, Seyfeddin b. Şâh Abbâs, *Sobranie İstoriy: Macmû at-tavârîh* (nşr. A.T. Tagircanov), Leningrad 1960.

ALGAR, Hamid, "Dahbîdîya", *Encyclopaedia Iranica*, California 1993, VI, 585-6.

ALGAR, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ (Kübreviyye)", *DİA*, XXXII, 500-506.

ALGAR, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 498-500.

ALGAR, Hamid, "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandî Order", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (ed. Albert Dietrich), Göttingen 1976, s. 39-46.

ALİ, Muhammed Bâkır b. Muhammed, *Makâmât-ı Hazret-i Hâce-i Nakşbend*, Buhara 1328/1910.

ALİ, Seyyid Zinde, *Semerâtü'l-meşâyıh*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 1a-293b.

[170] Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Leknev 1290/1873, I, 512-513; Thierry Zarcone, "La Qadiriyya en Asie Centrale et au Turkestan Oriental", *Journal of the History of Sufism*, Vol. 1-2 (2000), pp. 304-305, 313-314, 317; a.mlf, "The Sufi Orders in Northern Central Asia", s. 779.

[171] Necdet Tosun, "Orta Asya'da Bazı Dinî-Tasavvufî Gelenekler", *EKEV Akademi Dergisi*, XII/35 (Bahar 2008), s. 1-10.

[172] Thierry Zarcone, "Naqshbandî-Khâlidî Influence in Twentieth Century Central Asia, Including Afghanistan and Xinjiang", *Journal of the History of Sufism*, sy. 5 (2007), s. 215-224.



AMİNOVA, Gulnora, *Removing the Veil of Taqiyya: Dimensions of the Biography of Aghâ-yi Buzurg (a Sixteenth-Century Female Saint from Transoxiana)*, Ph.D. thesis, Harvard University, 2009.

ANONİM, *Hakim Ata Kitabı* (hzr. Münevver Tekcan), İstanbul 2007.

ANONİM, *Menâkıb-ı Dükçi Îşân* (nşr. B. M. Babadjanov- A.von Kügelgen), Almatı 2004.

ANONİM, *Menâkıb-ı Şeyh Maslahatüddin Hocendî*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 5703, vr. 2-208 (varaklar sayfa usulü numaralanmış).

ANONİM, *Tezkire-i Buğrâ Hânî* (nşr. Muhammed Münîr Âlem), İslâmabad 1376 hş./ 1998.

ASTANAKULOGLI, İkrâmiddin, *Avliyâlar Sultânı Turânlık Veliyler*, Taşkent 2004.

ATA, Hoca İshâk b. İsmâîl, *Hadîkatü'l-ârifîn*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11838, vr. 1b-131a.

AVAZ, Muhammed, *Ziyâü'l-kulûb*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 71.

BABACANOV, Bahtiyar, "Dukçi-İşan", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 1999, fasikül: 2, s. 35-37.

BABACANOV, Bahtiyar, "Husayniya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 1999, fasikül:2, s.98-99.

BABACANOV, Bahtiyar, "Işkıya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova: Vostoçnaya Literatura, 2001, fasikül: 3, s. 46-47.

BABADJANOV, Bakhtiyar, "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tarîqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Dhikr-i Sultân al-'Ârifîn", *Journal of the History of Sufism*, 3 (2001), s. 223-228.

BABADZANOV, Baxtiyor M. "On the History of the Naqshbandîya Mugaddidîya in Central Mâwarâ'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries", *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (ed. M. Kemper, A. Von Kügelgen, D. Yermakov), Berlin 1996, s. 385-413.

BABAJANOV, B. "Mawlânâ Lutfullâh Chûstî- An Outline of His Hagiography and Political Activity", s. *ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*, 149/2 (1999), s. 245-270 (trc. Jürgen Paul).

BÂHARZÎ, Ebu'l-Mefâhir Yahyâ, *Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsu'l-âdâb* (nşr. Îrac Efşâr), Tahran 1358 hş.

BÂKÎ, Muhammed, *Meşâyıh-ı Turuk-ı Erba'a* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1969.

BALDİCK, Julian, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London 1993.

BEDAHŞÎ, Nûreddin Ca'fer, *Hulâsatü'l-menâkıb* (nşr. Seyide Eşref Zafer), İslâmabad 1995.

BEREKE, Abdülfettâh Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 196-199.

BÖRİEV, Amânulla, *Temuriylar Davri Ma'naviy Merâsi Tarihidan*, Taşkent 2009.

BUHÂRÎ, Bâkî Muhammed Şikârî, *Makâmâtü'l-ârifîn*, Özb. Fenler Ak. Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 1344, vr. 164b-275a.

BUHÂRÎ, Muhammed, *Meslekü'l-ârifîn*, İstanbul Ün. Ktp., FY, nr. 185, vr. 2b-119b.

BUHÂRÎ, Nâsıruddin, *Tuhfetü'z-zâirîn*, Buhara 1328/1910.

BUHÂRÎ, Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed, *Bustânü'l-muhibbîn* (nşr. B. M. Babacanov- M. T. Kadırova), Türkistan 2006.

CÂMÎ, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş./1996.

ÇERHÎ, Ya'kûb, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*, Bombay 1326/1908.

DALE, Stephen F., *The Garden of the Eight Paradises: Bâbur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*, Leiden: Brill, 2004.

DÂYE, Necmeddin, *Mirsâdü'l-ibâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1380 hş.

DEHBÎDÎ, Mîrzâ Maksûd, *Mir'âtü's-sâlikîn*, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 530.

Devin DeWeese, "The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia", *Iranian Studies*, XXI/1-2 (1988), s. 47-83.

DEWEESE, Devin, "Hâcegân'a Âit Kollar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıbında Cemaatsel Benzersizlik İddiası" (trc. Necdet Tosun), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII/16 (2006), s. 313-337.

DEWEESE, Devin, "Orality and the Master-Disciple Relationship in Medieval Sufi Communities (Iran and Central Asia, 12th-15th Centuries)", *Oralite et lien Social au Moyen Age (Occident, Byzance, Islam): Parole Donnee, foi Juree, Serment* (ed. M. F. Auzepy- G. Saint-Guillain), Paris 2008, s. 293-307.

DEWEESE, Devin, "Spiritual Practise and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The Khalvatî/ 'Ishqî/ Shattârî Continuum", *Religion and Identity in South Asia and Beyond* (ed. Steven E. Lindquist), London: Anthem Pres, 2011, s. 251-300.

DEWEESE, Devin, "The Tadhkira-i Bughrâ-khân and the Uvaysî Sufis of Central Asia: Notes in Review of Imaginary Muslims", *Central Asiatic Journal*, 40/1 (1996), s. 87-127.

DEWEESE, Devin, "Yasaviya", *İslâm na Territorii Bıvşey Rossiyskoy İmperii*, Moskova 2003, fasikül: 4, s. 35-38.

DEWEESE, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania 1994.

DÜZEN, İbrahim, "Azîz Nesefî", *DİA*, IV, 344-346.

EL-BUHÂRÎ, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd, *er-Risâletü'l-Bahâiyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 1b-144a.

EL-KARŞÎ, Cemâl, *el-Mülhakât bi's-surâh: İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah-I:* (nşr. Ş.H. Vahidov- B.B. Aminov), Almatı: Dayk Press, 2005.

ERZENGÎ, Muhammed b. Nizâm, *Şerh-i Risâle-i Azîzân*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 8739.

ES-SENÛSÎ, Muhammed b. Ali, *es-Selsebîlü'l-ma'în fi't-tarâikı'l-erba'în*, Bingâzî 1968.

EVRENGÂBÂDÎ, Şâh Mahmûd, *Melfûzât-ı Nakşbendiyye*, Haydarabad 1358/1939.

GÖKBULUT, Süleyman, *Necmeddin Kübrâ*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

GUCDÜVÂNÎ, Abdülhâlik, *Vasâyâ*, İstanbul, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3229, vr. 10b-16a.

HAMADA, Masami, *Hagiographies du Turkestan Oriental. Textes čağatay édités, traduits en japonais et annotés avec une introduction analytique et historique*, Kyoto: Graduate Schools of Letters - Kyoto University, 2007.

HÂREZMÎ, Muhammed Tâhir, *Silsile-i Nakşbendiyye (Tezkiretü'l-evliyâ-yı Tâhir İşân)*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 69, vr. 1b-262a.

HASAN, Nadirhan ve Seyfeddin SEYFULLAH, "Hazînî'nin Câmi el-mürşidîn Eseri Hakkında", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 12 (2004), s. 159-166.

HASENÎ, Abdülhay, *Nüzhetü'l-havâtır*, Leknev 1991-1993.

HAZÎNÎ, Ahmed b. Mahmûd, *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr*, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 3893, vr. 1b-164a.

HEMEDÂNÎ, Yûsuf, *Rutbetü'l-hayât* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1362 hş./1983.

HEREVÎ, Necîb Mâyil, *În Berghâ-yı Pîr*, Tahran: Neşr-i Ney, 1383 hş./2004.

HUZÂRÎ, Hâfız Basîr, *Mazharu'l-acâib*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 8716, vr. 3b-195b; İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 1451.

HÜCVÎRÎ, Ali b. Osmân, *Keşfu'l-mahcûb* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş./2006.

HÜSEYİN, Şerîfüddin, *Câddetü'l-âşıkîn*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 764.

HÜSEYNÎ, Muhammed Şerîf, *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 1b-203b.

IRÂKÎ, Ahmed Tâherî, "Bâğıstânî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (*DİA)*, IV, 449-450.

KÂŞGARÎ, Abdullah Nidâî, *Risâle-i Hakkıyye*, İstanbul, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1422, vr. 1b-36b.

KÂŞGARÎ, Muhammed Sâdık, *Tezkire-i Azîzân*: *Kazakstan Tarihi Turalı Türkî Derektemeleri*- IV (nşr. A.Ş. Nurmanova), Almatı 2006.

KAYYUMOV, Polâtcân Dâmulla, *Tazkira-i Kayyumiy*, Taşkent 1998.

KEMÂL, Seyyid Muhammed b. Ahund Kâdî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 4400, vr. 1b-114a.

KEMÂLEDDİN, Harîrîzâde, *Tibyânu vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432.

KEŞMÎRÎ, Ahmed, *Şecere-i Tabaka-i Enbiyâ ve Evliyâ*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 1426.

KEŞMÎRÎ, Bedreddîn, *Ravzatü'r-rızvân ve hadîkatü'l-gılmân*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 2094, vr. 1b-558a.

KEŞMÎRÎ, Bedreddin, *Sirâcü's-sâlihîn*, (nşr. Seyyid Sirâceddin), İslâmabad 1376 hş./ 1997.

KILIÇ, Mahmud Erol, "Fergânî, Saîdüddin", *DİA*, XII, 378-382.

KİŞMÎ, Muhammed Hâşim, *Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns* (thk. Münîr-i Cehân Melik), Tahran Ün. Edebiyat Fakültesi, (yayınlanmamış doktora tezi), 1375 hş./1996.

KONUKÇU, Enver, "Kutbüddin Bahtiyâr", *DİA*, XXVI, 483.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1981.

KURTULUŞ, Rıza, "Hemâleddîn-i Hârizmî", *DİA*, XXV, 233.

KÜBRÂ, Necmeddin, *Âdâbu's-sûfiyye* (nşr. M. Kâsımî), Tahran 1363 hş.

LÂHÛRÎ, Gulâm Server, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Leknev 1290/1873.

MEVLÂNÂ ŞEYH, *Havârik-ı Âdât-i Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr* (nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş./2002 içinde.

MEVLÂNÂ ŞEYH, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr (Havârik-ı Âdât-i Ahrâr)*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3624, vr. 1b-81a.

MEZÂRÎ, Nizâmeddin Belhî, *Tuhfetü'l-mürşid*, Lahor ts.

MİRHALDAROĞLI, Mirahmed, *Sayramlık Allâme Fuzalâ Buzurglar*, Çimkent 1994.

MOLÉ, Marijan, "Nakşbendiyyât I: Quelques Traités Naqshbandis (Risâle-i Merdân)", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, 6: 4 (1337), s. 307-323.

Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır (Dükçi Îşân), *İbretü'l-gâfilîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 1725 (328 varak).

Muhammed Pârsâ, *Makâmât-ı Alâeddîn-i Attâr* (drl. Ebu'l-Kâsım Buhârî), Özbekistan FAŞE Ktp., nr. 11399, vr. 152b-172a.

MÜCEDDİDÎ, Raûf Ahmed, *Dürrü'l-ma'ârif*, İstanbul 1997.

NEMENGÂNÎ, Abdülazîz Meczûb-i, *Tezkire-i Meczûb-i Nemengânî*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü (Özb. FAŞE) Ktp., nr. 2662, vr. 13a-132a.

NEMENGÂNÎ, Meczûb, *Dîvân* (nşr. Sayfiddin Sayfulla), Türkistan 2008.

NEVÂYÎ, Ali-şîr, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (hzr. Kemal Eraslan), Ankara 1996.

NEVŞÂHÎ, Ârif, "Hâce Bâkî Billâh sî Mensûb îk Risâlî key Asliyyet", *Fikr u Nazar*, 40/3 [2003], s. 87-98.

NEVŞÂHÎ, Ârif, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002.

Nezîr Ahmed, "Şeyh Burhâneddin Sâgarcî ez Meşâhîr-i Meşâyıh-ı Karn-i Heştüm der Çîn", *Kand-i Pârsî*, (Delhi), sy. 12 (1376 hş./1997), s. 1-16.

NÎŞÂBÛRÎ, Mîr Abdülevvel, *Melfûzât-ı Ahrâr*, Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002 içinde.

NİZAMİ, K. A. "Gavsiyye", *DİA*, XIII, 404.

OKUYUCU, Cihan, "Hazînî ve Yeni Bulunan Eserleri", *Journal of Turkish Studies*, 28/1 (2004), s. 205-223.

PÂRSÂ, Muhammed, *Kudsiyye* (nşr. A.T. Irâkî), Tahran 1354 hş./1975.

PAUL, Jürgen, *Doctrine and Organization: The Khwâjagân Naqshbandiyya in the First Generation After Bahâ'uddîn*, Berlin 1998.

RAHÎM, Muhammed, *Sirâcü's-sâlikîn ve letâifu'l-ârifîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 629.

Rızâeddîn b. Fahreddîn, *Âsâr*, Orenburg 1901.

RİYÂZ, Muhammed, *Ahvâl ve Âsâr ve Eş'âr-ı Mîr Seyyid Ali Hemedânî*, İslâmabad 1991.

RÜŞDİY, Muhammed Sıddık, *Avliyâlar Sultânı: Turânlık Valiyler* (hzr. İkrâmiddin Âstânakul-ugli Âkkurgâniy), Taşkent 2004.

SAFÎ, Ali b. Hüseyin, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât* (thk. Ali Asgar Mu'înîyân), Tahran 2536/1977.

SCHWARZ, Henry G., "The Khwâjas of Eastern Turkestan", *Central Asiatic Journal*, XX/4 (1976), s. 266-296.

SEMENOV, A. A. *Sobranie Vostoçnih Rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoy SSR*, Taşkent 1955.

SEMERKANTÎ, Ebû Tâhir, *Semeriyye* (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343/1965.

SEMERKANTÎ, Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 2830, vr. 2a-209a.

SEMERKANTÎ, Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddîkîn* (nşr. İhsânullah Şükrullâhî), Tahran 1388 hş. /2009.

SEYFEDDİN, Ebu'l-Hasan b. Hâce, *Makâmât-ı Şeyh Nûreddin Basîr*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 3061, vr. 50b-76b.

SIDDÎKÎ, Muhammed Âlim, *Lemehât min nefehâti'l-kuds* (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmabad 1986.

SİMNÂNÎ, Alâüddevle, *Musannefât-ı Fârsî-yi Alâüddevle-i Simnânî* (nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1369 hş./1990.

SİRHİNDÎ, Bedreddîn, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971.

SİVİNÇÎ, Mîr Seyyid Muhammed, *Ezkâru'l-ezkiyâ*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 7582/III, vr. 84b-244b.

Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir'âtü'l-kulûb*, İsveç, Uppsala Üniversitesi Ktp., nr. 472, vr. 158b-177a.

ŞAFAK, Yakup, "Mevlânâya Atfedilen Yine Gel… Rubâîsine Dâir", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 24 (2009), s. 75-80.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, "Alâüddevle-i Simnânî", *DİA*, II, 345-347.

ŞÂMANSUR, Âzâd, *Şayh Zayniddin Kuyi Ârifân Tâşkandî*, Taşkent 2006.

TÂLİB, Muhammed, *Matlabu't-tâlibîn*, Özb. FAŞE Ktp., nr. 80, vr. 1b-231a.

TÂŞKENDÎ, Mîr Muhammed el-Müftî, *Menâkıb-ı Mevlânâ Lütfullâh*, Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü (Özb. FAŞE) Ktp., nr. 5785.

TEBRÎZÎ, Hâfız Hüseyin Kerbelâî, *Ravzâtü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân* (nşr. Ca'fer Sultân el-Karrâî), Tahran 1344 hş. /1965.

TOSUN, Necdet, "Kâsânî, Ahmed", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 531-532.

TOSUN, Necdet, "Kâsâniyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 532-534.

TOSUN, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 248-249.

TOSUN, Necdet, "Orta Asya'da Bazı Dinî-Tasavvufî Gelenekler", *EKEV Akademi Dergisi*, XII/35 (Bahar 2008), s. 1-10.

TOSUN, Necdet, "Râbıta", *DİA*, XXXIV, 378-379.

TOSUN, Necdet, "Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb" *İLAM Araştırma Dergisi*, II/2 (1997), s. 41-85.

TOSUN, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*, İstanbul 2002.

TOSUN, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, İstanbul 2005.

TOSUN, Necdet, *Türkistan Dervişlerinden Yâdigâr: Orta Asya Türkçesiyle Yazılmış Tasavvufî Eserler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

TÜRKİSTÂNÎ, Nâsır b. Kâsım, *Heşt Hadîka (Menâkıb-ı Seyyid Ahmed Beşîrî)*, İslâmabad, Gencbahş Ktp., nr. 4031, vr. 1-185 (varaklar sayfa usulü numaralanmış).

ULUDAĞ, Süleyman, "Abdullah-ı Şüttârî", *DİA*, I, 137.

ULUDAĞ, Süleyman, "Aşkıyye", *DİA*, IV, 22.

ULUDAĞ, Süleyman, "Cendî", *DİA*, VII, 361-362.

URYADOVA, Yulia F., *Muhammad Musa b. Khoja Isa-i Dahbidi: A Post Sihrindi Dahbidi Shaykh of the Naqshbandiyya Order*, M.A. Thesis, Fayetteville, University of Arkansas 2004.

VAHİDOV, Sh., "The History of the 'Ishqiyya Brotherhood's Sacred Relics. II: The Katta Langar Qurans (new fragments)", *Manuscripta Orientalia*, vol. 8, no. 3 (2002), s. 34-41.

YÂRKENDÎ, Hâlüddîn Kâtib, *Hidâyetnâme*, British Museum, MS Oriental No. 8162.

YÂRKENDÎ, Muhammed Sâdık, *Mecmû'atü'l-muhakkıkîn*, Staatsbibliothek, Marburg, MS Orient. Oct. 1680.

YAZICI, Tahsin, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", *DİA*, İstanbul 1994, X, 220-222.

YAZICI, Tahsin, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *DİA*, XVII, 186-188.

YESEVÎ, Ahmed, *Dîvân-ı Hikmet* (nşr. R. İsmâîlzâde, K. Kârî, G. Kambarbekova), Tahran 2000.

YETER, Ali Rıza, *Rossiya İmperiyasının Türkistandagı Koloniyalık Sayasatına Karşı 1898 Cıldagı Boştonduk Kötörülüşü*, Bişkek: Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. 2008 (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

ZARCONE, Thierry, "La Qadiriyya en Asie Centrale et au Turkestan Oriental", *Journal of the History of Sufism*, Vol. 1-2 (2000), pp. 295-338.

ZARCONE, Thierry, "Naqshbandî-Khâlidî Influence in Twentieth Century Central Asia, Including Afghanistan and Xinjiang", *Journal of the History of Sufism*, sy. 5 (2007), s. 215-224.

ZARCONE, Thierry, "The Sufi Orders in Northern Central Asia", *History of Civilizations of Central Asia* (ed. C. Adle- I. Habib), Paris: Unesco Publishing, 2003, c. V, s. 771-780.

ZARCONE, Thierry, "XX. Yüzyıl Doğu Türkistanı'nda Sûfî Silsileleri ve Evliyâ Sevgisi", (trc. Ekin Keskin), *Türkler* (ed. Hasan Celâl Güzel ve dğr.), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, XX, 282-289.

ZELÎLÎ, Muhammed Sıddîk, *Zelîlî Dîvânı* (nşr. İmin Tursun), Beijing: Milletler Neşriyatı, 1985.



Sufism in Central Asia

Prof. Dr. Necdet Tosun

ABSRACT

With the spread of Islam in Central Asia, from the Hijra II. (Milad VIII.) centuries Zahid and Sufis have started to be seen in the region. Some of the early Sufis of Central Asia are: Abdullah b. Mubarak, Abu Turab nahseb, Hakim Tirmidhi, Abu Bakr and Abu Sa'id-i Abu'l-Khayr Kelâbâzî. Previously, there were a small Sufi groups in Central Asia, after Hijra VI. (XII) century the radical sects had been born. The most effective and long-lasting ones were Yesevîlik, Hâcegân (next name Nakşbendîlik) and Kübrevîlik. At the beginning of Hijra VII. (XIII) century, Sufi institutions should have served as a refuge and rehabilitation center for the people of the Central Asian falling into the social and psychological distress because of the Mongol invasion. In addition, important contributions of the Sufis is known to the process of Islamization of the region spanning a long period of time. Sheikh Seyfeddin Bâharzî's Berke Khan, Shaikh Sadruddin Ibrahim's Ghazan Khan, Timur Tugluk of Arşüddin Veli Khan, Uzbek Khan of Ata al-Sadr and Teacher Ishaq Dehbîdî transferred a large number of the Kyrgyz to the Muslim.

Many books were written in Turkish, Arabic and Persian by Sufi dervishes belonging to school from Central Asia. These works moved art, morality and mysticism of Islam to the size of the masses, as well as contributed to the development of the Eastern Turkish written language known as Chagatai Turkish. *Dîvân-ı Hikmet*, *Bakırgan Kitabı*, *Hakîm Ata Risâlesi*, *Hadîkatü'l-ârifîn*, *Nesâyimü'l-mahabbe*, *Mebde-i Nûr*, *Sebâtü'l-âcizîn*, *Dîvân-ı Hüveydâ*, *Kıssa-i Şâh Meşreb*, *Dîvân-ı Meczûb-i Nemengânî* are just some of the this Turkish works.

Yesevîlik which is an important sect in Central Asia, spread through Hodja Ahmed Yesevi followers from first north of Transoxiana (south of present-day Kazakhstan), and later to Transoxiana (now Uzbekistan). Yesevis adopted land implemented teaching methods such as loud dhikr, halvet (forty days of worshipalone and concentration) and riyâzat (less food, diet) in relation to other cult members in Central Asia sometimes friendly and sometimes due to differences incompetitive sense.

Followed by Necmeddin Kübrâ, Kübrevîlik continued first in the Transoxiana, and then spread to more parts of southern Iran and India. Kübrevîler presenced in Bukhara and Samarkand for a period of time, by time weakened and disappeared in Central Asia, while the arms of them Nûrbahşiyye and Zehebiyye continued in Iran in by becoming Shiite. Especially in the early stages of dervish, Kübrevîler has chosen to it appropriate to loud, halvet, the schema (musical accompaniment to dance come ecstasies), and to wear cardigans in different colors according to the degree of spiritual disciple (robe). Some of them known to discuss issues with by holding his breath with chanting coming from Abu Bakr with members of an embroiderer Hz. Ali and the Prophet.

The most effective School of Sufism in Central Asia is without a doubt Naqshband Sect. the lineage known as Hâcegân sect founded by Abdul-Halim Gucdüvânî from Hijra VIII. (XIV) century is has started to be known as the Naqshbandiyyah after Bahauddin Naqshband. Naqshband Sect has principles such as silent dhikr, excessive expense avoidance, being with Allah (halvet says council), heaven and even music abstinence, to accept aspects of Hz. Abu Bakr and due these properties it differs from the other sects. Althoughi the Kâsâniyye arm of Naqshband Sect has been relaxed and has lost the importance of these principles, especially Müceddidiyye persistently continued. Having entered into close relations with the managers of the state in the political life of Central Asia, Naqshband Sect has become effective from time to time.

Apart from Yesevî, Kübrevî and Naqshband Sects, members of Aşkıyye, Kalenderiyye and Kâdiriyye observed in Central Asia. Aşkıyye members seen in XV century in Samarkand region, moved from Iran to Transoxiana Mâverâünnehr'e and XV. Century, became less effective in presence,



went to India and lastlyCentral Asia, thus eventually wiped there. Members of Kalenderiye sect have been seen in the Bukhara-Gucdüvan, Samarkand and Ferghana Valley betweenXVII and XIX centuries. Kadiri and Çiştîl Sects has seen a little bit in Central Asia in XIX. century. In addition, some works were written about people who became dervish or a sheik without receiving training in Üveysi way from a living sheik. Because, the spreading arm of Naqshband-Kassani Sect in East Turkistan lost Islamic mysticism over time, influenced people of the region by the Sufism might have directed to the Üveysî or Kalender Sects.

While the existence of most of the Central Asian Sufi schools of XIX. Century, weakened and destroyed in history, Naqshband sect has a little bit sustained. In the national struggle against the Russians were ahead of sheikhs of Naqshband Sect. In Soviet period, Naqshband sect has lost its effectiveness but not completely destroyed, however in 1991 after the redevelopment of liberty started to development process. At This period, due to the development of new opportunities in the publications and communications, Sufi has became not only way of life but also a kind of understanding and interpretation of Islam. Teaching culture, literature and philosophy of Sufism as a subject in schools will contribute to the introduction of new generations of historical and cultural values due to the Sufi philosophy of divine love and tolerance, together with their resources to introduce new generations to read and provide an important training to the next generation against foreign radical movements.



Суфизм в Средней Азии

Профессор Доктор Тосун Неждет

РЕЗЮМЕ

Вместе с распространением ислама, начиная со VIII в. в Средней Азии появились суфии и проповедники суфизма. Среди среднеазиатских суфиев первого периода можно выделить следующих: Абдуллах бин Мубарек, Абу Тураб, Нахшеби, Хаким Тирмизи, Абу бекир Келабази и Абу Саиди Абул-Хаир. В XII веке из небольших суфийских групп образовались суфийские ордена. Среди них наиболее влиятельными и долгоживущими оказались ордена Ясавийя, Хажеган (в псоледствии - Накшибендийя) и Кубревийя. В результате монгольского нашествия в XIII веке народы Средней Азии попали в тяжелое положение, поэтому суфийские организации несли своего рода функции учреждений защиты и реабилитации. Кроме того, известно, что суфизм внес серьезный вклад в распространение ислама на территории Средней Азии. Известно, что шейх Сейфеддин Бахарзи обратил в ислам хана Берке, шейх Садреддин Ибрахим – хана Газана, Аршуддин Вели – хана Тугрук Тимура, Садр Ата – хана Узбека, а Ходжа Исхак Дехбиди – множество киргизов.



Дервишами было написано много произведений на турецком, арабском и персидском языках о суфийских школах Средней Азии. Эти произведения не только донесли до народа мораль и мистицизма ислама, но и внесли вклад в развитие тюркского языка, так как некоторые произведения написаны на чагатайском, то есть восточнотюркском диалекте. *Диван-и Хикмет, Книга Бакырган, Трактат Хаким Ата, Хадикатуль-арифун, Несаимюль-махаббе, Мебде-и Нур, Себатюль-аджизин, Диван-и Хювейда, Киса-и Шах Мешреб, Диван-и Меджзуб Намангани* – это только часть произведений на тюркском языке.

Один из главных орденов Средней Азии – Ясавийя, благодаря последователям Ходжи Ахмета Ясави, распространился вначале на севере Мавераннахра (нынешний юг Казахстана), а потом на всей территории Мавераннахра (территория нынешнего Узбекситана). Члены ордена Ясавийя проповедовали религиозные бдения, выполнение религиозных обрядов громким голосом и сорокадневные молитвы в одиночестве, а также пост и воздержание. Отношения с представителями других орденов строились на дружбе и взаимопонимании, но иногда они конкурировали.

Орден Кубревийя, расширявшийся благодаря ученикам Неджмеддина Кубра, получил распространение в Мавераннахре, а позднее – в Иране и Индии. Существовавший в Бухаре и Самарканде орден Кубревийя со временем потерял свое влияние в Средней Азии и исчез из вида, а его ответвления в Иране – Нурбахшийя и Зехебийя – продолжили свою деятельность, став приверженцами шиитского толка. Последователи этого ордена вначале, особенно во времена первых дервишей, проводили песнопения и молитвы громким голосом, а ученики в зависимости от уровня получали для проведения религиозных танцев одежду того или иного цвета. Известно, что некоторые представители ордена Кубревийя вели ожесточенные споры с представителями ордена Накшибендийя касательно проведения молитвенных бдений и генеалогии потомков святого Али и святого Абу-Бакра.

Одним из наиболее влиятельных суфийских орденов Средней Азии несомненно был орден Накшибендийя, созданный Абдулхаликом Гуждувани и вначале упоминаемый как Хаджеган. В XIV в. по имени потомка Гуждувани - Бахаеддина Накшибенда орден получил название Накшибендийя. Религиозные бдения проводились молча, излишний аскетизм не приветствовался, обращаться к Аллаху в группе считалось более эффективным, чем в одиночестве, члены ордена избегали музыки и танцев – вот основные отличия Накшибендийя, выделявшие его из других орденов. Только в одном из ответвлений Накшибендийя – Касанийя – эти принципы потеряли свое значение, в других ответвлениях, особенно Муджедидийя, они неукоснительно

соблюдались. Создавший тесные связи с государственным управлением, орден Накшибендийя, оказал значительное влияние на политическую жизнь Средней Азии.

Кроме Ясавийя, Кубревийя и Накшибендийя в Средней Азии действовали представители таких орденов, как Ашкыйя, Календерийя и Кадирийя. Члены ордена Ашкыйя, деятельность которых была замечена в XV в. на территории Самарканда, не смогли ее развить из-за сильного влияния Накшибендов и постепенно исчезли из Средней Азии, перебравшись в Индию. Члены ордена Календерийя в XVII-XIX вв. проповедовали в Бухаре, Самарканде и Ферганской долине. Последователи Кадири и Чишти в небольших количества начали появляться в Средней Азии в XIX в. В некоторых произведениях упоминаются некие лица, объявившие себя шейхами и последователями ордена Увейсийя, однако конкретного шейха-учителя у них не было. Все произведения в большинстве своем происходят из Восточного Туркестана. Одно из ответвлений Накшибендийя – Касанийя, со временем политизировалось, утеряв свое суфийское значение, что побудило народ, тянущийся к суфизму, последовать за представителями орденов Увейсийя и Календерийя.

К XIX веку большинство суфийских орденов потеряло силу. Сумел выжить только орден Накшибендийя. В национальной борьбе против российской экспансии шейхи ордена выступали в первых рядах. В эпоху Советского Союза орден был практически уничтожен, но все-таки продолжал существовать, а в 1991, с обретением независимости республиками бывшего СССР, орден вступил в период возрождения. Сейчас, когда возможности передачи информации практически неограниченны, суфизм перестал быть образом жизни только небольшой группы людей, он готов стать для общества формой объяснения и толкования ислама. Преподавание в школах культуры, литературы и философии суфизма не только сумеет привить новому поколению исторические и культурные ценности, постепенно исчезающие в глобальном мире, но и воспитает у поколения присущую суфизму философию любви к Всевышнему и к ближнему, что предотвратит распространение чуждых нам радикальных идей и течений.



İslâmlaşma Asırlarında Türklerin Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi

Yrd. Doç. Dr. Fatih M. Şeker
İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

ÖZET

Türklerin zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına istikamet veren yegâne gerçek Müslümanlıktır. Hayatı yeni değerler etrafında düzenlemeye doğru giden İslâmlaşma aşaması, Türkistan bölgesinin geleceğini Müslümanlıkta aradığı döneme tekabül eder. Devir eskiye bakarak yeni döneme akar, daima bir terkibin peşinde koşarak kendisini arar. İşte bu nedenle Müslümanlaşmanın muharrik unsurları ve bu sürecin doğrudan yahut dolaylı muhataplarının kudret ve imkânları ne olursa olsun, idare edici fikir devirden gelir. Hâliyle bu dönemde teşekkül eden fikrî yapı, Mâverâünnehir coğrafyasının realiteleri ile beraberdir. Bununla beraber İslâmiyet'in bölgeye taşıdığı değerler sistemi ve kıymetler cetveli, realiteler karşısında sıklıkla müteredditt kalmayı beraberinde getirir. Bu durumda hadisenin aktörleri vaziyete yeni bir gözle ve başka bir dikkatle bakmak ihtiyacı duyar.

İslâmlaşma sürecinde Türkler bir taraftan yaşadıkları coğrafyaya karşı reaksiyon gösterirken diğer taraftan hayat sürdükleri bölgenin hususiyetlerini sonuna kadar muhafaza eder. Kendisine yetebilen bir değerler ve kıymetler dünyasına sahip olan bölge eski görünerek yeniye bağlanır. Diğer taraftan evvelki devre ait değerler, hükmünü ne derecede devam ettirirse ettirsin, esasa ilişkin bir kopuşun olduğu da söylenmelidir. Birdenbire değişen ve başka bir iklime girildiği ilk bakışta görülen Allah tasavvurunda en iyi ve kesin ifadesini bulan bu kopuşu ifade ettikten sonra devamlılık kazanan unsurlardan bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle İslâmlaşma asırlarında ulûhiyetin çehresi ve inanılması gereken akideler değişir. Yine eski ile yeni arasındaki kırılmanın mâhiyet ve derecesi İslâm'ın bölgeye getirdiği nübüvvet tasavvurunda da çok güzel görünür. Önceki dönemlerde paganist unsurlarla malul bir şekilde de olsa Allah tasavvuru mevcutken, nübüvvet anlayışı hiçbir şekilde yer almaz.

İslâmlaşmanın çok sebepli, çok katmanlı ve çok cepheli bir hâdise olduğunu gözden kaçırmadığımızda Türkistan'daki Müslümanlığın devamlı bir oluşum halinde olduğunu söyleyebiliriz. Teşekkül halindeki Türk-İslâm tasavvuru, bünyesinde hem İslâm öncesi kültürü hem de İslâmî unsurların ağırlığını taşır. İslâmiyet Türkler arasında yayılırken en kuvvetli zemini eski inançlarda bulur. Müslümanlık kanalıyla bölgeye gelen fikirler, Türklerin İslâm'dan evvelki tecrübesinde kendisine bir yer bularak bölgenin hayatına istikamet verir bir hâle gelir. Türkler, İslâmiyet'e kendi tecrübeleri nispetinde açık olduğuna göre Müslümanlığın onların hayatına getirdiği şeylerde eskiye bakan bir tarafın mevcudiyetini kabul etmek lazımdır. Bir anlamda önceki döneme ait unsurlar, başlangıç noktası teşkil edebilecek bir canlılık sergiler. Geçmiş zamanın emrine girer gibi görünen ve önceki devirle yeni devrin bir sentezi olan şifâhî İslâm algısında çok iyi görüleceği üzere pagan zevkle îmân aynı harmanda birbirine karışır. Devam ederek değişen, değişerek devam eden bu sentez, Türkistan coğrafyası ile tarihinin bir ürünü olduğu için öteden beri akıp gelen hayatı ve fikrî yapıyı idealize eder. Bu istikametteki Müslümanlığın mazisi ve o günüyle bize ait bir renk, sedâ ve edaya sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bölgedeki mistik ikliminin yarattığı imkânları tasavvufla yoğuran, bölgeye ruhen tasarruf etmek adına hemen her şeyi rahmânîliğin sınırlarına kadar götüren sûfîlerin vücûd verdiği mistik İslâm tasavvuru ise eskiyi inkâr etmeden tadile tabi tutar. Maziyi tabiî şekilde İslâm'ın çerçevesi içine alan bu tavrı, öteden beri akıp gelen tarihin karşısında düşülen bir esaret şeklinde almamalıdır. Amaç Müslümanlığa bölgenin tabii şartları etrafında bir hareket sahası açarak ve yeninin bir yığın unsurunu eskinin bünyesine sokarak kendimizi inkâr etmeden bize ait bir hissediş tarzı ortaya koymaktır. Bir başka ifadeyle hedef, önceki devirden beri hayatiyetini sürdüren mistik unsurlardan hız alarak İslâm'ın bu iklimde dal budak salmasını sağlamaktır. Mâverâünnehir realitelerini ciddiye almayan Müslümanlaşmanın kitâbî yüzünde ise İslâm'ın doğup serpildiği coğrafyaya ve getirdiği kıymet hükümlerine geniş ve esaslı bir dönüş hâkimdir.



Kitâbî yapıda bölge gerçeklerinden uzaklaşma imkânları aranırken, şifâhî yapıda ona yaklaşma çareleri aranır. Birbirinin sahasına az çok geçen hatta zaman zaman müdahil olma ihtiyacı hisseden İslâm'ın bütün bu yorumlarını birbirinin ışığı altında okuduğumuzda bölgeye lazım olan Müslümanlığın bu hatta örüldüğü görülür.

GİRİŞ

Türk düşünce tarihinde iki ana dönemeç vardır. Birincisi hareketli ve bereketli bir süreç olan Müslümanlaşma asrı; diğeri de zaruretlerin sevkiyle yönelmek zorunda kaldığımız modernleşme dönemidir. İstikamet değiştirdiğimiz bu iki farklı güzergâh, bir yığın zıt düşünceye zaruri şekilde dört yol ağzı vazifesi görür. Bunları intikal/geçiş dönemi olarak ifade edebiliriz.[1] Yerli bir manzaranın hâkim olduğu İslâm dünyasıyla bütünleşme devrinde Türkler din değiştirir. Çatallaşma tabiri ile ifade edilebilecek batıya doğru yol alma devrinde ise asırlardır benimsedikleri dinlerini muhafaza eden zemin ve çerçeve değişir. Emeviler, özellikle de Abbasiler devrinde Türkler, İslâmiyet'in hâkim olduğu topraklara giderek asker sıfatıyla bu dine intisap ederler. Diğer taraftan İslâm, fetihler ve başka yollarla Maveraünnehir/Türkistan'a gelir. Modernleşme döneminde de çeşitli nedenlerle batıya gidilir, oraya ait değerler bir şekilde tevarüs edilerek getirilir.

Fikir hayatımızın en çok konuşulan meselelerinin başında gelen bu intikal devirlerinden birincisi İslâm öncesi dönemle İslâmî dönem arasında gidip gelirken, diğeri de asırlarca içinde yaşadığımız medeniyet dairesi ile mücadele halinde bulunduğumuz başka bir medeniyetin dairesi arasında bir med cezir manzarası sergiler. Geçiş devirlerinde kırılmalar ve devamlılıklar iç içe geçer. Kopuşun gerçekleştiği nispette süreklilik, devamlılığın olduğu ölçüde de değişim kendisini gösterir. İslâm'a dâhil olduğumuz zaman diliminde evvelki devre ait veriler dönüştürülür, eski kavramlar yeni bir muhteva ile doldurulur. Modern dönemde ise yöneldiğimiz güzergâha uygun olarak batıya ait hususlar İslâmî bir hâleyle kuşatılmaya çalışılır. Medeniyet kelimesi İslâmî bir muhtevaya büründürülür, yerli kalarak modernleşmenin imkânlarını yaratılmaya çalışılır. Bu zeminde inşâ edilen kavramsal yapıya sığınılarak esas medeniyetin bizde olduğu vurguları öne çıkar. Bu kulvarda hiçbir şekilde dikkatten kaçırılmaması gereken gerçek şudur: Bizim tarihimizde hiçbir dönüşüm İslâmlaşma asırları kadar önemli neticeler doğurmamıştır. Zihniyet dünyamızın ve hayat felsefemizin asıl karakteristiği ve kuvvetli bir zemin bulduğu merkez burada toplanır. Büyük ekseriyet halinde Türklerin Müslümanlaşması asırlara yayılan bir hadisedir. Ahmet Hamdi Tan-

[1] Türklerin İslâmiyet'e intikal ettikleri dönemin belli başlı hususiyetleri ile ilgili bazı dikkatler için bkz. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*; a. mlf., *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*; a. mlf., *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*; intikal devrinin modern safhasını çağdaş Türk düşüncesinin iki üstadı refakatinde ele alan bir çalışma için bkz. Fatih M. Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği*.

pınar'ın dikkat çektiği şekilde "İslâm dini, Türkleri İranlılar gibi muayyen bir coğrafyada ve kesin neticeli bir muharebenin sonunda bulmaz. Türklerin İslâmlaşması Orta Asya'dan Garbe doğru, dört asırdan fazla süren parça parça bir akışla ve bütün Müslüman Orta Asya tarihini yapan büyük birleşmeler, çoğu istikrarsız siyasi teşekküllerle olur".

İslâmlaşmaya muhatap olan kişinin iç dünyasını doğrudan ortaya koyan verilere sahip olmadığımız için dönemi idrak edenlerin nasıl Müslüman olduklarından ziyade İslâmiyet'e dâhil olmanın neticeleri ve tezahürleri üzerinde durmayı deneyebiliriz. Tezahürleri derken bu ifadeyi sadece insanlara hasrederek kullanmıyoruz. İhtidâ topyekün bir hadise olduğu için bütün bir hayatın manzarasını değiştiren bir süreçten bahsediyoruz. Devam etmesi gereken taraflardan çok belirli meseleler üzerinde duran fâtihler, her şeyden önce fiziki sahada değişikliğe giderler. Şehirlerin silüetini dönüştürürler.

Bazı şeyleri kalemin havsalası almasa da biz masa başı spekülasyonları ve ikinci elden ve sünnetten sayılan hususları bir kenara bırakarak, mümkün mertebe intikal devrinde oluşan inanç haritası refakatinde, Türklerin dünya görüşünün nasıl bir yolda ve ne gibi görüşlerle teşekkül ve tekâmül ettiğine dikkat kesilerek İslâmlaşmanın eşiğine adımını atan bir iklimin tarihî çerçevesini, şekil ve ruhunu ortaya koymaya çalışacağız. Biliyoruz ki bir hükmün tarihi bir karşılığa sahip olabilmesi için o hükme zemin teşkil eden dönemin onayını alması gerekir. Her şeyden daha ehemmiyetlisi ise "tarih, şahsiyetin kendisi, hiç olmazsa kaynağıdır. Onsuz insan teşekkül edemez" diyen Tanpınar'ın sanatkârâne bir şekilde vurguladığı üzere "mazisiz bir hâl tasavvur edilebilir, fakat bir gelecek tasavvuru imkânsızdır". O halde tarihle düşünce arasında, hususi ve umûmi hayat ile fikrî hayat arasında daima bir münasebet aramak lazımdır. Muallim Naci'nin de dediği gibi "maziyi tezekkür ibret-bahş-ı insandır". Devam etmesi ve hayatımızı doldurması lâzım gelen en mühim meselelerden biri de budur.

1. İntikal Devri Dünya Görüşünün Dayandığı Temeller

Siyasî hadiselerin içinde teşekkül eden Türk düşüncesi, intikal aşaması boyunca müşahhastan mücerrede doğru akar. Müşahhas olana doğru genişlerken mücerred olana doğru daralır. Bu daralma derinleşmeyi beraberinde getirir. Daima hissin heyecanlarını fikrin heyecanları takip eder. İslâmlaşma sürecinde Mâverâünnehir coğrafyasında hayatlarını idrak eden kimseler paradoksal olarak bir taraftan Müslümanlığı Türkleştirir diğer taraftan millî hüviyetlerini İslâm'a gömerler. İslâm öncesi dönemden beri hüküm süren kavramsal haritadan müstağnî kalamayan bir tavır tercih edilir. Geçiş aşamasında da atmaya devam eden bu fikrî damardan hareketle toplumu dönüştürmenin imkânlarına bakılır. Düşünce ve kültür sahasında bir milleti millet yapan değerlerin ancak kendi geleneği içinde yenileşebileceği, maziden gelen bir ananenin üzerine aşılanabileceği, halk tabakasının bir kültürü nasıl sindirebileceği dahası geçmiş inkâr edildiği an tefekkürün kendiliğinden âtıl hale geleceği gözden kaçırılmaz. Bu bakımdan söz

konusu merhalede yenilik getiren her düşüncede eskiye bakan bir taraf vardır. Müslümanlaşma süreci, İslâmiyet adına bölgenin istikametini ve güzergâhını yenilediği için evvelki devre ait kavramlar, intikal merhalesinde yeni baştan inşa edilir. Düşünce kültürün bir çocuğu olduğuna göre bu vadide Türk düşüncesinin besleyici çağlarından birisi de İslâm'dan evvelki devirde gömülüdür hükmünü vermekte bir sakınca olmasa gerektir. O halde biz yorumlardan çok o yorumlara nasıl ulaşıldığına, düşünmenin neticesinden çok düşünmenin şekline dikkat kesilmek mecburiyetindeyiz.

Tarih zâhirî hakikati efsane, masal ve menkıbe de ledünnî hakikati gizlediğine ve âdetler tabiat-ı sânî hükmünde olduğuna göre bir kültür seviyesini inşâ edenlerle hayat arasında mutavassıt rolü oynayan pek çok şeyin varlığı bir gerçektir. O halde halkın ruhunu saracak fikirler, onlara kendi fikirlerinin devamı imiş gibi görünmelidir. Bu nedenle Türklerin İslâmlaştığı süreçte itikadın şekli zannedildiğinden daha mühimdir. Geçiş devrini besleyebilecek mahiyetteki ve vasıftaki fikrî ve kültürel değerler, efsâne ve menkıbe hâlesiyle kuşatıldığı için müslümanlık da bir manada yaşananın ve görünenin altında sırr olmuştur. Bu nedenle görünen yok edildiği zaman çoğu kez altındaki şey de inkâr edilmiş olmaktadır. Burada medenî hayatın getirdiği alışkanlıklarla yozlaşmadığını ihsas eden Sultan Alparslan'ın *biz bid'at ortaya koyacak kadar eski değiliz* ifadesini hatırlayalım. Onun bid'at ve hurâfeyi bize ait güzellikleri bozan şeyler anlamında kullandığı malumdur. Bölgede mistik bir kisveye bürünen hemen her fikrin kendisine geniş bir saha açması da bugün dikkatten kaçan veya kaçırılan bu noktayla ilgilidir. Türkistan coğrafyasındaki ciddî her meşguliyet mistisizme paralel hareket etmek zorunda kalır. Çünkü İslâm'dan evvelki dönemin düşünce yapısına renk veren muharrik unsur efsâneler/esâtirdir. Türkler tabiatta gördükleri kuvvetlere rahmânî bir paye vermişlerdir. Hâliyle bu kültürün en hâlis tarafı ve cevheri orada hülasa edilebilir. Türklerin ilk akidelerini oluşturan bu efsânevî unsurlar, Müslümanlaşırken menkıbeleşir. Efsanelere dînî bir mahiyet verilmesi tefekküre giden yolda ehemmiyetli bir aşama olarak görülebilir. Bu arada bir fikrin halkın anlayacağı şekle büründürülerek ifade edilmesi, anlatılmak istenen konunun ağırlığından ve kıymet hükümlerinden taviz verme olarak görülebilir mi sorusunu ise müstakil bir etüdün konusu olduğu için geçiyoruz. Tasavvufî düşüncenin seviyesi, dönüştürülmek istenilen zümrelerin seviyesinde seyreder. Mistik düşüncenin öne çıkardığı hususlar, İslâm öncesi dönemde bölgenin hayatında yürürlükte olan değerleri hayat tarzı haline getirenleri dikkate almak mecburiyetinde kalır. Hâliyle devrin tefekkür tarzı ve dünya görüşü belirli bir noktaya kadar efrâdını câmi ağyârını mani bir tavrı esas alır.

Türklerin İslâmlaştığı sürecin aktüalitesi tasavvufi hayatın akacağı manzaradadır. Zihniyet dünyamıza ve sosyal hayatımıza tasavvuf istikamet verir. Teşekkül devrindeki Türk tasavvuf anlayışı, at sırtında idrak edilebilecek bir mistik hayatın imkânlarına paralel bir manzara arz eder. İsmen genelleştirmek kolay olmasa da fikir ve muhteva itibariyle, bu dönemin Nakşî bir güzergâhta seyr ü

sefer ettiği söylenebilir. Öteden beri akıp gelerek Türkistan iklimine mal olan hemen her şeyi içselleştiren *Manas Destanı*'na Bahâeddîn Nakşibend'in isminin dâhil olması şaşırtıcı değildir. Bu anlayış Osmanlı'nın yükselmesine ve genişlemesine paralel olarak Mevlevîlik şeklinde incelir. Mevlânâ'nın isminin Mevlevîlikle aynîleşmeden önce Nakşî zihniyeti temsil ettiğini gözden kaçırmadığımızda, Nakşîlikle Mevlevîlik arasında organik bir irtibatın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapı modernleşme devrinde yerini tekrar Nakşîliğe bırakır. Cevdet Paşa'nın vurgulama ihtiyacı hissettiği gibi bu tarîkat, III. Selim'den itibaren Osmanlı bürokratlarına istikamet verir, entelektüel mahfillerin de toplandığı bir ocak hâlini alır. Burada cevap bekleyen mesele şudur: Nakşîliğin her iki dönemde de bu kadar öne çıkmasının sırrı nedir? Bu sorunun yaklaşık bir cevabı şudur: Horasan-Türkistan-Mâverâünnehir hattında realist bir tasavvuf anlayışına duyulan ihtiyaç meydandadır. *Cihad*ı İslâm'ın şartlarından biri olarak gören,[2] İslâm'dan evvelki devirden beri mistisizmle yoğrulan ve kavrulan bir iklimde, ancak iki zıt kavramın bir arada toplandığı halvet der-encümen anlayışıyla tutunulabilir. Bu anlayış tabi olanın içinde kalmak suretiyle, olağan olanın dışına çıkabilen bir karaktere sahiptir. Hemen bütün tarikatlerde mevcut olan bu yaklaşımın ancak Nakşîlerde ıstılahî bir mahiyete bürünmesinin esrarı da burada toplanır. Bu arada şunu da söylemek lazımdır: Belirli bir sınıra kadar zühd hayatının imkânlarını kabul etmekle beraber, hayata ve dünyaya meylin ortadan kaldırılmasına karşı çıkan, insanın mânevî hayatını sürdürmekle beraber, dünyadan da nasibini unutmaması gerektiğini ihtar eden ve inzivada elde edilebilecek neticelere günlük hayatın içinde ulaşmayı temin edecek potansiyelin peşine düşen *Kutadgu Bilig* müellifi Yûsuf Has Hâcib'in bu zihniyet ve tavrıyla Nakşîlere zemin teşkil eden imkânlara ışık tuttuğu söylenebilir.

İntikal aşamasında karşımıza çıkan bir başka realite de şudur: Türklerin İslâmlaşması Hanefîleşme şeklince cereyan eder. Burada yaşadığı dönemden geriye baktığında Oğuzları dünya milletlerinin en büyüğü olarak selamlayan İbn Haldun'un bütün mezheplerin menbaı olarak Ebû Hanîfe'yi gördüğünü,[3] İslâm'ı yorumlamada en kadîm okul olan Hanefîliği bir manada Müslümanlıkla aynîleştirdiğini hatırlayalım. Bu bakımdan tarih boyunca İslâm yorumumuzun üzerine binâ edildiği Hanefîliğin Türklere mahsus bir mezheb olarak görülmesi tesadüf değildir.[4] Türklerin Hanefîleşmesinin muharrik sebeplerini irdelediği-

---

2 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 25b; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 92,100.

3 *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 1050, 1052; *Mukaddime*, s. 1052, 1054.

4 Milletimizin tarihte yarattığı en büyük ve en devamlı eser Osmanlı Devleti'ne ait neredeyse hemen her şeyi kendisinde bulabileceğimiz, seleflerinden süzülmüş ifadelerle hasbihal eden, dinî ve mezhebî haritaya hususi bir ehemmiyet veren ve halk Hanefî ise bunu hassaten vurgulama ihtiyacı hisseden Evliya Çelebi'nin seyahat ettiği şehirlerden birinden bahsettiği sırada Türk-İslâm yorumunun üzerine binâ edildiği hâdiseye dikkat çekmesi manidardır: "Şeyhülislâm-ı mezheb-i Hanefî vardır. Ammâ mezheb-i Mâlikî ve Hanbelî ve Şâfi'î müftîsi yokdur. Anlar Arabistâna mahsûsdur". Üç kelimeden oluşan son cümle bilhassa ehemmiyetlidir: Bunu



mizde askerî, siyasî dolayısıyla da kitâbî İslâm tasavvurunu vücud veren zümrelerin Hanefi bir İslâm algısının hâkim olduğu bir zihniyetin temsilcileri olduğu görülür. Gazâlar yoluyla fetihleri mümkün kılan unsurların tabiatıyla idrâk ettikleri Hanefî İslâm tasavvurunu bölgede hâkim kılmak isteyecekleri tabiidir. Bir başka ifadeyle İslâmî inanç ve pratiklerin yayılması, fethin ve onun neticesi olan sosyal, ekonomik, siyasî ve askerî hâkimiyetin rotasını takip etmiştir. Türklerin İslâmlaşmasına vesile olanlar, Hanefî mezhebine mensup oldukları için, mağlublar da gâliblerin dinini/mezhebini tercih etmek zorunda kalmışlardır. İnsan, kendi üzerinde hâkimiyet kuranlarda, bir kemal bulunduğuna inanıp ona boyun eğdiği için[5] halk zümreleri ancak güçlü bir melikin yardımıyla İslâm'a sevk edilebilir.[6] Bunun manası şudur: Belirleyici olan tarihî zaruretler olduğuna göre geçiş devrinde tercihler yapılabilecek bir vasat mümkün değildir. İbn Bîbî'nin de işaret ettiği gibi Türklerde hükümdarın emrettiği her şey, gökten inen bir vahiy ve kalbi temiz olanların duası olarak kabul edildiği için,[7] her nesil an'âne itibariyle hâkimiyetine tabi olduğu hükümdarın dini üzeredir. Bu durumda Bey'in dinini Boy'un benimsemesinden daha tabii bir şey yoktur. Çünkü mâşerî vicdanın çok kuvvetli olduğu Türklerin en kuvvetli noktası, lidere itattir. Allah'ın iradesi her şeyden önce halkın vicdanında tecellî eder. Bu umûmî vicdan İlâhî gücüyle fiile dönüşür. Türklerin İslâmiyet'e dâhil olmalarının bir tarafıyla kitleler hâlinde gerçekleşmesinin sırrı burada düğümlenir. Bu güzergâhta Müslümanlaşma tarihimizi bir kül olarak göz önüne getirince geçiş devri düşünce yapısını o devrin iktidar muhitinde bulunanların vücuda getirmeleri beklenebilir bir şeydir.

---

alelâde bir mezheb milliyetçiliği olarak görmemek gerekir. Koca allâme Ebussuud Efendi, Molla Gürânî, Taşköprîzâde, Kâtip Çelebi, Cevdet Paşa ve daha saymakla tüketemeyeceğimiz ve Osmanlı'yı kendisinde bulabileceğimiz pek çok ismin tavrı da böyledir. Şimdi bu tahlil ve tasviri geriye ve ileriye doğru götürdüğümüzde aynı yaklaşıma şahit oluruz. Bu perspektif Selçuklu asırlarında *Türkler Hanefîlik dinine girme saadetiyle mesud oldular* şekline bürünerek hükmünü yürütür. Aynı mantalite Cumhuriyet devrinde de aktüelliğini muhafaza eder. Mustafa Kemal Paşa, Elmalılı Hamdi Efendi'ye tefsir yazdırırken Hanefîliği esas almak gerektiğini ihsas belki de ihtar eder. Türk devlet geleneği İslâm'la en problemli göründüğü zamanlarda bile -ki bu zâhiren böyledir- Hanefîlikten hadi onu da söyleyelim Nakşîlikten vazgeçmemiştir. Nakşîlikle organik bağı olan Timur'un aynı ayarda iki âlim olan Cürcânî'yi Taftâzânî'ye tercih etmesi birincisinin Hanefî olması ile irtibatlı olsa gerektir. Burada İbn Haldun'un bütün mezheplerin menbaı olarak Ebû Hanîfe'yi gördüğünü de hatırlayalım. Bu ne demek? İslâm'ı yorumlamada en kadîm okul olan Hanefîlik bir manada Müslümanlıkla aynîleştirilmektedir. Hâliyle *Mukaddime* müellifinin, yaşadığı dönemden geriye baktığında Selçukluları dünya milletlerinin en büyüğü olarak selamlaması tesadüf olmasa gerektir. İleriye baktığında da bu potansiyeli Osmanlı'da görür. Osmanlılarla ilgili İbn Haldûn'un bu son değerlendirmesini İhsan Fazlıoğlu Beg'e borçluyum.

5 *Mukaddimetu İbn Haldûn*, s. 510; *Mukaddime*, s. 465.

6 Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 29-30.

7 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Ala'iyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, I, 38.

2. İntikal Devri İslâm Algısının Muhtelif Cepheleri

Müslümanlaşma sürecinde oluşan İslâm yorumları şifâhî, kitâbî ve mistik olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Hanefî/Mâtürîdî gelenek etrafında toplanabilecek karakteristikler sergileyen kitâbî İslâm tasavvuru, olması gerekenin çerçevesini ve sınırlarını çizer. Kelâmî zihniyetin çizdiği çerçevenin içinde kalarak meşrûiyet arayan mütefekkirler, en riyâzî şekilde tek bir düşüncenin adamı olmaya çalışırlar. Türkistan coğrafyasına ait değerlerden âdeta ürken kitâbî anlayışın hâkim olduğu eserlerde, bölgenin kadîm köklerine dayandırılabilecek kültür ve inançlar, hemen hiçbir anlam ve değer ifade etmez. Bu anlayış çerçevesinde Türkler, Müslümanlıklarını İslâm öncesi devre hayat veren kaynaklardan ve bu kaynaklar doğrultusunda vücûd bulan tarz ve tavırlardan uzaklaşarak idrâk etme süreci içerisine girer.

Şifâhî İslâm algısının hâkim olduğu eserler ise eskinin mevsiminde yeni bir iklim yaratır. Göçebenin İslâm algısında bölge kendi içine doğru çekilirken; İslâm'ın doğup geliştiği atmosfere doğru akan kitâbî İslâm tasavvurunun hâkim olduğu eserlerde neredeyse coğrafya değiştirir gibi olur, yeni şekiller alır. Bölgeye ait malzemenin İslâm'ın emrine nasıl verileceğinin yol ve yöntemini de gösteren Yûsuf Has Hâcib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig*'le *Manas Destanı*'nda içe çekiliş kendisini gösterirken; Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid*'inde manzaraya hâkim olan atılıştır. Evrensel bir yapıyı hedefleyen kitâbî İslâm tasavvurunun aksine şifâhî İslâm tasavvuru millî ve mahallî husûsiyetlere sahiptir. Türk-İslâm anlayışının kendisinde billûrlaştığı mistik İslâm tasavvuru ise lokal olan ile evrensel olanı aynı pota içinde telif ederek eritir, böylece Mâverâünnehir/Türkistan'da kitâbî hayatla hissî hayatın birbirine ne derecede bağlı olduğunu gösterir. Önceki devirde bölgenin hayatını yapan itikad ve inançların birçoğunu, sükûnet, huzur ve murâkebenin tâ kendisi olan bir kendi içine çekilişle İslâmî şekle dönüştüren tasavvuf, bu süreci coşkunluğuyla içten tâyin eder. Devrin İslâm algısı, tekmil okunduğunda bir zümre için zaaf olan bir yığın şeyin bir başka taraf için nasıl da kuvvet haline geldiği görülür. Bölgedeki İslâm algısını daha rasyonel ve realist bir zemine çekmeye çalışan kitâbî İslâm tasavvuru zaviyesinden, İslâm'dan evvelki devrin zaaf teşkil eden yönleri, Müslümanlığın şifâhî yorumunda kudrete dönüşür. Aynı şekilde mistisizm Bâtınîlerin elinde bir zaaf haline gelirken Sünnîlerde kuvvet kaynağı olur. İslâm'ın kitâbî yorumunun hayatla ve halkla olan münasebeti, şifâhî ve mistik yorumunki gibi değildir. Şifâhî ve mistik yorum bütün kuvvetini hayattan alır. Bu iki yaklaşım ve yorum şekli, canlılığını ve güzelliğini değişmeye mecbur olan hayat ve zaman karşısında daima aktüelliğini muhafaza etmesine borçludur. Bu zaviyeden yaklaşıldığında Türkler İslâm'ı kendi mazileri içinde ararlar. Hâliyle İslâm'ın kitâbî yorumunun haşin ve sert üslubu, şifâhî ve mistik anlayışa intikal edildiğinde munisleşir. Mistik boyutun esas olduğu düşünürlerdeki perspektif genişliği ve üslub kuşatıcılığı kitabî anlayışta daralır. Bir tarafta idealler, diğer tarafta da ideallerin ete kemiğe büründürülmeye çalışıldığı gerçekler vardır. Somut bir örnekle devam



edecek olursak; teşekkül etmiş mevcut birikime sâdık bir mâhiyet arz eden *Kutadgu Bilig*'de içki yasak iken, *Dede Korkut*'da ve *Mânas*'da içki içilir, onun yasak olup olmadığına dâir bir yaklaşım içine girilmez. Yine kadınlara karşı perhizkâr bir tavır takınan *Kutadgu Bilig*'le kıyaslandığında *Dede Korkut* ve *Mânas Destanı*'nda kadınlar hemen her şeyiyle erkeğin yanı başında yer alırlar. Bölge bir taraftan eski hayatına devam ederken, diğer taraftan da yeniden inşâ edilir. İslâm eski devrin akisleriyle oluşum halindedir. Bu taraflarıyla geçiş devrinin en içli, hâlis ve mânalı taraflarını söz konusu yapıda bulabileceğimiz gibi, eski inançlardan arınma sürecine giren bölgenin yöneldiği yeni kanalı da onlarda bulabiliriz. Kitâbî, şifâhî ve mistik İslâm tasavvurları arasında bir hiyerarşinin mevcut olduğu iddia edilebilir. Fakat bu hiyerarşinin yanı başında, bütün o gelgitlere rağmen, hiç farkında olmadan bu yorumları birbirinin emrine veren bir kıymetler zincirinin gizli tesirleri vardır. Bu gizli tesir, *Dede Korkud* başta olmak üzere devrin havasını taşıyan destanlarda, şifâhî ve mistik kültüre sahip olan göçebeyi Hanefî İslâm yorumunun emrine verir.

3. İntikal Devrinin Zihnî Yapısı ve İtikâdî Manzarası

Mâverâünnehir/Türkistan coğrafyasında İslâmlaşmanın temelleri Emevîler asrında atılır. Bölge için yapıcı ve yıkıcı birçok şeyin meydana geldiği bu devirde bir türlü kıvâmını bulamayan Müslümanlaşma, Abbâsîler devrinde gerçekleşerek en parlak merhalesine erişir. Bölgeye giren ilk fâtihler, gerçek yapıcılığın mevcuda karşı çıkmaktan geçtiğine inandıkları için İslâm'dan evvelki devrin zihniyet dünyasını aktüel hâle getirebilecek vasıftaki hemen her şeyi ortadan kaldırmışlardır. İntikal devrinin resmî resmî inanç manzûmesini kaleme alan Hakîm es-Semerkandî de *es-Sevâdü'l-A'zam Fi'l-Kelâm*'da çizdiği çerçevenin dışına çıkan her şeyi bidat ve küfre nispet ederek, fetihlerin rotasına uygun hareket eder. Bu zâviyeden hareket edildiğinde geçiş devrinin kitâbî/kelâmî Müslümanı, İslâmlaşma hareketinin beyannâmesi addedilmesi lâzım gelen *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*'da sınırları tayin edilen akîdenin mü'minidir. Türklerin Müslümanlığının kitâbî boyutu Hanefî İslâm tasavvuru zemininde teşekkül eder. Ebû Hanîfe'nin muhtasar-müfîd bir şekilde vazettiği problemler, onun bir şârihi olan İmâm Mâtürîdî'nin şahsında sistematize edilerek en ileri merhaleye varır. Geçiş devrinin metafizik derinlik ve yoğunluktan müstağnî olmadığını gösteren Mâtürîdî'nin düşünceleri, İslâm'ın bölgede gideceği yerin geldiği merhaleden çok daha ötede olduğunu gösterir.

Türklerin itikâdî yapısını belli başlı hususiyetleri ile ortaya koyarken hâdiseye iman etrafındaki düşüncelerinden girmek lâzımdır. Zira iman, İslâm'a nispetin mâhiyet ve derecesini gösterir. Mâverâünnehir'in İslâmlaştığı dönemde iman

anlayışının esasını, kalb ile tasdik ve dil ile ikrar oluşturur.[8] Ebû Hanife'nin perspektifini aktüelleştiren bu yaklaşıma göre Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini dil ile ikrar eden ve bunlara gönlü ile de inanan kimse mümindir. Bunu tamamlayacak bir başka tanım ise doğrudan doğruya tasavvuftan gelir: "İman dil ile ikrâr, kalb ile tasdik, şeriatla ameldir."[9] Ebû Hanîfe, iman anlayışını inşâ ederken dil ile ikrar ve kalb ile tasdik üzerinde dururken; Mâtürîdî[10] sadece tasdike vurgu yapar, onu imanın en büyük ruknü olarak görür.[11] Mâtürîdî'nin akranlarının; dil ile ikrâr ise kalb ile tasdikin delilidir, dünyevî hükümlerin icrâsı için gereklidir [12] ifadesi gözden kaçırılmadığında bu nüans da kendiliğinden ortadan kalkar. Nitekim ameli imandan bir cüz olarak görmeme noktasında herkesin ortak bir tavra sahip olması[13] ve Mâtürîdî'nin haleflerinin de vurguladığı gibi Ebû Hanîfe'nin îmânı ikrârla tasdik[14] veya sadece tasdik[15] şeklinde anlaması, problem gibi görünen şeyleri kendiliğinden ortadan kaldırır. Hakikatte îmânın genişleyerek derinleşen bir vâdide vücûd bulan çeşitli tanımları, geçiş devri Müslümanlığının çerçevesini genişleterek hemen herkesin İslâmî bir hüviyete bürünmesini sağladığı gibi Müslümanlığın tek ve esaslı şart olarak yalnız Allah'ın birliğini kabul etmesi bir yığın karışık inanç ve düşüncenin bünyeye girmesini de kolaylaştırır.

Türk itikadî yapısını verebilecek mâhiyetteki bir başka gerçek de Tanrı tasavvuru etrafında vücud bulan hususlardır. Öteden beri sürüp gelen mistik iklim, Tanrı'yı çeşitli hüviyetlere büründürebilen bir karaktere sahiptir. Tanrı tasavvuru somuttan soyuta uzanır, tenzihle teşbih arasında gider gelir, hem aşkın hem de içkindir. Eski devre doğru bakarak yeni devre doğru akar. O, bir tarafıyla ne kadar ulvî ve münezzehse, diğer tarafıyla da o derece içkindir. Tanrı bir taraftan İhlâs Sûresi tercemesinde görüleceği üzere selbî yolla yüceltilir ve her türlü sınırdan kayıtsız hale getirilirken, diğer taraftan bu selbî anlayışın sebep olduğu Tanrı'yı soyut ve fonksiyonu olmayan bir varlık haline dönüştürecek

---

8 es-Semerkandî, *Risâle fi'l-İman*, s. 38; *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 4, 10, 26; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 404; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, s. 73.

9 es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm, s. 31; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 117.

10 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601-611; Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 5a, 25a; Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din*, s. 35-36, 1-72.

11 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I, 38; II, 406; es-Semerkandî, *Risâle fi'l-İman*, s. 38.

12 es-Semerkandî, *Risâle fi'l-İman*, s. 38.

13 A. g. e., s. 38; es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm, s. 4, 28, 31; Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, s. 73; Ebû Mûtî Mekhûl Nesefî, Kitâbü'r-Redd Alâ Ehli'l-Bida', s. 116-117, 120.

14 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 404; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 73; es-Semerkandî, *Risâle fi'l-Îmân*, s. 38-39; a. mlf., *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 4, 10, 26.

15 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I, 38; II, s. 406.



unsurlar, O'nun içkinliğine olan vurgularla aşılmaktadır. Şifâhî Tanrı algısında tenzîhten de müstağnî olmamakla beraber hâkim unsuru teşbîh teşkil ederken, kitâbî Tanrı tasavvuru tenzîhî bir karaktere sahiptir. Bunun muhtemel sebebini Mâturidî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde buluyoruz. Buna göre zarûrî olarak tevhîd kavramının başlangıcı teşbîh, nihâyeti tevhîddir. Zira algılananlar ve idrâk edilenler yoluyladır ki, akıllar kendilerini aşıp ihâta etmekte âciz kaldıkları hususlarda istidlalde bulunabilmektedirler.[16] Tenzîhî tarafın ön plana çıkarılması; İslâmlaşma devrinde İslâm öncesi inanç ve pratiklere bir cevap olarak görülebilir. İçkin tarafın merkeze alınması ise; yeni dinin İslâm öncesi inançlara mensup insanlar tarafından daha kolay bir şekilde algılanarak benimsenmesini temin etme amacına mâtuftur. Bu nedenle şifâhî İslâm algısının hâkim olduğu eserlerde tenzîhî taraf zaman zaman teşbîhî bir renge bürünür. Tanrı'nın aşkın/tenzîhî niteliklerine de vurgu yapılmakla beraber, ağırlıklı olarak O'nun içkinliği üzerinde durulması, şifâhî metinlerdeki Tanrı tasavvurunun tasavvufî hayatın hâkim olduğu bir zihniyet çerçevesinde vücûd bulduğunu göstermektedir. Aralarında aşılması imkânsız sınırların var olduğuna dâir işaretler olmakla beraber, kul ile Tanrı doğrudan münasebetler de tesis edebilmektedir. Aşılmaz mesafe böylece yok olmakta, Tanrı'yı âdetâ müşâhade eden bir dinî tecrübe kendisini göstermektedir.

İslâmlaşmanın kaydettiği merhale, esas mânada kendisini nübüvvet müessesesinde gösterir. Çünkü İslâm öncesi devirde Tanrı'nın varlığı bilinmesine rağmen, Türklerin en uzak oldukları şey nübüvvettir. Evvelki dönemde paganist unsurlarla malûl olsa da, bir Tanrı tasavvurunun hâkim olduğu bölgede, nübüvvet müessesesinin hiçbir şekilde yer almaması, kitâbî metinlerde nübüvvete hususî bir ehemmiyet atfedilmesine neden olmuştur. Hazreti Muhammed'in şahsında yeni bir hayatın ve istikbalin müjdesini gören Türkler, Hz. Peygamber için savcı[17], sevüg savcı[18], habîb savcı[19], agır savcı[20] ve yalavaç[21] gibi ifadeler kullanır, nübüvvet müessesini, eskiyle yeninin örsünde dövülen bir dönemeçte benimser, O'nu bir Türk hakîmi gibi telakki ederler. Olağanüstü fizikî nitelikleri sahip, kendisinden öğüt alınan "ağ sakallu" Dede Korkut[22], Er-Mânas[23], Oğuz

---

16 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67.

17 *Kutadgu Bilig*, 30, 45, 388, 1200, 4337, 6395, 6519, 6645; *Divânü Lugâti't-Türk* (TDK), III, 441.

18 *Kutadgu Bilig*, 30, 34, 1348, 3730, 3905, 6604.

19 *A.g.e.*, 388, 4339.

20 *A.g.e.*, 1200, 4838.

21 *A.g.e.*, 8, 52, 56; *Divânü Lugâti't-Türk* (TDK), I, 83, 97, 104, 438; III, 47, 438; *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı Türkçesi*, (Ryland Nüshası); Borovkov, A.K., *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı*, s. 227, 306, krş. 243; Gülden Sağol, *an Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkis*h, s. 27, 30, 37, 49, 63, 94, 100, 108.

22 Kitâb-ı Dedem Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân, s. 100.

Kağan ve Sarı Saltuk,[24] Hz. Peygamber'in bütün niteliklerine sahip olarak görülür. Geçiş devrinin menkabevî kisveye bürünmüş olan bu olağanüstü kahramanları, biricik olmaları, ölüp tekrar dirilmeleri ve hayatlarını geçirdikleri mekânlara kudsiyet atfedilmesinde[25] görüleceği üzere, peygamberi aşan taraflara da sahiptir. Destan kahramanlarındaki bu olağanüstü nitelikler, peygamberlerin mûcizelerine denk bir tavrın yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Ahiret hayatına ilişkin kullanılan ıstılâhî ağda görüleceği üzere Müslümanlaşma asrı, öteden beri akıp gelen kavramsal haritayı kucaklayarak evvelki devirle bağları koparır. Öbür âleme dair kullanılan kavramsal harita, evvelki devirden beri kullanıldığına göre toplumun oradan hareketle dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz. Eski dünyaya rengini veren unsurlar, şeklen hayatiyetini korur, muhteva itibariyle ise orayla irtibatını kopartıp yeni bir şekle bürünür. Gerisin geriye dönerek ileri gitmenin imkânları yoklanır, bir cezir ve med halinde aynı hamleler tekrarlanır. *Kitâb-ı Dedem Korkut*'daki "ağ sakallu baban yeri uçmağ olsun, ağ bürçeklü anan yeri behişt olsun" ifadesi bu gerçeği dile getirir.[26] İntikal devrinde tabiata ait dikkatlerin ötesine geçilmez, görünmeyen âlem görünene kıyasla tanımlanır, mevcut vaziyete uygun bir inanç ve hareket sahası açılır. İslâm öncesi devrin mahrek değiştirdiği Müslümanlaşma sürecinde âhiret ve ölüm, aslî realitesiyle ve çehresiyle iki âlem arasında gidip gelir. Bu güzergâhta İslâm'ın hesaplaştığı devrin kavram hazinesi kullanılır. Cennet ve Cehennem ızdırab ve rahatlığa karşılık gelir, ölüm tabiatın içinden geçerek mana kazanır. Âhiret sonu olmayan dünya ve gerçek yer olarak görülür. Hiç kimse ebedî kalmadığına göre hedef, her şeyin hesabının görüleceği öbür dünya olmalıdır. Şâmânî devirden süzülüp gelen unsurlar eşliğinde, ölüm ve ölümü hatırlatan unsurlar, devamlı sûrette kara kelimeleriyle nitelenir. "Bu kara yer bizi dahi yiyecektir" diyen konargöçer zümre, mutlak sûrette ölümün geleceğini bildiği için, düşmanla karşılaşmaktan yılmaz. Ölüm düşüncesinden kaçan modern hayatın aksine, onu Hakk'a vâsıl olmak şeklinde vasfeder.[27] Tanrı ve Azrâil başta olmak üzere âhiret ve ölümü tanzim eden unsurların hepsi kişileştirilir ve ehlîleştirilir. Ölüm meleği insanların idrâkine yaklaştırılarak, al kanatlı, aksakallı, çökük gözlü bir ihtiyar olarak tasvir edilir. Tanrı'nın emriyle insanların canını alan bir emir kulu olan bu ölüm meleğini kimse göremez, o ise dilediğine görünür. Ebedî hayat, bu dünyaya ait değerlerle tecessüm ettirilir. Tabiatın sâde ve saf dili tercih edilir. Metafizik kıymetler, somutlaştırılır, müşahhas olanla mücerred olanın iç içe girdiği bu dönemeçte hayata tezatlar hâkim olur. Onlar tabiatle hemhâl olurken Allah'la da hem demdirler. Ölüme verilen bu ehlî yüz, onun korkunç realitesini

---

23 *Manas Destanı*, (Radloff/Naskali), s. 222/1051.

24 Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuknâme*, s. 88-89, 208-210, 455, 250-251.

25 *Mânas Destanı*, (Radloff/Naskali), s. 205/101; s. 222/1007-1009.

26 *Kitâb-ı Dedem Korkut*, s. 15, 30, 58, 74, 104, 152.

27 *Kitâb-ı Dedem Korkut*, s. 14, 151.



oldukça yumuşatır. İlgili metaforların hepsi oradan geldiği için, âhiret ve ölüm fikrine göçebeyi kuşatan hâliyle bir imkânlar hazinesi olan hayattan gitmek gerekir. Bunun göçebenin ruhuna, İslâm'ın terbiyesini nakşetmede ne kadar işlevsel olacağı izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Geçiş devrinde âhiret metafizik bir problem olarak görülmez, bir îmân konusu olarak görülür. Ölüm bir yok oluş değildir. Rûh hiç doğmamış gibi uçar gider, geride boş bir kalıp kalır. Âhiretin varlığını inkâr edenler küfre ve Dehrîliğe nispet edilir. Allah, Âdem'le Havvâ'yı cennette iskân ettiğine ve Mirâc gecesi cennet, cehennem ve güzel gözlü hûrîleri Peygamber'e gösterdiğine göre cennet ve cehennemin her ikisi de yaratılmıştır. Aksini iddia ederek bunların sonra yaratılacağına hükmetmek küfürdür. Kul, kıyâmet günü vasıtasız hesaba çekilir. Mesele naklî delillerle temellendirilirken referans verilen delillerden biri, geçiş devrinin ihtiyaçlarına uygun düşen bir hadistir. Buna göre, Allah Teâlâ cehennem üzerinde bir köprü yaratmıştır, o da sırattır. Sırat kıldan ince, kılıçtan keskin, geceden daha karanlıktır. Üzerinde yedi durak vardır. Her bölgesinde bin yıllık yokuş, bin yıllık iniş ve bin yıllık da düzlük vardır. Kul, her durakta bekletilir ve kendisine Allah'ın emrettiği şeylerden sorulur. Birincide îmândan, ikincide namazdan, üçüncüde zekâttan, dördüncüde oruçtan, beşincide hacdan, altıncıda cünüblükten yıkanmaktan yedincide ise ana-baba haklarından sorulur.

Türk itikad sisteminin kader boyutuna gelince söylenebilecek şeyler aşağı yukarı bellidir: Türkler için hayat, iyi kötü yaşamak adına bahşedilen bir şeydir. Bu hayatın yazılmış şekli, nezd-i İlâhî'deki nüshası kaderdir. Hemen her şeyin arkasında kaderin büyük çarkı işler. İslâm'dan evvelki devirde tabiata ilâhî bir mâhiyet veren anlayışları, Türkleri bir taraftan her adımda kayıt altına alırken diğer taraftan ilâhî irâdenin beşerî iradeyle olan bu yakınlığı, insanların önünü açarak onlara haddinden fazla güç ve kudret vermiştir. Bu bakımdan metinlerin Tanrı ile insan arasında gidip gelmesinde şaşılacak bir şey yoktur. İslâmlaşma asırlarının resmî akâid ilmihalinde, îmân esaslarını âmentüde ifadesini bulan altı esas oluşturur.[28] Mâtürîdî'nin halefi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise inanç esaslarını beş temel prensipten ibaret olarak görür, kaderi zikretmez.[29] Kulların fiillerini Allah'ın yarattığını bilmek, mü'mine lâyık olan hayır ve şerri Allah'ın takdir ettiğini bilmesidir. Çünkü kader ve kazâya îmân, îmânın temel esaslarındandır. Allah'ın kazâsı olmadan hiçbir şey olmaz, kul Allah'ın kazâsını gideremez. Kazâya itimâd etmek de onu inkâr etmek de küfürdür. İman ise Allah'ın kaderine inanıp irâdeyi kullanmaktır.[30] Kulun fiili kesb yönünden kendisine; icâd ve

---

[28] Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 5-8; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 503.

[29] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I, 38; II, 92, 409; Nesefî eserinin bir başka yerinde ise kaderi imanın şartları arasında zikreden bir hadisi Mecûsîler ve Mu'tezile'nin inkâr ettiğini vurgular. *A.g.e.*, II, 361. Kaderi imanın şartları arasında zikreden bir hadisin delil olarak kullanılması için ayrıca bkz. *A.g.e.*, II,426.

[30] Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm*, s. 3, 8-9, 25.

yaratma cihetinden de Allah'a izâfe edilir. Fiile yönelmek, onu tercih etmek ve yapmak insanın işiyken, onu yaratmak da Allah'ın işidir. Fiil gerçekleşmesi itibariyle insana; yaratma yönünden ise Allah'a aittir. Cebr fikrinde emir, yasak (nehy), teşvîk (va'd) ve tehdîdin (vaîd) ortadan kalkması; kula tasarruflarında tam hâkimiyet vermede ise Allah'ın, kudret, kuvvet, otorite ve tasarrufunun ortadan kalkması söz konusudur. Bir başka ifadeyle insanlar tercihlerini Allah'ın çizdiği çerçeve içerisinde gerçekleştirir. Bu nedenle insanların tercihi Tanrı'nın takdiriyle telif edilir. Hanefî-Mâtürîdî çizgi, sorumluluğu tamamen insana vermek için Allah'ın rolünü bütünüyle inkâr eden Mu'tezile'nin ve Allah'ın kudretini korumak pahasına insanın özgürlük sahasını ve irâdesini iptal eden Cebriye'nin aksine, Allah'ın da insanın da hakkına riâyet eden bir üslup peşindedir. Bu vadide kulun özgür olduğu bizzât kulun kendisi tarafından idrâk edilebilecek bir yöne sahiptir. Her akıl sahibi, kendiliğinden, hür irâdeye sahip bir fâil olduğunu, mecbûr olmadığını, zorlama altında bulunmadığını, binâenaleyh fiilinin yaratıcısı ve yoktan var edicisi olmadığını bilir.[31]

Sonuç

Türklerin zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına istikamet veren yegâne gerçek Müslümanlıktır. Hayatı yeni değerler etrafında düzenlemeye doğru giden İslâmlaşma aşaması, Türkistan bölgesinin geleceğini Müslümanlıkta aradığı döneme tekabül eder. Devir eskiye bakarak yeni döneme akar, daima bir terkibin peşinde koşarak kendisini arar. İşte bu nedenle Müslümanlaşmanın muharrik unsurları ve bu sürecin doğrudan yahut dolaylı muhataplarının kudret ve imkânları ne olursa olsun, idare edici fikir devirden gelir. Hâliyle bu dönemde teşekkül eden fikrî yapı, Mâverâünnehir coğrafyasının realiteleri ile beraberdir. Bununla beraber İslâmiyet'in bölgeye taşıdığı değerler sistemi ve kıymetler cetveli, realiteler karşısında sıklıkla müstereddit kalmayı beraberinde getirir. Bu durumda hadisenin aktörleri vaziyete yeni bir gözle ve başka bir dikkatle bakmak ihtiyacı duyar.

İslâmlaşma sürecinde Türkler bir taraftan yaşadıkları coğrafyaya karşı reaksiyon gösterirken diğer taraftan hayat sürdükleri bölgenin hususiyetlerini sonuna kadar muhafaza eder. Kendisine yetebilen bir değerler ve kıymetler dünyasına sahip olan bölge eski görünerek yeniye bağlanır. Diğer taraftan evvelki devre ait değerler hükmünü ne derecede devam ettirirse ettirsin esasa ilişkin bir kopuşun olduğu da söylenmelidir. Birdenbire değişen ve başka bir iklime girildiği ilk bakışta görülen Allah tasavvurunda en iyi ve kesin ifadesini bulan bu kopuşu ifade ettikten sonra devamlılık kazanan unsurlardan bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle İslâmlaşma asırlarında ulûhiyetin çehresi ve inanılması gereken akideler değişir. Yine eski ile yeni arasındaki kırılmanın mâhiyet ve derecesi İslâm'ın

[31] *A.g.e.*, s. 62; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 112; Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din*, s. 59-60.

bölgeye getirdiği nübüvvet tasavvurunda da çok güzel görünür. Önceki dönemlerde paganist unsurlarla mâlül bir şekilde de olsa Allah tasavvuru mevcutken, nübüvvet anlayışı hiçbir şekilde yer almaz.

İslâmlaşmanın çok sebepli, çok katmanlı ve çok cepheli bir hâdise olduğunu gözden kaçırmadığımızda Türkistan'daki Müslümanlığın devamlı bir oluşum halinde olduğunu söyleyebiliriz. Teşekkül halindeki Türk-İslâm tasavvuru, bünyesinde hem İslâm öncesi kültürü hem de İslâmî unsurların ağırlığını taşır. İslâmiyet Türkler arasında yayılırken en kuvvetli zemini eski inançlarda bulur. Müslümanlık kanalıyla bölgeye gelen fikirler, Türklerin İslâm'dan evvelki tecrübesinde kendisine bir yer bularak bölgenin hayatına istikamet verir bir hâle gelir. Türkler, İslâmiyet'e kendi tecrübeleri nispetinde açık olduğuna göre Müslümanlığın onların hayatına getirdiği şeylerde eskiye bakan bir tarafın mevcudiyetini kabul etmek lazımdır. Bir anlamda önceki döneme ait unsurlar, başlangıç noktası teşkil edebilecek bir canlılık sergiler. Geçmiş zamanın emrine girer gibi görünen ve önceki devirle yeni devrin bir sentezi olan şifâhî İslâm algısında çok iyi görüleceği üzere pagan zevkle îmân aynı harmanda birbirine karışır. Devam ederek değişen, değişerek devam eden bu sentez Türkistan coğrafyası ile tarihinin bir ürünü olduğu için öteden beri akıp gelen hayatı ve fikrî yapıyı idealize eder. Bu istikametteki Müslümanlığın mazisi ve o günüyle bize ait bir renk, sedâ ve edaya sahip olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bölgedeki mistik ikliminin yarattığı imkânları tasavvufla yoğuran, bölgeye ruhen tasarruf etmek adına hemen her şeyi rahmânîliğin sınırlarına kadar götüren sûfîlerin vücûd verdiği mistik İslâm tasavvuru ise eskiyi inkâr etmeden tadile tabi tutar. Maziyi tabiî şekilde İslâm'ın çerçevesi içine alan bu tavrı, öteden beri akıp gelen tarihin karşısında düşülen bir esaret şeklinde almamalıdır. Amaç Müslümanlığa bölgenin tabii şartları etrafında bir hareket sahası açarak ve yeninin bir yığın unsurunu eskinin bünyesine sokarak kendimizi inkâr etmeden bize ait bir hissediş tarzı ortaya koymaktır. Bir başka ifadeyle hedef, önceki devirden beri hayatiyetini sürdüren mistik unsurlardan hız alarak İslâm'ın bu iklimde dal budak salmasını sağlamaktır. Mâverâünnehir realitelerini ciddiye almayan Müslümanlaşmanın kitâbî yüzünde ise İslâm'ın doğup serpildiği coğrafyaya ve getirdiği kıymet hükümlerine geniş ve esaslı bir dönüş hâkimdir. Kitâbî yapıda bölge gerçeklerinden uzaklaşma imkânları aranırken, şifâhî yapıda ona yaklaşma çareleri aranır. Birbirinin sahasına az çok geçen hatta zaman zaman müdahil olma ihtiyacı hisseden İslâm'ın bütün bu yorumlarını birbirinin ışığı altında okuduğumuzda bölgeye lazım olan Müslümanlığın bu hatta örüldüğü görülür.

KAYNAKLAR

BOROVKOV, A.K., Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII.Yüzyıllar), [Anonim Tefsir], çev. H. İ. Usta-E. Amanoğlu, Ankara TDK 2002.

EBÛ HANÎFE, el-Vasiyye, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. M. Öz, İstanbul 1981.

EBÜ'L-MUÎN en-NESEFÎ, Tabsıratü'l-Edille, thk. H. Atay, Ankara 2004.

EBÛ MÛTÎ MEKHÛL NESEFİ, Kitâbü'r-Redd Alâ Ehli'l-Bida',"Le Kitâb al-Radd ala'l-Bida 'Abû Mutî Makhûl al-Nasafi" içinde, thk. Marie Bernand, Annales İslâmologiques, 16, 1980.

EBÛ SELEME es-SEMERKANDÎ, Cümelü Usûli'd-Dîn, Ebû Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risâlesi içinde, haz. A. S. Kılavuz, İstanbul 1989.

EBÜ'L-HAYR-I RÛMÎ, Saltuknâme, Haz. Fahir İz, Harvard Üniversitesi Basımevi Harvard 1974.

GAZZÂLÎ, el-Munkızu mine'd-Dalâl, Mısır 1891

HAKÎM es-SEMERKANDÎ, es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm, [y.y.] Bolulu İbrâhim Efendi Matbaası [t.y.].

HAKÎM es-SEMERKANDÎ, "Risâle fi'l-İman", es-Sevâdü'l-A'zam fi'l-Kelâm içinde, [y.y.] Bolulu İbrâhim Efendi Matbaası, [t.y.].

İBN BÎBÎ, el-Evâmirü'l-Ala'iyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye, çev. M. Öztürk, Ankara 1996.

İBN HALDÛN, Mukaddime, çev. S. Uludağ, İstanbul 1988.

İBN HALDÛN, Mukaddimetu İbn Haldûn, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Kâhire 1981.

KAŞGARLI MAHMÛD, Divânü Lugâti't-Türk, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge, Darü'l-Hilâfeti'l- Aliyye, I-II, 1333; III, 1335.

KAŞGARLI MAHMÛD, Divânü Lugâti't-Türk, trc. Besim Atalay, Ankara TDK [t.y.].

KELÂBÂZÎ, et-Taarruf (et-Taarruf Doğuş Devrinde Tasavvuf), haz. S. Uludağ, İstanbul 1992.

Kitâb-ı Dedem Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân, haz. O. Ş. Gökyay, İstanbul 2004.

Mânas Destanı, Haz. W. Radloff-Emine Gürsoy-Naskali, Ankara 1995.

MÂTÜRÎDÎ, Kitâbü't-Tevhîd, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçî, Ankara 2003.

MÂTÜRÎDÎ, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Hacı Selim Ağa Ktp. Nu. 40.

SAĞOL, Gülden, an Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish, Cambridge 1993.

ŞEKER, Fatih M., İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2010.

ŞEKER, Fatih M., Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru, İstanbul Dergâh Yay. 2011.

ŞEKER, Fatih M., Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, İstanbul Dergâh Yay. 2011.

ŞEKER, Fatih M., Modernleşme Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği, İstanbul Dergâh Yay. 2011.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956.

Türkçe İlk Kur'an Tercümesi Karahanlı Türkçesi, (Ryland Nüshası), haz. Ata, Aysu, Ankara 2004.

YÛSUF HAS HÂCİB, Kutadgu Bilig, çev. R. R. Arat, Ankara TTK. 2003.



Mentality of Turks and Life Philosophy in the Ages of Islamization

Assist. Prof. Dr. Fatih M. Seker

ABSTRACT

The unique truth which is giving direction to the mind of Turks and their social life is to be a Muslim (Islam). The stage of melting in the pot of Islam dates back to the period in which Turkistan region was looking for its future in Islam. Looking at the past, the period flows into a new period, and always it looks for itself by following a composition. That is why, whatever the motivating factors of becoming a Muslim, and the power and facilities of direct or indirect interlowtors are, the governing idea comes from the period so the structure of idea emerging in this period is together with the realities of the geography of Maveraunnehir. In addition to this, the values system that Islam carries to the region comes with being hesitant frequently in view of the realities. In this situation, the actors of the case feel the need of looking at the case with a new and careful perspective.

In the process of Islamization, while on the one hand, show a reaction towards the region they live in, on the other hand, they try to protect the features of the region where they maintain their life. So the region which owns a self-sufficient values and worths system, sticks to the new by seeming old. Furthermore, even though to some extent the values belonging to the previous period continue their sentence, the existence of a breaking away from the principal has to be said. After expressing this sudden changing deviation which finds it's certain and the best expression in the imagination of Allah, the elements gaining continuity can be mentioned. In other words in the centuries of Islamization the face of divinity and the beliefs that must be trusted change. Again, the content and degree of breaking between new and old is seen very well in the thinking of prophethood. In the previous periods, although imagination of Allah was existing by mixing up with paganist factors, the apprehension of prophethood never takes place.

During Islamization Turks on the one hand reacted against their geography and on the other hand they protected, as far as they could, the characteristics of the region they lived. The region with its unique moral values accepted the new religion. Then, the moral values belong to the past religion, paganism, became less important with the acceptance of Islam although the old cultural elements existed in the society for a while. After the mention of the break between the new and old religion by the thinking of Allah, now, other aspects can be expressed. In other words, with the acceptance of Islam the rules what people should believe was changed. The importance of the break between the old and new can be seen clearly by the thinking of prophet that Islam provides. In the past times, the thinking of Allah existed with some paganist elements, but the notion of prophet did not exist.

If we take into account the variant causes of Islamization, we can say that Islamism in Turkestan was continuous process. In the beginning of this transformation, there were both cultural values before Islam and values with the introduction of Islam. The old beliefs did not block the spread of Islam. The ideas with the guidance of Islam took place in the experience of Turks before Islam to lead people in the region. Turks were open to Islam, and the perception of Islam was together with paganist elements among Turks. The synthesis between the new and old affected mental structure and social life, as a result of the unique conditions of the geography and the history of the region. "Sufi's tasavvuf" that encountered with the mysticism in the region was revived without denying the old mysticism in the region. The goal was to form a synthesis between the old and new values without denying our unique values came from the past. In other words, the ultimate goal was to thrive Islam with the help of the rooted mysticism. Islam in some points converges to the old cultu-

re and in other points Islam can be distant to the old culture. While in the pedantic form the possibilities of secession from the realities of the region are being searched, in the verbal form, the remedies for classing to them are being searched. If we consider all these comments under the light of each other, we can conclude that Islam, necessary to region, was constructed in this way.



Интеллектуальное Развитие и Философское Представление о Жизни у Тюрков в Периоды Исламизации

И.о. Доц. Док. Шекер Фатих М.

РЕЗЮМЕ

Мусульманство является единственной истиной, изменившей мировоззрение и социальную жизнь турков. Период Исламизации, в котором систематично вводились новые ценности жизни, находит свое продолжение в периоде изысканий будущего в Мусульманстве на территории Туркестана. Время непрерывно стремится к новому периоду, глядя на старое и находит себя в постоянной целенаправленности. И по этой причине какими мы ни были движущие стимулы Мусульманства, могущество и преимущество современников, имевших прямое либо косвенное отношение, тем не менее руководствующая мысль зависит от периода и времени. Таким образом образовавшееся в то время мировоззрение имеет соотношение с реалиями географии Мавераннахра. Наряду с этим система новых ценностей Ислама зачастую сталкивалась с трудностями в



противостоянии с реальностью. В таком положении авторы происшествий вынуждены по иному расценивать и искать новые версии в оценке ситуации.

В период Исламизации, Турки несмотря на реакционные действия относительно географических параметров в то же время безукоризненно сохраняют особенности, присущие той или иной территории. Местность, выглядевшая со старыми устоями и обладавшая достаточными для себя ценностями и обычаями показало также привязанность и к новому. Также следует отметить то, что независимо от степени сохранности ценностей, присущих старому времени, произошло также и полное искоренение. После этого искоренения выраженного ясным и наилучшим образом, совершившем полный переворот в таких понятиях как представление об Аллахе, можно перейти и к ценностям, сохранившим постоянство. Иначе говоря, в периоды Исламизации произошло изменение о представлении Божественности и ценностях, необходимых в вероисповедовании. Также основы и степени новшеств, происходивших между старым и новым периодом ярко выражаются в представлении о пророчестве в Исламе. Несмотря на то, что в предыдущих веках представление об Аллахе имело некоторую известность в паганистких понятиях, однако понятие о пророчестве полностью отсутствовало.

Принимая во внимание то, что Исламизация это разностороннее, многоэтапное и многогранное происшествие необходимо отметить и то, что Мусульманство в Туркестане имело постоянное развитие. Тюркско-Исламское понятие в период преобразования включает в себя как доисламскую культуру, так и Исламские ценности. Ислам, распространившийся среди Тюрков, находит устойчивый фундамент в традиционных обычаях и устоях. Новшества, произведенные мусульманским направлением укоренились в общинах на основе уже существующих принципов доисламского периода. Необходимо признать наличие старых устоев у тюрков с принятием мусульманства относительно их приверженности к традициям, что явилось причиной их открытости к Исламу.

В какой-то степени это показывает исходную точку оживления принципов, присущих предыдущим периодам. Будто бы будучи на первый взгляд подвластным принципам старого времени, позитивное Исламское восприятие, явившееся синтезом предыдущего и нового времени, несомненно показывает смешанность паганисткого вкуса с уверованием. Вследствие того, что этот синтез, продолжаясь подвергнутый изменениям и изменяясь продолжавшийся, как историческая ценность Туркестанской географии идеализирует мировоззрение и жизненные устои, получившие начало из далекого

прошлого. Таким образом выясняется то, что в этом направлении история мусульманства обладает на сейчас присущей ей красочностью, колоритом и отзывом глазами исторического прошлого.Суфизм, который смешал особенности, созданные мистическим климатом с божественным восприятием и взявший под духовное управление всю территорию доводя многое уникальным образом до высочайших божественных граней совершил преобразование Исламского мистицизма не отрицая прошлого. Подобная деятельность, которая естественным образом собрала традиционное прошлое в Исламские рамки не имеет ничего общего с рабством, берущим начало из далекой истории. Цель и суть состояли в том, чтобы подготовить сферу деятельности мусульманства в пределах естественных территориальных обстоятельств, внедряя новые законодательства в существующую структуру, не порождая отрицательных реакционных действий. Иначе выражаясь, задача состояла в том, чтобы осуществить благоприятное развитие Ислама на основе мистических ценностей тех или иных местностей, берущих исход из древних времен. Необходимо совершить фундаментальное и многогранное возвращение к ценностям, возведенным Исламом относительно географических параметров из исторических данных, где Исламизация несовместима с реализмом Маверанахра. Из книжных данных проводятся исследования относительно отдаляющих факторов территориальных особенностей, тогда как в целостном позитивном направлении разыскиваются сближающие факторы. На основе различных предположений и анализов, собрав их воедино выясняется то, что Ислам и традиционные ценности зачастую совершали повсеместное перемещение, ощущая необходимость в совместимости и слиянии, которые затем образовали почву для мусульманства на тех или иных территориях.



Islamic Studies in China

Assoc. Prof. Gulnisa Jamal
Xinjiang University of
Finance and Economics Urumqi

ABSTRACT

This work depicts the beginning, developing and flourishing stages of Chinese research on Islam studies. The period from the beginning of the Tang Dynasty to the end of the Yuan Dynasty witnessed the early stage of understanding Islam in China. From the Ming Dynasty to the founding of the People's Republic of China in 1949 the process of Islamic studies in China gradually developed and moved further in depth. Since the founding of the PRC, Islamic studies have experienced a flourishing period.

Geographically speaking, the Muslim region in China consists of 2 parts: Xinjiang dominated by Uyghur Muslims and inland provinces where most Muslims are Huizu, such as Ningxia, Gansu, Qinghai, Shanxi, Hebei and other provinces.

Huizu Muslim scholars managed to keep the fundamental doctrine principles of Islam and absorbed Sufism theories to various extents while combining the Islamic doctrines with Chinese traditional culture repre-

sented by Confucianism, which creates an Islamic study with Chinese characters.

Different from the inland Huizu Islamic study system, the Uyghur, Uzbek and Tajik Muslim scholars also constitute an important part of Chinese Islamic study. After the year of 932 Islam became the national religion of the Karahan dynasty. During the several hundred years when Islam grew into the major ideology in the dynasty, a large number of Muslim scholars turned up with in-depth research on Islam. They opened Medris – religious schools - in Kashgar to collect students and lecture on the faith and tried to spread Islam further; some others compiled literature with their own conclusions of understanding the Kuran and elaborating its theories. Muhammad Kashgari (about 1008-1105), Yusuf Has Hajip (about 1019-1092), Ahmat Yugnak (about 1100-early 1200), are some elite representatives. All the above-mentioned ancient Uygur scholars made tireless efforts to advocate the Islamic viewpoints on the world, life and values under the guidance of the Kuran and saints' creeds. In Ming and Qing dynasty, Islamic studies showed a growing trend in western China with both Muslim and non-Muslim scholars. In particular, in Qing dynasty non-Muslim Chinese scholars contributed more research works in this area focusing on Islam's entry time and growth process in Xinjiang, Islamic culture studies, and collecting, sorting and compiling historic documents. Up until modern times Islamic studies by Muslims in Xinjiang have been lagging behind their counterparts in inland China in many ways, from faculty structure to human resources, for various reasons. In recent years, Islamic studies in Xinjiang achieved many eye-catching research goals. For instance, Ms Rayla Dawut, professor of Humanity College of Xinjiang University, and Ken gensyun (researcher of Asian-African languages and cultures institute, Tokyo university of foreign languages, Japan) collaborated on the project "Sacred land of Xinjiang Islam – Mazar" from April 2010 to April 2011, which was of great practical importance to protecting and recovering the Mazar culture in Xinjiang and thus acquired extensive attention in the religion research circle in the province. In China Islam was not really researched and discussed as an academic subject until 20 years ago. Over a long period, for various reasons, Islamic studies in our country was far from robust and confronted many restrictions, which accounted for the huge gap compared with domestic and international counterparts in many aspects from data collecting, making progress and faculty structure to human resource training. But in the past 10 years, Chinese Islamic studies have made steady progress. All relevant institutes of social science academies, researchers of colleges and universities, governmental religion departments, and the Islamic circle and all the other people concerned have been exploring the history of Islam and its profound substance, cultural cores, social



functions and Islam's relations with social politics, economy and culture hoping to steer Islam to serve our nation's economic and cultural construction. Generally speaking, the above-mentioned three types of researchers have united as one force and made positive accomplishments utilizing their own strengths. However, their research need to expand deeper and wider with modified methods and enlarged staff.

China's Islamic study has been better developed in the east of the country than in the west from the very beginning. Both in Ming dynasty - Zhu-Yuanzhang era and at present, the research of current-world religion institute in Chinese academy of social sciences has been conducted outside the Uyghurs and other Muslims' society and focused only on Huizu cultural contexts with strong regional features. Therefore it tends to come with a narrow and partial vision; Islamic research in Xinjiang has been showing a strong political atmosphere. National ethnic policies exercise considerable direction over it. The research scale and level are far from commensurate with the size of the Muslim population. There are very few professional researchers and in particular an extreme shortage of Muslim researchers.

INTRODUCTION

Islam has been spreading, evolving and having deep roots in the Chinese territories for a long history of 1300 years ever since it was first introduced to China during the Tang dynasty[1]. China's Islamic studies can be divided into 3 periods: The period from the beginning of the Tang Dynasty to the end of the Yuan Dynasty[2] witnessed the early stage of understanding Islam in China. From the Ming Dynasty to the founding of the People's Republic of China[3] in 1949 Islamic studies in China gradually developed and moved further in depth. Since the founding of the PRC, Islamic studies have experienced a flourishing period.

Preliminary info: In terms of geographical division, there are two main Muslim regions in China: Xinjiang dominated by the Uyghur Muslims; some inland Chinese provinces where the Huizu (Chinese-speaking / looking Muslims) Muslims live, such as Ningxia, Gansu, Qinghai, Shanxi, Hebei and some other provinces.

1 Tang Dynasty（618～907 AD）

2 Yuan dynasty（1271～1368）

3 P. R. C. (1st Oct. 1949)

1. Research before the 20th Century

From the beginning of the Tang Dynasty till the end of the Song Dynasty, that is, before the founding of the Yuan Dynasty, the Chinese people started to acquire some primary observation and knowledge of the Islamic doctrines and history through increasing contact with the Arabian and Persian Muslims. The new and old "Tang Records – Arabia", "Cefu yuan-gui", "Travels" by Du Huan quoted in "General Documents" by Du You, "Way to Five Indian Nations" by Hui Chao, "Replies beyond the Mountains" by Zhou Qufei and some other historical documents demonstrated the public comprehension and perception of Islam, which is rather superficial, ambiguous, or even contradictory. Therefore such ancient documents can not be classified as academic research.

After the year of 932, with efforts of several generations from such dignitaries as Sadik Bugra Khan, Musa Arslan Khan, Obu Hasan and Yusup Kadir Khan, the Uyghurs in Kashgar, Zarapshan and all of the Hotan area successively came to convert to Islam from Buddhism. Islam took over as the national religion of the Karahan dynasty.

During the several hundred years when Islam became the mainstream ideology in the Karahan dynasty, a great number of Muslim scholars turned up with in-depth research on Islam. They opened Medris – religious schools - in Kashgar to collect students and lecture on the faith and tried to spread Islam further; some others compiled literature with their own conclusions of understanding the Kuran and elaborating its theories. Muhammad•Kashgari (about 1008-1105), Yusuf Has Hajip (about 1019-1092), Ahmat•Yugnak (about 1100-early 1200), are some elite representatives. All the above-mentioned ancient Uygur scholars made painstaking efforts to advocate the Islamic viewpoints on the world, human life and values with the guidance of the Kuran and saints' creeds.

From 1219 to 1260, Genghis Khan conquered all the nations in the western region (referring to Xinjiang and surrounding areas by Chinese people in the past). Meanwhile Kublai Khan and his army destroyed the South Song dynasty and set up a vast Yuan Empire standing strong in the east of the world. During the Yuan dynasty period the Chinese people had further understanding and perception of Islam because: 1. Islam held a fairly vital position in some regions that the Mongolian army conquered, which required the rulers to study and familiarize themselves with this religion; 2. as a great number of Muslims moved to China from Arabia, Persia and other western regions, it appeared that there were Muslim residents in all parts of China[4] and Islam was booming here as well. This aroused widespread attention; 3. a host of outstanding Muslim figures emerged during the Yuan dynasty contributing a great deal to the foundation, consolidation and development of the vast empire. Therefore their faith

[4] Refer to Dingzhou < Rebuilding the mosque > in 1243



came to gain more recognition. So it can be concluded that the Chinese people in the Yuan era learned more about Islam and, furthermore, began to compare this religion with Confucianism and Taoism in their religious research. The author of an engraving article in Ding Zhou mosque emphasized: 1. Islam is dedicated only to serving the holy one without setting any symbolic images. "We must not connect the holy Creator with any particular shape or figure in real life. If we put forward a portrait of the holy, it must resemble something around us, which is a sin of distortion." In this religion only the holy God is worshipped and no idols should exist. Comparatively Buddhism and Taoism seemed to have no absolute God and appeared too casual. 2. Islam was very involved with the secular world and human ethics. "Unlike Buddhism or Taoism in which people give up human nature, evade taxation and have no respect for their fathers or kings, Islam calls for family values and tax duties, loyalty to rulers, father-son affection, husband-wife roles, friendship and trust, etc. some teachings have a lot in common with very early Chinese philosophies such as Confucianism and "Zhou Books" 3. Islam was a faith of no figures or idols, which conformed to "no sound or smell from God" quoted from "Zhou-ya". Apparently such connections with Chinese Confucianism were of great importance in helping Islam gain ground and expand in China. Such artificial links marked the beginning of Islamic studies by the Chinese.

In Ming dynasty[5], "on the one hand Muslim officials and generals gained key positions, on the other hand, Chinese- prone assimilation policy was imposed. The consequence was that Islam went on spreading as a religion of certain influence, Huizu came into being as an ethnic group and Islam gained dominance in Xinjiang; Islam was forced to face the reality in China and adapt to local scenarios and went through a series of changes forming apparent ethnic and regional features in various Chinese Muslim areas"[6] The Islamic studies in the country had reached a more mature stage. It was attributed to Ming Emperor Zhu Yuanzhang's attention on Islamic astronomy and his tolerant policies on religions. He appointed a Muslim astronomer named Abdulla as head of astronomy department, and ordered Masayhi and others to translate "Islamic astronomy". There were many mosque engravings from Ming Dynasty resulting from the research achievements of Muslim scholars and their students on Islam at the time, such as "Establishing the mosque" in Xian, "Renovating the mosque approved by the Majesty" by Li Shirong, "Holy praise" at Dong Si mosque in Beijing and so on. All of them are precious research literature of Chinese Islamic studies.

---

5 Ming Dynasty (1368-1644).

6 Feng Jinyuan, "Some questions in the study of Chinese Islam history", 11.8.2011, academic web of Chinese religions.

Since the mid-Ming Dynasty, a bank of Huizu Muslim religious scholars had emerged consecutively. Some of them were devoted to founding Islamic school education for fundamental Islamic doctrines. Others specialized in translating religious documents and writing on the faith, contributing a great deal to developing the academic thinking of Islam in China. Some outstanding representatives for them included Hu Dengzhou, Zhan Yingpen and Zhang Qi.

In the early Qing Dynasty[7], Islamic studies achieved a rapid growth and witnessed a great number of academic accomplishments and prestigious scholars. An Islamic research system with Chinese characters, known as Huihui or Huizu[8] Islamic study system, had come into being in inland[9] China. Some top scholars and their works are: Wang Daiyu's "Orthodox faith and elaboration", "Islamic university", "Orthodox answers"; Zhang Zhong's "Converting to Islam", "Four key articles" ; Ma Zhu's "Guidance to Islam"; Wu Zunqi's "Translation of converting to Islam"; Liu Zhi's "Arabian rituals", "Arabian holy quotes", etc. "Arabian rituals" covered Islamic philosophy, laws, cultures and customs. It was the only Islamic literature that was collected in the contents of the royal "All libraries of importance" in the Qianlong period. This demonstrated that Liu Zhi's research on Islam had posed significant influence on the current society. Zhang Zhong's "Converting to Islam" and "Four key articles" introduced some translations of Islamic Sufism teachings on worship. Wu Zunqi's "Translation of converting to Islam" primarily focused on Islamic philosophy and virtues and it remains a textbook for Chinese Islamic school education up till now. Since the mid-Qing Dynasty, Chinese Islamic studies acquired new development and breakthroughs over the previous period. Ma Dexin and Ma Lianyuan led the development in that era. Ma Dexin devoted all his lifetime to writing over 30 books in Arabic, Persian and Chinese, covering a wide range of subjects like religious doctrines, documents, regulations, philosophy, Arabic grammar, astronomy, history and geography. More recognized books of his contribution by the successors are "Four basic documents" -- "6 mottos of faith", "Regular conduct", "Explanations for puzzles", "Clarification of orthodox and otherwise", and "Travelogue of pilgrimage" written in Arabic. His "Direct translation of authentic kuran" and Ma Lianyuan's "Translation and comprehension" had been seen as two of the earliest translated Chinese versions of the kuran in China. Ma Lianyuan's works were mostly written in Arabic and used for Islamic school education, such as "Ru-le-fu" and "Muhimoti". His "Religious argumentations" written in Chinese illustrates, in a very skilled manner, the view of Allah existing as the only holy one.

---

7 Qing Dynasty (1636～1911)

8 Huihui refers to Huizu people, or muslims and Islamic nations, or Islam.

9 Inland China refers to the territory away from coastal and frontier regions. In this context it refers to the area east of Jia Yuguan.



Different from the HuiHui Islamic studies in inland China, their counterparts in Xinjiang comprising of many Muslim scholars of Uyghur, Uzbek, Tajik and other ethnic origins stood as the other part of Chinese Islamic studies. One significant thing was Xinjiang Sufism's substantial impact on inland Muslims brought Islamic academics closer to cultural life and achieved more exchange of Islamic scriptures between Xinjiang and inland China. At the beginning of the last century a German scholar of Oriental studies, Martin Hartmann, surveyed the Islamic scriptures preached in some Uyghur areas in Xinjiang, and recorded 25 lists of original Islamic scriptures (22 categories) used in Kashgar and Zarapshan in southwestern Xinjiang, 18 (6 categories)—vast majority -- of which were also used in inland China, in particular, two important works of Sufism -- "Masnaw" by Rumi and "Maktubat" by Imamranik (1564-1624). The latter was very influential in some mystic branches of Islam in Xinjiang and inland China. It was considered as the guideline works by some regional Sufism clans.

Xinjiang scholars put forward some key works such as "5 histories in the east" by Tatar Islamic scholar Kurban Ali Halid from Tacheng / Tarbagtay. The book covered the brief history, ethnic origins, religious beliefs, cultures and economies, everyday customs, astronomy and geography, and current ethnic relationships of some ethnic groups like Uyghur, Kazak, Mongolian, Hui, Uzbek, Kirgyz and so on living in Xinjiang and Central Asia. Additionally, "Imid history" and "History of peace" by Uyghur historian Molla Musa Salami, "The holy war / Jihad on Chinese land" by Yili Uyghur poet Molla Bilal Bin Molla Yusup in 1875, and "Biography of Apak Hoja" by Molla Omar Rozi all emerged as the major Islamic works in this period.

2. Research in the First Half of the 20th Century

After the turn of the 20th century, Chinese Islamic studies entered a stage which was more active than before with research depth and width overtaking all the previous periods. A great number of Islamic study scholars both inside and outside of the Muslim circles produced a great deal of academic accomplishment from various angles, which is demonstrated in the following features:

1. the complete translated Chinese version of ""the Kuran""started from zero and had gone through 7 different versions. The scholar Molla Sabithaji in Atux, Xinjiang and Zirip Karihaji Molla in Ili translated the kuran into Uyghur in 1939 and 1945 respectively. Though not printed, the manuscripts grew very popluar and widespread with significant impact.

2. a great range of researchers' coexistence has come into being in the research on history of Chinese Islam. During this period the inland scholars represented by Chen Yuan published over 100 papers. Regarding the time when Islam was introduced to China, Chinese scholars differ with 9 conclusions: Sui dynasty-mid-first emperor period (581-600 AD), Sui Daye year 9 (613), Tang

dynasty mid-Wude (618-626), Tang Zhenguan year 2 (628), Tang Zhenguan year 3 (629), Tang Zhenguan year 6 (632), Tang Yonghui year 2 (651),Tang Jinyun year 2 (711), Tang Min-emperor (712-755). As for the time when Islam came into Xinjiang there are 2 opinions. One is that in the 8th century the Arabian general Qudibo conquered Central Asia and thus initiated the Islamic influx into the ancient western region[10]. The other one is that in the 10th century Karahan dynasty ruler Satuk Bugra Khan converted to Islam and this event serves as a symbol of Islam going into the western region[11].

3. Chinese Islamic studies have entered a stage of comprehensive research. Research on Islamic figures, mosques, branches, cultures, education, philosophy, science and so forth has achieved impressive developments.

In terms of people research, Huizu scholar Bai Shouni's "Biography of Wang Daiyu", "Chinese Islamic scholars' biography", Shui Zili's "Collection of Chinese Islamic dignitaries' anecdotes", Wang Jinzhai's "Chinese Islamic anecdotes" and other works all carried considerable academic weight. As for research on antiques and mosques, a preliminary survey of mosques nationwide was conducted. On research about religious branches, Bai Shouni's "On Islam in the northwest" and Yang Deyuan's "Views on partisan struggle between old and new branches of Chinese Islam" are very typical works.

Regarding culture and education, Mao Dun, Gu Jigang, Bai Shouni and Wang Jinzhai put forward many research papers.

Some Marxists started academic research on Islam under Chinese communist party's direction for revolutionary requirements. In 1941 "Huizu ethnic issues" was published in Yan-an. The research work on Huizu was written by some communists engaged in ethnic issues and based on historical data collected during the war periods in a Marxist ethnic light. It offered scientific arguments that Huizu was an ethnic group, on its origins and developments and on Islam, the Islam followed by Huizu and ethnic policies of the communist party. This work of certain academic value provided unprecedented thinking for a justified perspective of Islam and Huizu issues by Marxist principles, outlooks and approaches.

3. Research in the 60 Years after the Founding of the PRC

From Oct.1 1949 to 1978, when the Cultural Revolution was over[12], what carried the most academic significance is not the few published papers, but the

---

10 Su Beihai, < research on Islam's entry into Xinjiang >,《Xinjiang Digest》, 2nd issue 1947

11 Li Jinnian, <Xinjiang Islam studies>, （《Geography Journal》issue 2-3,1919）

12 Fully called "Great proletarian class cultural revolution", 5/1966 - 10/1976, initiated unreasonably and led by Chairman Mao in China.



birth of the world religion institute of China's academy of social sciences. This institute, established officially in July 1964, demonstrated by its appearance and existence some anticipation for massive and in-depth research on Islam as the only professional research agency on religions in China, though it failed to contribute any outputs on Islam in the Cultural Revolution period. In 1979, after the Cultural Revolution, China's Islamic study was restored and developed promptly. The achievements gained are displayed in the following ways:

1. Academic seminars

In Feb.1979, the world religion institute of China's academy of social sciences initiated and organized the planning conference for national research on religions shortly after it came back to normal operations. 109 participating scholars jointly made a research schedule on religious studies for 1979-1985 and founded the Chinese society of religions. This conference was of invaluable importance to boosting Islamic studies' developments in all levels. Afterwards a series of academic seminars took place successively promoting Islamic research in China. For instance, Islamic study seminars in northwestern China were conducted in Yinchuan in 1980, in Lanzhou in 1981,in Xining in 1982,in Xian in 1983 and in Urumqi in 1986. such seminars boosted Islamic study in our country and gained unprecedented accomplishments, which cover the features of Islam in various parts of China, Chinese Islamic branches and Meng-huan (Huizu Islamic Clans), history of Chinese Islamic ideology, mosque research, Muslims case study, and some critical theoretical and practical issues on Islamic study and practice. All these encouraging outcomes attracted attention from academic circles home and abroad.

Islamic studies in China had been more dynamic and fruitful. International seminars took place successively demonstrating Chinese Islamic research going global. In Oct. 1991, "International conference of Islam and modernization in northwestern China" was held in Xian, Shanxi. In February 1994 "International seminar on the maritime silk road and Islamic culture" was held in Quanzhou, Fujian. In October 1998 "the first international seminar of Huizu history and culture" was held in Yinchuan, Ningxia. The three conferences collected over 80 papers on Islamic studies and scholars from over 10 countries. Domestic Islamic seminars are organized in more and more places. In September 1990 the second "seminar of Islamic history in China" was held in Beijing and in October national Islamic studies seminar was held here as well. In October 1991 "Islamic culture and China seminar" was held in Jinan, Shandong. In June 1995 "seminar on contemporary Islamic revival movement" was held in Ma-anshan, Anhui. In October 1996 "Islam – Arabian philosophy seminar" was held in Jinan, Shandong. A private Islamic culture organization – society of Islamic culture studies had hosted successfully 3 seminars on Islamic culture since 1994, received over 150 papers and files,and published "Islamic culture

essays" and "Islamic culture studies", and edited "collection of papers from the 3rd Xian Islamic culture seminar". in addition, at the 12 national seminars on Huizu history since 1983, Chinese Islam was one of the key topics and papers on Chinese Islamic studies stood for a large proportion. Compared with the Islamic studies seminars held in the 1980s, the ones held in the 1990s were more extensive and diverse with more substance and more profound themes pursued in more depth, covering various fields of domestic and international Islamic studies at a higher academic level. All these consecutive seminars had greatly enhanced a developing and prosperous research of Chinese Islamic studies in the 1990s.

In recent years some influential international seminars have been held in Beijing, shanghai, Nanjing and some other major cities with themes focusing on current situations, which demonstrates the Chinese government's ultimate attention to religious research and its directional impact on religion policies.

2. Academic papers, translations and archives

In Aug. 1979, after the Islamic seminar of 5 provinces in northwestern China, a host of dissertations were published such as: "the Uyghurs and Islam" in the 9th issue of "Xinjiang Social Science Research Journal" by Baogu, "Russian invasion in Xinjiang and Islam" in the first issue of "Xinjiang History" by Huang Xinchuan, "Muhamad's Religious Revolution" in the first issue of "World Religions Research" by Jin Yijiu, "Friendship between Arabia and China in middle ages" in the first issue of "History Teaching" by Nazhong. In particular, "Why is Islam called Huizu faith in China", published on October 9 1979 in the "Guangmin daily" by Ma Shouqian, played a positive part in making Islam understood in more parts of China. In the same year several key translated works on Islam were published, like "Arabian history" by Haiti (American) published by Commercial Press, "Arabs in history" by Bernard Louise published by China Social Science Publishing House, "3 major religions in the world" by Huang Xinchuan and Dai Kangsheng published by San Lian Press which carried chapters on Islam.

After 1979 some collections of dissertations were put forward, such as "Papers on Islam in Qing dynasty", "Islam in China", "Chinese Islamic study", "Islamic study in the northwest", and so on. In addition, "Investigation on Islam in Kashgar and Hotan in Xinjinag", "Investigation on the Uyghurs' Ichan branch and Wahab branch", "Social and historical survey on Huizu in Yunnan" (in 4 volumes),"Muslims in the Mongolian prairies" and other social survey data explored new domains for Chinese Islamic study and promoted further research advancement. Furthermore, something worth mentioning is "Summary of Chinese Islamic works and translations" by Mr Yu Zhengui and Mr Yang Huaizhong. It included 580 documents and works spread in China and



conducted a systematic summary of Chinese Islamic study works and translations produced before 1992, as is of great significance.

3. Works, translations and ancient documents in Chinese

As for academic achievements, a bank of works, translations, dissertation collections and archives published in the 1980s had reached a certain altitude, some of which caused impact home and abroad, like "Outline of Islamic branches in Ningxia" by Mian Weilin (in 1981), "Records of Chinese Islamic branches and Meng-huan structures" (1983) and "Origins of Chinese Islamic Menghuan" by Ma Tong (1986). These 3 books integrated a vast amount of precious data from comprehensive multi-disciplinary investigations by the 2 authors over many years, systematically elaborated and analysed the origins, appearance and development courses and current status of religious doctrines of main Islamic branches, Menghuan and its subsidiaries in China, along with features of religious practice and etiquette observing. So they displayed a holistic historic portrait of the religious organization – Menghuan /clans with Chinese Islamic characters first developed in the northwest since Islam was introduced to China.

"History of Islam in Xinjiang" by Haji Nurhaji (1996 in Urumqi) attracted attention from Xinjiang academic circles as an outstanding contribution by Uyghur scholars. The Islam section of the world religion institute, Chinese academy of social sciences, compiled "Shiites" (1983 in Beijing), which came up with a systematic demonstration of Shiite features. "about mosques" by Yang Yongchang was the first domestic work to research on mosques since the late 1970s. "Huizu Islamic study" by Li Songmao (1993 in Ningxia) was an important contribution by a Chinese scholar on Huizu and Islam. Other considerable works include "Contemporary religions and extremism" by Jin Yijiu (2008 in Beijing) and "Religions and nations – research on current Shiite Islam" by Wang Yujie (2008 in Beijing).

Meanwhile a considerable number of translated works on Islam have been published. Such key works as "Historical outline of Islamic branches" by Y·Y·Liyayev of the former Soviet Union, "History of Islamic peoples and nations" by Karl·Bumankirman of Germany, "History of religions" by Y·A·Kraviliev, "Islam and Muslim world" and "Ibn Batutay's travelogue" by Thomas·Lipman of America have all been translated into Chinese and published. "the Kuran" translated by Ma Jian in everyday language, "Best selection of Buhara holy creeds" and "the Kuran" translated into Uyghur by Bao Wenan and Muhamet Salihaji Dadolla were published in 1981 by the Chinese Social Science Press, which provides the most authoritative resources for Islamic study. The Commercial Press also published "Cultural history of Arabia – Islam" by Na Zhong and others. Other translated publications cover Islamic cultural issues like Arabian literature and Islamic music.

During this period Chinese Islamic studies made obvious progress in building up research data, of which "Selected collection of references on Chinese Islamic history (1911-1949)" and "Digest of ethnic and religious documents in the northwest" represent the highest status. The former comes in 2 booklets in 8 categories and over 1 million words with 197 articles of all sorts with archive value for Chinese Islamic history from the Chinese newspapers and periodicals from 1911-1949. such writings are usually far beyond most people's reach and cover many categories making very helpful materials for researchers. The latter comes in 7 booklets and nearly 2 million words, collecting in the form of digest ethnic and religious data from the 5 provinces in the northwest where the majority of Chinese Muslims dwell. A big proportion goes to Chinese Islamic history archive, like "Gansu volume", which contains about 50 articles addressing Islam directly.

At the same time "Chinese Muslims", "World religion research", "World religion data", "Ningxia social science" (including "Ningxia social science bulletin"), "Gansu ethnic research", "Arabian world", "Qinghai ethnic college journal", "Xinjiang social science" and other major national social-science periodicals all carried a great number of articles about Islamic studies home and abroad.

4. Serial books on Islamic culture

In the last decade of the 20th century Chinese Islamic studies acquired a massive harvest and academic levels earned apparent elevation over the 1980s. More original works turned up to fill research vacuum sending Islamic studies into a golden and fruitful autumn. Of the more than 100 books on Islamic studies published in the 1990s, some stirred up widespread academic focus and concern : such as "Chinese Islamic encyclopedia" with Islamic knowledge system as its core and science info related to Islamic culture in 2 volumes-world Islam and Chinese Islam – in 3360 items, the first domestic "Chinese Islamic history" comprehensively elaborating the spread of Islam in China, "Islam and Chinese culture" thoroughly researching on the bond between Islam and Chinese culture with the history of Huizu Islam as a main storyline, "Chinese regimes in history and Islam" and "Outline of Huizu Islamic systems in China" analyzing and assessing the governance strategies and actual effects of Islamic affairs in various past Chinese regimes, and "Study on Chinese Islamic traditional culture", "Islam in China" in 2 versions and "Huizu Islamic research". "100 questions on Islam" and "serial books on Islamic culture" made a basic introduction of Islamic knowledge for beginners and received widespread recognition.



5. Xinjiang-related key topic research

Islamic studies are a realistic, sensitive and acute issue of ethnic and religious Xinjiang, which the central and Xinjiang governments are very concerned about. A large amount of public money has been allocated to Xinjiang Islamic studies as ethnic and religion research expenses.

Ms Rayla Dawut, professor of Humanity College, Xinjiang University, emerged as a leading scholar in this field with her prominent achievements in the Uyghur Mazar culture research. She and Jian Chunyun (researcher of Asian-African language and culture institute, Tokyo university of foreign languages, Japan) collaborated on the project "Sacred land of Xinjiang Islam – Mazar" from April 2010 to April 2011, which traced back to historic documents based on previous and present research home and abroad, collected, sorted out and built a database of Chinese Islamic Mazar and Mazar webpages setting a role model for practical Islamic research through data.

A national-level topic research "Xinjiang Ichan-branch Sufism study", led by Ahmetjan Eset of religion institute of Xinjiang Academy of Social Sciences, was granted financial support and gained accomplishments. In recent years some scholars argue that ethnic equality, training and nominating officials of ethnic minorities, bilingual education, complete implementation of ethnic region laws of autonomy in Xinjiang, employment of university graduates of ethnic minorities, protection and development of ethnic minority cultures and so on should be covered in the category of ethnic and religious research (2011 by Ge Fengjiao).

The direction and focus of current Chinese Islamic studies can be demonstrated in the national social-science fund projects the religion institute of XASS (Xinjiang Academy of Social Sciences) is involved in.

Constructing a society of harmony in multi-ethnic regions.

Xinjiang stability research (an ultimate bid project)

Consolidating and developing a socialist ethnic relationship of equality, solidarity, mutual-assistance and harmony

Origins and variations of Islamic holy-war ideology

Religious factors behind mass actions since the Reform began (in the late 1970s) --- in the case of Xinjiang

Research on current ethnic and religious relations and development trends in Xinjiang

Current religious survey and study in Xinjiang

Looking through the Islamic studies that began in Ming dynasty and have made great progress in modern China, We can draw the following features:

1. Change in methodology and evaluation. Religion is no longer seen as an instrument, a negative social element, but as a cultural phenomenon so as to observe and comprehend Islam in a multi-dimension/level/angle manner. Research should not only be based on rigid historic documents but also on the principles in them to create a primary theory frame to demonstrate research topics and answer contemporary questions.

2. Chinese Islamic studies consist of 2 major parts: Huizu Islamic practice studies in inland China, and Xinjiang Islamic world dominated by the Uyghurs. Huizu Islam concentrates on when Islam came to China, how it was naturalized here and Meng Huan research; Xinjiang Islamic studies pay more attention to the impact of Islamic revival thinking and movements on political life, social life and evolution process in Xinjiang.

3. China's Islamic studies have been better developed in the east of the country than in the west from the very beginning. The world religion institute in the Chinese Academy of Social Sciences built up a separate branch of Chinese Islamic research with a big bank of professional researchers and religious professionals involved in relevant studies. However, their research has been conducted excluding the Uyghurs and other Muslims' society in Xinjiang and focused only on Huizu cultural contexts with strong regional features. Therefore it tends to come with a narrow and partial vision; Islamic research scale and level in Xinjiang is far from commensurate with the size of its Muslim population of over 11 million. There are very few professional researchers and in particular an extreme shortage of Muslim researchers.

The research circle on Chinese Islam has reached a certain scale with research work progressing, extensive historic data being collected, in-depth study in particular areas, more dynamic academic exchange events than ever, a series of key topic researches and academic works underway. I believe more significant achievements will be acquired.

BIBLIOGRAPHY

JIANZHONG, Cao, "Chinese religious research almanac in 1996", Social Science Press, November 1998.

JINYUAN, Feng, "Chinese Islam", Ningxia People Press, July 1991.

"Islam in China", Ningxia People Press, September 1982.

XINHUA Li, and Feng JINYUAN, "Selected references on history of Chinese Islam" (1911-1949), Volume 1/2, Ningxia People Press, August 1985.

JUNRONG Wang, and Feng JINYUAN, "Teaching Islam", Contemporary World Press, June 2006.



Çin'de İslâm Araştırmaları

Doç. Dr. Gulnisa Jamal

ÖZET

Bu makalede Çin'deki İslâm araştırmalarının gelişme ve refah dönemlerinin ilk aşaması ele alınmıştır. Tan hanedanlığının başlamasından Yuan Hanedanlığının sonuna kadar olan dönem, Çin'in İslâm hakkında kavram oluşturduğu ilk dönemdir. Ming Hanedanlığından itibaren, yeni Çin'in oluşmasına kadar, Çin'deki İslâm adım adım gelişmiş ve derinleşmiştir. Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasından bu yana, Çin'in İslâmi bilimsel araştırmaları en yüksek derecede araştırılmaya başlanmıştır.

Coğrafi konumundan dolayı bölgeyi, Sincan bölgesindeki Uygur Müslümanları ve Ningxia, Gansu, Qinghai, Shaanxi, Hebei gibi özerk bölgelerin büyük çoğunluğunu oluşturan Hui müminleri olarak ikiye ayırabiliriz.

Hui Müslüman din âlimleri hem İslâm'ın temel şartlarına uymayı başardılar hem farklı düzeylerde İslâm sufizmini kabul ettiler hem de bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde İslâm öğretileriyle Konfüçyüs öğretisini Çin

kültürünün temsilcisi olarak birleştirdiler ve Çin özelliklerini içeren İslâm okulu kurdular.

Bu okulun eğitim sisteminden farklı sayılan Sincan'daki Uygur, Özbek, Tajik ve benzeri Müslüman âlimleri de Çin'deki İslâm öğretisinin önemli parçası sayılır. M.S. 932 yılından sonra İslâm, Karahan Hanedanının "devlet dini" olmuştur. İslâm'ın, Karahan Hanedanının ideolojisine dönüştüğü birkaç yüzyılda Mahmut Kaşgari (1008-1105 civarında), Yusuf Has Hacip (1019-1092 civarında), Ahmed Yüknek (yaklaşık 12-13.yy) gibi İslâm hakkında derin çalışmalar yapan çok sayıda Müslüman din bilginleri ortaya çıkmıştır. Yukarıda saydığımız bazı Uygur âlimleri, ölümsüz eserlerinde, "Kuran" ve "Hadis'in" rehberliği altında İslâmi görüşlerini, değerlerini ve hayatlarını geliştirmeye çalışmışlardır. Ming Qing Hanedanları zamanında, Çin'in batı bölgesindeki İslâmi çalışmalar gelişmeye başladı. Bu zamanlarda hem İslâm dinindeki Müslüman âlimleri hem de din dışındaki Müslüman olmayan bilim adamları ortaya çıktı. Özellikle Qing Hanedanı zamanında Sincan'da, din dışındaki Çinli bilim adamlarının araştırmaları daha çoktur. Bu araştırmalar esas olarak İslâm'ın Sincan'a girmesi ve gelişmesi, İslâm kültürünün araştırılması ve belgelerin toplanması, tamamlanması ve kataloglanmasından oluşur. Günümüzde ise çeşitli nedenlerden dolayı, Sincan'daki Müslümanlar, İslâm çalışmalarının ilim olarak oluşmasında ciddi bir karşıtlık oluşturdular. Son yıllarda Sincan İslâmi çalışmalarında birçok önemli araştırma sonuçları elde edildi, Japon bilgin Kengensyun (Tokyo Yabancı Diller Üniversitesinin Doğu ve Afrika Dilleri ve Kültürü Araştırmaları araştırıcısı) ve Sincan'da Uygur milletli tapınak çalışmaları yapan, önde gelen bilim adamı Profesör Raliye Davut "Sincan'ın İslâm Tapınakları Araştırmaları" (04.2010-04.2012) adlı uluslararası iş birliği projesini tamamladılar. Bu proje, Sincan'daki tapınaklar (mazar) kültürünün korunması ve saklanmasında önemli bir yere sahiptir, bu nedenle dini çalışmalar akademisi Sincan'da büyük bir ilgi topladı.

Son 20 yıldır Çin'de, İslâm gerçek bir araştırma ve çalışma konusu olmuştur. Çok uzun zamandır çeşitli nedenlerden dolayı Çin'deki İslâm çalışmaları sadece yetersiz değil, aynı zamanda birçok kısıtlamalarla da karşılaşmıştır. O kadar ki veri birikiminden sonuç oluşturulmasına, ilim oluşumundan eleman eğitimine kadar, yerli diğer ilimler ve yabancı bilim dalları ile ciddi uyuşmazlıklar yaşandı. Bu, Çin'in akademik çevreleri ve ilgili araştırma birimleri için iyi bir sonuç ve planlama olmuştur. Özellikle son 10 yıldır, Çin'deki İslâmi akademik araştırmalar, istikrarlı ilerlemenin yanında büyük bir gelişimi de elde etmiştir. Sosyal Bilimler Akademisine benzer yerler, ilgili yüksek öğretim kurumlarının araştırmacıları, devlet dairelerinin din işleri bölümümdeki araştırmacılar, İslâm çevresinin araştırmacıları ve bu işe ilgi duyan insanların hepsi İslâm tarihini ve İslâm'ın derin anlamını, kültür çağrışımlarını, sosyal fonksiyonunu ve

İslâm'ın toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel v.b. ilişkilerini etkin araştırmakta ve bunların Çin'in ekonomik ve kültürel kalkınmasına yardımcı olmasını sağlamaktadır. Yukarıdaki üç araştırma ekibi ortak bir güç oluşturdular, araştırırken güçlü taraflarını keşfettiler ve sevindirici başarılar elde ettiler. Ancak, araştırmanın derinliğini ve genişliğini daha da artırmak, araştırma yöntemini ve araştırma takımını geliştirmek lazımdır.

Ming Hanedanlığından günümüzdeki Çin'e kadar geçen zaman boyunca, çağdaş Çin'deki hızlı gelişmeleri araştıran ve takip eden İslâm çalışmaları her zaman batıya göre daha kuvvetli olmuştur. İster Ming hanedanı döneminde olsun, ister günümüzdeki Çin Sosyal Bilimler Akademisinde olsun, dünya dinleri araştırmaları temel olarak Sincan'daki Uygur ve benzeri etnik Müslüman toplumlarından kopmuş, Hui ve diğer etnik kültürler üzerinde araştırılmıştır. Bu araştırma sonuçları, zengin coğrafi özelliklere rağmen dar bir bakışa sahiptir ve kaçınılmaz bir şekilde önyargılıdır. Sincan İslâm çalışmaları güçlü bir siyasi renklilik gösterir. Ulusal Etnik ve Dinî Politika, bu araştırma üzerinde yol göstericidir, güçlü bir role sahiptir, onun ölçek ve düzeyi mümin insanların sayısı (11 milyondan fazla) ve profesyonel araştırmacılar ile orantılı değildir, özellikle Müslüman bilginler eksiktir.



Исламских Исследований в Китае

Доцент Доктор Жамал Гулниса

РЕЗЮМЕ

В этой работе излагаются начальный этап изучения ислама в Китае, период развития и период процветания. Период, от начала династии Тан до конца династии Юань, и является периодом раннего китайского понимания ислама; с периода династии Мин до основания нового Китая исламские исследования в Китае постепенно и углубленно развивались, с момента основания Китайской Народной Республики, начали процветать научные исследования ислама в Китае.

По географическому положению, можно разделить на две области: уйгурские мусульмане региона Синьцзян; и верующие Хуэй, которые занимают большинство автономных районов провинции, такие как Нинся, Ганьсу, Цинхай, Шэньси, Хэбэй и других провинций.

Мусульманские религиозные ученые Хуэй, не только твердо придерживались основных принципов исламской веры, но и в разных условиях поглотили принципы суфизма, к тому же, сознательно или непроизвольно, они соединили исламское религиозное учение с



конфуцианством в качестве представителя китайской традиционной культуры, и построили исламскую школу-медресе с китайской спецификой.

А также уйгурские, узбекские, таджикские, и.т.д. мусульманские ученые Синьцзяна, тоже являются неотъемлемыми частями исламского учения. После 932 года нашей эры, ислам стал «государственной религией» Караханской династии. В течении тех нескольких веков, когда ислам принимал форму основной идеологии в Караханской династии, появились множество углубленно изучающие ислама мусульманские богословы, такие как Махмуд Кашгари (около 1008-1105), Юсуф Хас-Хаджиб (около 1019-1092), Ахмат Югнак (12-13 века). Вышеуказанные некоторые древние уйгурские ученые в своих бессмертных произведениях под руководством «Корана» и «Хадиса», все всеми силами развивали ценностные представления и мировоззрения исламу. Во времена династий Мин и Цин, в западных регионах Китая была тенденция развития исламоведения, как и с мусульманскими учеными, так и с не мусульманскими учеными. Особенно в династии Цин, результаты исследований не религиозных китайцев преобладал. Эти исследования в основном были на внедрение и развитие ислама в Синьцзяне, изучение исламской культуры и на сборе, сортировки и каталогизации документационных материалов. А в наше время, по разным причинам исламские исследования в Синьцзяне от научных сооружений до подготовки кадров, все на той же сфере с внутренними районами образовали большой контраст. В последние годы исследования ислама в Синьцзяне достиг многих замечательных результатов. Среди них японский ученый Kengensyun (научный сотрудник исследования азиатских и африканских языков и культур Токийского университета иностранных языков) с уйгурской исследовательницей Мазайской культуры профессором Ралия Давут совместно завершили проект международного сотрудничества «Исследования Исламских святыней (МАЗА) в Синьцзяне» (2010.04-2012.04).

В Китае за последние 20 лет, ислам по-настоящему стал наукой для исследования и изучения. Долгое время по разным причинам, исламские изучение в Китае были не только слабыми, но еще и сталкивались со многими ограничениями, которые от накопления данных до формирования результатов, от конструкции наук до подготовки кадров, все с другими науками внутри государства и за рубежом образовали немалый контраст. В этом научные круги Китая и научно-исследовательские подразделения уже имели аккуратный отчет и надлежащее планирование. В частности, за последние 10 с лишним лет исламские научные исследования в Китае в устойчивом прогрессе достигло больших развитий. Разные академии общественных наук, заинтересованные исследователи высших учебных заведений,

исследователи государственных органов на разных условиях по делам религии, исследователи исламской среды и люди заинтересованные в этом деле, все активно изучают историю и глубокий смысл ислама, культурное значение, социальные функции, а также политическое, экономическое и культурное отношения между исламом и обществом, чтобы он мог служить экономическому и культурному развитию нашей страны. Вообще говоря, эти три исследовательские группы уже сформировали совместные усилия, к тому же в исследовании выявили свои сильные стороны, получили отрадные достижения. Тем не менее, глубину и широту исследования еще необходимо укрепить, еще следует усовершенствовать методы, команду еще необходимо расширить.

От начала династии Мин на протяжении Китая, исследования ислама, который добился быстрого развития в современном Китае, всегда были сильнее в востоке и слабее в западе. Все исследования мировой религии, будь то в эпоху династии Мин, или в современной Китайской академии социальных наук, оторвались от уйгурской и других этнических представителей мусульманской общины Синьцзяна, и исследовали на фоне Хуэй и других этнических культур. Результаты этих исследований имеют сильные географические особенности, относительно узкое поле зрения и неизбежно предвзяты. Исследование ислама в Синьцзяне показывает более сильное чувство политической окраски, национальная этническая и религиозная политика играет важную роль в его руководстве. Масштаб и уровень исследования не являются соразмерными с числом верующих (более 11 млн.), считанными профессиональными исследователями, в частности, отсутствуют в исследовании исламские ученые мусульмане.



İran ve Orta Asya'da Dinî Siyaset

Prof. Dr. Davud Feyrahi
Tahran Üniversitesi

ÖZET

İslâm dünyasında din ve siyaset kapı komşu gibidir. Bölgede yaşanan şimdiki gelişmeler de, ister Arap Baharı veya isterse İslâm Uyanışı olarak adlandırılsın, bu gerçeği vurgulamaktadır. Ancak dinin siyasete karışması yersiz değildir. Muhtemelen bu ikisi, Venüs yüzlüdür ve aynı zamanda birbirine karşı eğilim göstermiştir: Yapıcı ve yıkıcı, dini aşırıcılık ve yaşamın iyileşmesi. İran İslâm Cumhuriyeti yönetiminin dinî bir devlet olarak kurulması (1979) her zaman bu ikilemi Orta Asya ve Orta Doğu'da akla getirmiştir. Bölge gözlemcilerinin bakışıyla İran İslâm Cumhuriyeti, İslâmî veya dinî radikal hareketlerin veri kaynağı ve örneği olabilir. Dünya basınının büyük çoğunluğu, İran'ı dinî radikalizmin ilham kaynağı ve sponsoru gibi tanıtmaya çalışmakta ve İran korkusundan bahsetmektedirler. Ancak gerçekler bu şekilde değildir. Orta Asya'nın konu olarak araştırılması gösteriyor ki, İran kendi dinî temellerine rağmen, ekonomik ve milli güvenlik çıkarları bakımdan dinî radikalizme eğilimde ve destekte bulunmamıştır. Arap Dünyasındaki yeni gelişmeler de çağdaş İslâmcılığın radikalizmden değil demokrasi yolundan geçtiği düşüncesini güçlendirmiştir. Ancak demokrasiye geçiş üç temel koşul talep eder: De-

mokratik düşünce, demokratik kurumlar ve demokratik kuvvetler. Bu yazıda İran'ın Orta Asya'daki dinî siyasetinin pratik temelleri ve yaklaşımı araştırılmakla beraber "dinî gelişme" gibi önemli konuyla birlikte bölgede demokrasinin gelişmesi koşullarının vurgulanmasına çalışılmıştır.

Yakın zamanlara kadar toplumların inşası, dinin, modern dünyada toplumsal hayattan el çekeceği varsayımına göre düzenlenmek isteniyordu. Fakat son yıllardaki tecrübeler bunun gerçek bir zemininin olmadığını göstermiştir. İslâm Dünyası'ndaki yeni gelişmeler, söz konusu varsayımın aksini güçlendirmektedir. Bu makale, İslâm Dünyası'nın en hareketli bölgelerini, Orta Doğu ve Orta Asya'yı, bu olgu çerçevesinde ele almaktadır. Bu bağlamda özellikle Orta Doğu'yu anlamak çok daha önemlidir. Çünkü İslâm dünyasındaki dini hareketlilik ve hareketler, şu ya da bu şekilde bu bölgeden esinlenmektedir. Hâlihazırda bölgede söz sahibi olabilecek niteliklere sahip dinî ve dindışı akımlar Kemalizm, Nasırizm ve Siyasal İslâm'dır. Bunların her biri kendi paradigmasına sahiptir ve siyasal anlamda ortak noktaları çok azdır. Bu akımların, kendi içlerinde çeşitli fraksiyonlar olsa da, genelde bir bütünlük arz ettiği söylenebilir. Onlar, yaşadıkları coğrafyanın ve sınırları belli ülkelerin dini ve kültürel yapılarını dikkate alarak çağdaş dünyada daha fazla itibar görecek sosyal ve siyasal arayışlar içine girmişlerdir. Siyasal İslâm'ın son yıllardaki daha belirgin tanımlaması, post-ideoloji İslâmcılıktır. Bu hareket, kendisini daha fazla yenilemiş, bünyesine yeni etkenler katmış, anlayışını ve özellikle siyasal stratejisini geliştirmiş ve değiştirmiştir.

Orta Doğu ve İslâmi hareketler ya da İslâmcılık söz konusu olduğunda ilk akla gelen ülke İran'dır. Zira İran İslâm Cumhuriyeti kurulduktan sonra bilfiil İslâmcı hareketlerin hamisi ve destekçisi gibi görülmüştür. Gerçekten de o, kendi Anayasa'sına buna yönelik kimi maddeler koymuş, Humeyni'nin gösterdiği hedefler de bunu desteklemiştir. Bunların daha çok, 'mazlum ve mağdur halkların korunması ve istiklalinin sağlanmasına ve bu uğurda mücadele eden grupların desteklenmesi'ne yönelik olduğu söylenebilir. Ancak ideal olan ile pratik olanın her zaman bir biri ile örtüşmediği burada da görülmüş ve ilk zamanlardaki hedef, zamanla zayıflamış, bazen mecburen uygulamaya konulmamış, şimdilerde ise neredeyse durma noktasına gelmiştir. Şüphesiz İran'ın buna zorlayan sebepleri vardır. İran'ın Orta Asya ülkeleri ile ilişkisi de benzer etkenler nedeniyle daha çok ekonomik, kültürel ve güvenlik işbirliği temelinde kurulmuştur. Bu siyaseti onun Orta Asya cumhuriyetlerindeki konumuna yardım etmektedir. Buna göre medyanın ve bazı politikacıların da beyan ettiği gibi Orta Asya'daki İslâm radikalizmi, İran kaynaklı olmadığı gibi İran tarafından da desteklenmemektedir. Çünkü dinî aşırıcılık İran İslâm Cumhuriyeti'nin din ilkeleri, ayrıca ülkenin ulusal çıkarları ve güvenliği ile terstir.



Öte yandan son yıllarda Arap ülkelerinde meydana gelen olaylar, İslâm dünyasının diğer ülkelerine de yansıyacaktır. Bunu ilk hissedecek olan da Orta Asya'daki yeni cumhuriyetlerdir. Buna karşın günümüzde Orta Asya cumhuriyetlerinin önünde iki yol vardır: Demokrasinin genişletilmesi ya da otoriter yönetimlerin devam etmesi. Bu ülkeler genel olarak demokratik yönetimin gereksinimi olan kurumların bazılarını korumuşlardır. Ancak bu her şey değildir. Örneğin bu ülkelerde Cumhurbaşkanlığı sistemi var olmasına rağmen, kuvvetler ayrılığı prensibi bir türlü işlerlik kazanamamıştır. Seçimler şeffaf değildir, yeni siyasi gurupların etkinliği engellenmektedir. Bu örnekler dışında birçok hadise göstermektedir ki, bu bölgedeki cumhuriyetlerin eski ve yeni elitleri, demokratik bir sistemin tam olarak kurulmasına gönüllü değildir. Şüphesiz onların bu tutumları fikren de hazır olmadıkları anlamına gelir. Ancak demokrasi isteyen çeşitli guruplar ile iktidar isteyen dini guruplar da demokrasi fikrine çok yakın değildirler. Daha büyük bir problem ise İslâmcılar, lâikler ve askerî kuvvetler arasında demokratik kurallar karşısında yükümlülük konusunda üçlü güvensizliktir. Yazıda, siyasi kurumlar ile dinsel akımların demokratikleşmesi amacıyla 'dini geliştirme' yönünde devletlerin strateji ve politika geliştirmesi gereği belirtilmiştir. Dinin geliştirilmesi, dinî grupların inançlarına müdahale değil, diyalog, güvenlik, dinî ve lâik kuvvetlerin her alanda hoşgörü için gereken imkânları sağlamaktır.

GİRİŞ

Son yıllarda sosyal bilim uzmanları ve politikacılar modernizasyonun sağlanması ve dine daha az eğilimli bir dünyanın oluşmasının kaçınılmazlığına inanıyorlardı. Modernizasyonun sonucunda toplumların lâik olacakları düşüncesi kolaylıkla kabul edilmiştir. Bu düşünce Marksist ve liberal bilim adamlarının teorilerinde, o cümleden Çin'in, Sovyetler Birliği'nin, Amerika'nın ve Avrupa ülkelerinin genel politikalarında etkili olan bilim adamlarının teorilerinde ortak düşünce gibi görünmekteydi. Böylece, kapitalist ve sosyalist dünyada gelişme ve modernizasyon teorileri din dışı bazen (kısmen) dine karşı yönde hareket ediyordu. Bu düşünce o kadar genişledi ki, birçok dinî lider de bu dönemin din ve mezhep dönemi olmadığını kabul etti. Analistlerin birçoğu 1979 yılında meydana gelen İran İslâm Devrimi'ni modernliğin genel yönünün, çoğunlukla da dünya tarihinin genel gidişatının aksine oluşmuş bir hareket olduğunu düşünüyorlardı.[1] Hegel ve Marx'ın felsefesini esas alan ve o doğrultuda kavranan tarih anlayışında, din ve dinsel düşüncelerden uzaklaşıyordu.

[1] Mishel Fuko, *İran Ruhe yek jane biruh va 9 magaleye digar*, tarjome Niku Sarkhosh va Afshin Jahandide, chap dovvom, Nahssre Ney, 1380.

Ancak günümüz dünyasında bu düşünce kabul görmemektedir. Dünyadaki yeni gelişmeler, özellikle, Orta Doğu'da politikanın din ile karşıt olmasının veya ondan kopmasının mümkün olmadığı, belki dinin emrinde olmaya yönelmesi gerçeğini göstermektedir. Mevcut kanıtlar gösteriyor ki, Çin'den[2] Amerika'ya kadar bütün dünyada dinî inançlar gelişmektedir ve öyle görünüyor ki, tedricen din, dünyanın her yerinde politik alana dâhil olmaktadır. Bu gelişme din ile politika ilişkisinde o kadar önemlidir ki, Habermas gibi akıllı (entelektüel) filozofu lâikliği tarihin zorlayıcı kaderi değil, belki insan tarihinin ancak bir kesiminin oluşturması düşüncesine yöneltmiştir.[3]

Bununla birlikte, öyle görünüyor ki, pre-modern dinî inançlar ortadan kaldırılmıyor, aksine şimdiki post modern dünyada daha ihtiyaç duyulur hale gelmektedir. Bu gibi durumlarda ülkelerin ve dünya diplomasisinin en azından teoride olsa bile, yaşamak ve inanca dayanan jeopolitik yönetim için hazırlanması kaçınılmazdır. Çünkü politik yaşamda dinin olması çeşitli ülkelere uygun olacak, ama az çok dış ve iç politik alanda devletleri etkileyecektir. Bu arada bütün ülkelerde dini inanca dikkat önemli olduğu için politik alanda inancın olması riskten uzak değildir ve büyük dikkat gerekmektedir. Çünkü dinî inançlar çoktur ve birbirinden oldukça farklıdır. Ayrıca politik sınırların içinde ve dışında politika ile mezhebin ilişkisi hakkında fikir birliği mevcut değildir. Orta Doğu ve Orta Asya, dinin politik alana dönüşmesinde en dikkat çekici örnek ve riskli merkezlerindendir.

1. Orta Doğu ve Orta Asya'da İslâmcılığın Durumu

İslâmcı hareketler genellikle, bölgesel özellikli olmasına rağmen, Orta Asya, Malezya ve Endonezya gibi bölgelerde İslâmcılık, Orta Doğu'da meydana gelen gelişmeler ve hareketlerle bağlantılı olmuşlardır. Bu yüzden, İslâm dünyasının kalbi olan Orta Doğu'daki İslâmcılığı anlamak dünyanın başka bölgelerindeki İslâmcı hareketlerin kahir ekseriyetinin durumunu da aydınlatacaktır. Orta Doğu'nun (Osmanlı sonrası) İslâmcı hareketlerini iki döneme ayırabiliriz: **1.** 1924-2001 yıllar arası politik ideolojiler (demokratik; lâik ve dini); **2.** 2001 yılından sonra oluşan post-ideolojik hareketler.

Orta Doğu'nun siyasi ideolojileri

Orta Doğu'daki siyasi ideolojilerin oluşması, bir taraftan bu bölgelerin dâhilî alanda geri kalması ve despotluk, diğer taraftan emperyalist kuvvetlerin sömürgeci, bu cümleden komünist ve kapitalist güçlerin müdahaleleri ile bağlantılıdır. Jeopolitik bakımdan Orta Doğu ve şimdi Orta Asya hegemonya mücadelesinde

---

2 Daniel A. Bell, *China's New Confucianism; Politics and Everyday Life in a Changing Society*, United Kingdom: Princeton University Press, 2008, ch. 1, s. 16.

3 Bkz: Jürgen Habermas, *Religion in Public Sphere*, The Holberg Prize Seminar, Norway, 2005.

önemli bir bölgedir ve ona hâkim olmak küresel güç denklemini etkilemektedir.[4] Buna göre de küresel güçler bu bölgeyi bir denge noktası saymakta ve burada bulunmaktan vazgeçememektedirler. Soğuk Savaş döneminde Büyük Güçlerin var olması Orta Doğu siyasi hareketlerini de etkilemiştir. Sömürgeciler ve dâhili hareketlerin bir araya gelmesi Soğuk Savaş dönemine ait ideolojilerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve böylece, Osmanlı hâkimiyetinin çöküş yılları ile XX. asırdaki siyasi ideolojiler onların kavramlarına bağlı olarak iki gruba bölünmüşlerdir: Lâikler ve İslâmcılar.

Bu iki ideoloji her ne kadar birbirinin rakibi olsalar da, birbirleri ile çok ortaklıklara sahip idiler. Her iki ideoloji de anti-sömürgeci özelliğe sahipti, her ikisi de otoriterdi ve son olarak her ikisi de özgürlük, refah ve adalet istiyordu. Ayrıca ikisi de koruma ve sosyal adalet politikasına meyilliydiler. Bu özelliklerin hepsinden ziyade, her iki hareket de -Lâiklik ve İslâmcılık- demokrasiye olumlu yaklaşmıyordu.

Lâik hareketler iki temel özelliğe sahipti: Birincisi, askeri kuvvetlerden olup tarihi bakımdan İslâmcılardan önce iktidara gelmişler ve 1930-1990 arası yıllarda hâkim olmuşlardı. İkincisi, Batı ve Doğu kuvvetlerinin var olma nedeni ve bu hareketlerin kendilerini kapitalist ve komünist sistemlerden ayırmaları onları iki gruba, yani Kemalist ve Nasiri gruplara bölmüştü.

Kemalizm: Yeni Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün adından alınmıştır, yani kızıl istila veya komünizmin genişlemesine karşı Avrupa ve Amerika kıtalarındaki kapitalist ülkelerle yakınlaşan askerî ve lâik hareketlere denilir. Bu grup askerî liderler, ulusalcıydılar ve anti-komünizme meyilliydiler. Kendi amaçlarını gelenekleri kaldırmak ve toplumu modernleşmeye yöneltmekte görüyor ve çağdaş modern insanı yaratmak istiyorlardı. Bu liderlere örnek olarak Atatürk'ü Türkiye'de, Pehlevi'yi İran'da, Bin Ali'yi Tunus'ta vb. görebiliriz.

Nasırizm: İdeolojik modellerden biri de Mısır Bağımsızlık Hareketinin askeri önderi olan Cemal Abdünnasır'ın yönetim modelinden alınmıştır. Bu çeşit yönetimler de mutlakiyetçi devlet temelinde kurulmuştur. Askeri özellik taşımış ve ordu subaylarından oluşmuşlardır; baskıcı ve anti-demokratiktiler, elbette din ve dinî kuvvetlere karşıdırlar. Ama Kemalizm'e göre bu sistemler Amerika ve Avrupa kapitalist ülkelerini kendileri için tehdit saymışlar ve Batı ile mücadele baskısı nedeniyle Doğuya yaklaşmışlardı. Bu modelde olanlar arasında Cemal Abdünnasır, Hafız Esed, Muammer Kaddafi, Saddam Hüseyin vb. liderleri görmek mümkündür.

---

4 Shirin Akinar, *Tahdidat va tasavvore tahdidat dar Asiyaye Markazi*, Tarjome: Marziye Sagiyan, Faslname-ye Motaleaate Asiyaye Merkezi va Gafgaz, sale penjom, dovr dovvom, shomare-ye 13, 1375, s. 108-96.

Bu sistemlerin her ikisi de 1970'li yıllardan itibaren başarısızlığa uğramışlardır. Bu sistemlerin bazıları hâlâ devam etmesine rağmen, uzun süredir ki, bu sistemler sosyal devrimlerle veya aşamalı reformlarla değişmiş veya değişmektedir.

Siyasal İslâm: İdeolojik İslâmcılık, İslâm dünyasındaki temel sorunların esas nedeninin emperyalizm ve yabancı hâkimiyetinin olduğu inancını koruyarak, lâik askeri kuvvetlerin güçlü alternatifi olarak gündemdeydi ve 1970'li yıllardan sonra gittikçe daha çok yayılmış ve otoriter devletlerin ve lâik ideolojinin başarısızlığı ile beraber gelişmeye başlamıştır. Bu tür İslâmcılık bazı ülkelerde sosyal devrimlerle ve bazılarında da radikal ve aşırıcı biçimde kendini gösterdi. İran İslâm Cumhuriyeti sosyal-siyasi devrim yolu ile hâkimiyeti ele geçirmiş siyasi İslâm hareketlerinin en önemli örneklerinden biriydi. Başka ülkelerde daha radikal hareketler olarak cihat eğilimli hareketler ortaya çıktı. Cihat eğilimli hareketler çoğunlukla şimdiki durumu inkâr etmiş, otoriter ve lâik ideolojiye sahip devletlere karşı çıkmış, ancak sosyal devrim aşamasına ulaşmadan radikal ve bazen terörist gruplara daha çok eğilim göstermiş ve bu eğilimle tanınmışlardır.[5]

Bu tür İslâmcıların amacı, toplumu İslâmlaştırmak için İslâm hâkimiyeti kurmaktı. Devrimsel (İran gibi) veya radikal (El-Kaide ve Müslüman Kardeşler vb.) Siyasi İslâm ideolojisine dayanırdı. Sünni İslâmcıların çoğunluğu modern devlet ve modernliğin birçok yönlerini kabul etmeyip İslâmiyet'in ilk dönemine geri dönmeyi düşünüyorlardı. Modern dünyayı, 20. yüzyılı "cehalet dönemi" olarak adlandırmış, Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin'i olumlu İslâm hâkimiyetinin kıstası olarak kabul etmişlerdir. Şii İslâmcılar ise olumlu İslâm hâkimiyetini dördüncü halife İmam Ali ve peygamberin hâkimiyetinde aramaktaydı. Buna ek olarak her iki mezhep, Şii ve Sünni İslâm hâkimiyeti hakkında kendilerine özgü bakış açılarını Kuran'a ve hadislere istinat ettiriyorlardı.

Bununla birlikte, siyasal İslâm düşüncesi olumlu İslâm hâkimiyetini sosyal devrim, şiddet, korku ve terör yolu ile kurmak istiyordu. Siyasal İslâm devlette değişim yaratmaya öncelik veriyordu. Onlar için devlet ana hedeftir. İslâmcılar devleti ele geçirir ve reform gerçekleştirirlerse, başka reformları da devlet yolu ile uygulayabileceklerini düşünüyorlardı. Bu düşünceye göre kültürel reformlar siyasi değişimlerle bağlı olmuş ve buna göre siyaset üstünlüğe malik hale gelmişti; çünkü her tür sosyal ve ekonomik reformun siyasi reformlara bağlı olduğuna inanılırdı. Bu düşünceler gittikçe (tedricen) değişmeğe meyletmiştir.

b) Post-ideoloji İslâmcılık. İslâmcılık uğradığı başarısızlıklar ve elde ettiği zaferler veya bunların her ikisinin birleşimi sonucunda bazı değişimleri gözden geçirmiş ve yeni deneyimler kazanmıştır. Türkiye'de Nurcular, F. Gülen[6] ve Yeni Müslüman Kardeşler, modernlik ve demokrasi ile barışma yolunu bulmuş-

---

5 Tahir Abbas (Ed.), *Islamic Political Radicalism*; A European Perspective, Edinburgh University Press, s. 15.

6 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2003, s. 179-207.



lardı. Cezayir İslâmi Kurtuluş deneyimi ve bu ülkenin 1992 değişimleri Arap dünyasında atıf yapılan bir noktaydı ki, İslâm Dünyasının diktatörleri ile mücadelede demokrasiye, cihat, şehit olma veya intihar terörizminden daha çok öncelik vermeye inanıyorlardı. Bu düşünce Amerika'da 11 Eylül olaylarından sonra meydana gelen değişikliğin ardından güçlenmiş ve birçok dinî lider, hatta Hıristiyan devletler de küresel seviyede İslâm ile terörizmin farklı olduğunu göstermeye gayret etmiştir.[7]

Böylece, İslâmcılığın modernlik ve demokrasi ile karşıt olmadığını düşünen İslâmcılardan ve Müslüman aktivistlerden yeni bir nesil oluşmaktadır. İslâmcıların yeni nesli siyaset dışı çalışan konumda kalınmaması, hatta siyasi alanda olunması veya olmasalar da katılmanın gerekli olduğu düşüncesine varmışlardır. Onlar siyasi alanda İslâm dininin demokrasiye karşıt olmadığına inanarak demokrasi ile İslâm'ın birliğini İslâmcıların güç kazanmasının şartı görmüş ve kendilerinin eski çözüm yolu olan, "İslâm biricik çözüm yoludur" düşüncesinden, Mısır Müslüman Kardeşler'i bile, uzaklaşmışlardır.[8]

Yeni İslâmcılık, "toplumların İslâmlaşması için İslâm hâkimiyeti" stratejisinden "İslâm toplumu ve kültürel hükümet" yaklaşımına doğru yönelmiştir. Bugün İslâmcı düşünce, paradigma değişikliğini işaret eden bir geçitten geçmektedir. Yeni İslâmcılık, şeriatın devlet aracılığıyla uygulanması için hâkimiyeti ele geçirmeyi düşünmemekte, Müslümanların ve başka vatandaşların refahı için kültürel garantisinin ve özgürlüğünün sağlaması için devletin demokratikleşmesi ve reformunu düşünmektedir. Böylece, Yeni İslâmcılık, İslâm'ın kutsal metninde ideal hükümetinin olduğu ve Müslümanların görevinin onu keşfetmek ve yerleştirmek olduğuna inanmamakta, ideal devlet yerine İslâm ahlakından söz etmektedirler. Bu analize göre, Yeni İslâmcılar ne din devleti, ne de 1930'lu yıllardan 20. yüzyılın sonuna kadar üstünlük teşkil eden İslâm Hâkimiyeti hakkında, belki "İslâm/din toplumunda devlet" hakkında söz etmektedirler. Bu düşüncede toplum ve kişilerin devletten üstün olması ve İslâmi toplumlarda devletin ideolojik değil, kültürel olması kaçınılmaz olacaktır.

Burada şu konunun açıklaması önemli olacaktır ki, devlet veya toplumun dinsel olması onun ideolojik olmasını gerektirmez; yani lâik olmanın gayri-ideolojik olmayı gerektirmediği gibi. Hem dinî hem de lâik toplum, bazı koşullarda kendinden ideolojik eğilimler gösterebilir ve başka durumlarda ideolojik alandan uzaklaşabilir. Batı ve Doğu ülkelerinde bu toplumların faşizm, Nazizm, komünizm vb. tehlikeli ideolojilere meylettikleri görülmüştür. İslâmi toplumlarda, Şii ve Sünni olmakla beraber İran, Türkiye, Pakistan ve Afganistan gibi ve elbette Arap ülkeleri tarihinin bir kesiminde İslâm'ın ideolojik olmasını göstere-

---

7 Bijen Asadi, *Asarate Hadise-ye 11 septambr bar geopolitik Mantegeye Khalije Fars*, Asiya-ye Markazi ve Gafgaz, Majalleye Motaleaate Rahbordi, shomare 17 ve 18, 1381, s. 739-758.

8 Shireen T. Hunter (Ed.), *Reformist Voices of Islam*: Mediating Islam and Modernity, M. E. Sharpe, New York, 2009, s. 3-32.

biliriz. Lâik toplumların kendi toplumlarını, elbette fazladan bedel ödeyerek, ideolojik olmadan kurtarabildikleri gibi, görünüyor ki, şimdiki İslâm Dünyası da böyle bir yöne meyletmiştir ve İslâm'ı ideolojiden ayırabilecek ve dinin ideolojikleşmesine, aşırıcılığa üstün gelmeye kararlı olmuştur. Genellikle ideolojik fanatiklikten uzaklaşarak Müslüman gibi yaşamak becerisi Müslümanların karşısında duran önemli bir imtihandır.

İslâmcılar ve İslâmcılık değişmiş veya değişmektedir. Çünkü İslâmcı toplumlar ve elbette dünya toplumu değişmektedir. İslâmcılığın yeni nesli İslâm toplumlarındaki zihinsel, toplumsal, ekonomik ve siyasal değişimlerin yansımasıdır. Bugün hiç bir kuvvet Arap Baharı veya İslâmi uyanış olarak adlandırılan akımlarda olan eğilimleri görmezden gelemez. Hiç bir kuvvet veya kurumun bu demokratik akımların demokratik isteklerini gizleyemediği gibi. Şimdi "İslâm" ve "demokrasi"nin bir araya gelebilmesi tartışması kendi dönüm noktasına yaklaşmaktadır.[9] Arap ayaklanması (2010) bir arada yaşama imkânı hakkında olumlu bakışı kuvvetlendirmiş ve İran, dünya ve Şii dünyasındaki (Irak, Lübnan, Bahreyn ve Suriye) gelişmeler mevcut muhalefetlere rağmen böyle bir yönü göstermiştir. Bellidir ki, böyle bir bakış açısı İran siyasetini de etkilemiş ve etkilemektedir.

2. İran, Bölgede İslâmcılık ve Demokrasi

Şii dünya ile Sünni dünyanın arasındaki farklılıklara rağmen İran da başka İslâm ülkeleri gibi İslâmcılık kavramı ve gelişmelerinden ortak deneyime sahiptir. İran'da yüzyıldır İslâm ile demokrasi hususunda mücadele, şimdi hâkimiyete sahip İslâmcıları iki büyük kampa (gruba) ayırmıştır:

Birinci grup Köktenci (muhafazakâr) olarak adlandırılmıştır. Bunlar demokrasi ve modern devletin başka araçlarını Batı'nın mirası olarak reddetmiştirler. Bu köktenci bakışta demokrasi malzemelerine bağlılık bir tür batılılaşma gibi görünmektedir; bunlar demokrasinin değerlerine sertçe saldırırlar, hicabı Müslüman olmayanlar için de kabulü zorunlu ediyorlar ve modern beşerî ilimleri tenkit ederek bütün bu bilimleri batılı ve batılılaşmış bilerek, ilimleri ve üniversiteleri İslâmlaştırmak istiyorlar, hatta İslâm Beşerî İlimleri kurmak istiyorlar. Temel olarak Batı dünyasına çok sert bakmaktadırlar. Onlara göre, demokrasi ile lâikliğin benzer şeyler olduğuna inanmaktadırlar ve din adına lâiklik ve buna bağlı olarak demokrasi de inkâr edilmelidir. Bunlar ayrıca demokrasi taraftarlarını Batı'nın ajanı ve entrika âmili gibi görmektedirler.

İkinci grup, İran'da kendilerini reformcu olarak tanıtmaktadır. Diğer grubun aksine İslâm hakkında demokratik yorumlar sunmakta, başka medeniyetlerle ve özellikle, Batı ile konuşmaya hazır olduklarını ileri sürmektedirler. İslâm ile insan hakları ve

[9] Sayed Khatab and Gary D., *Bouma, Democracy In Islam*, Routledge, London & New York, 2007, s. 28-91.



demokratik değerler arasında hiç bir çatışma olmadığını kabul etmekte, demokrasinin İran İslâm Cumhuriyetinin dâhili ve uluslararası istikrarı için etkili araç olacağına inanmaktadırlar. Prensip olarak İslâm dini, yani Kur'an ve sünnet, demokrasi ile karşıt değildir ve İslâm demokrasiyi inkâr etmez.[10]

Her iki grup, Köktenci ve Reformistler, siyasi iktidara sahip oldukları için İran'ın Dış siyasetinde önemli role de sahiptirler. Ama tarihi bakımdan reformcuların İslâm Cumhuriyeti sisteminin dâhilinde muhafazakârlara oranla katkıları azdır. Muhafazakârlar askeri güçler, o cümleden ordu, Sipah, ayrıca Besiç gibi önemli kurumlara sahiptirler. Camiler ve Cuma namazları daha çok muhafazakârların elinde, dini okullar, özellikle, Kum İlim Alanı (havzası) muhafazakârların elindedir. Yargıtay, özellikle, milletvekilleri ve Cumhurbaşkanının onaylama ve eleme konusunda rakipsiz kuvvet olan Anayasanın Koruyucu Şurası reformcuların yetki alanından uzaktır. Aksine, üniversite öğrencileri ve hocaları çoğunlukla reformcu eğilimlidir. Özellikle, Mahmut Ahmedinejat dönemindeki ekonomik ve dış siyasi kriz, toplumun eğitimli bölümünün büyük hissesinin Muhafazakârlardan hoşnut olmamasına neden olmuştur.

Muhafazakâr ile Reformcu grupların farklılıkları onların dış siyasetlerinde de etkisini göstermiştir. Örneğin, Reformcular ile Muhafazakârların bakış açısı farklılığını onların Orta Doğu, özellikle, Suriye ve Beşar Esat konusundaki tutumunda görebiliriz. Reformcular İran'ın Beşar Esat'ı bu kadar ciddi himaye etmesini ve dış siyasetinin bütün yumurtalarını bir yere, Beşar'ın sepetine, koymasını sertçe tenkit ediyorlar. Reformcular, Muhafazakârlara kıyasla Orta Doğunun başka bölgelerinde de daha demokratik dış politika anlayışına sahiptirler.

Ancak Reformcularla Muhafazakârların arasında dış politikada iki ortak nokta vardır. Birisi, İslâm konusu içinde Şii ile Sünni arasındaki mezhep ayrılığı; diğeri, bölgede büyük kuvvetlerin var olması. İran İslâm Cumhuriyetindeki her iki grup bölgenin gelişmelerinde bütün İslâmcılarla birlikte olmakla beraber Şii inancından vazgeçememektedirler. Öyle görünüyor ki, Arap Baharı veya İslâm Uyanışı ile paralel olarak Şii ve Sünni arasındaki fark yine aktifleşmektedir. Farklılıklar Şii ve Sünni arasındaki siyasi kopma çizgilerini derinleştirmektedir. Bir diğer ihtimal daha vardır ki, şimdi Orta Doğu'da siyaset dinin emrinde olabilir, aynı zamanda mezhepler arası ayrılıkları da aktifleştirebilir. Bahreyn gibi küçücük adadan tutun stratejik Suriye'ye kadar -aynı zamanda İslâmcılar kendi dini-siyasi bakışlarını yeniden tanımlamakta olduğundan ve İslâm ile demokrasinin birlikte yaşaması paradigmasına yaklaşıldığından- bölge devletlerinin dış politikaları ve tarikat farklılıkları da kendi ayrılıklarını yeniden gözden geçirmektedirler. Çatışma ve buluşma noktası Orta Asya değil, belki Orta Doğu'dur. Ama böyle durum İran'ın Orta Asya'ya yönelik dış politikasını da etkileyecektir.[11]

---

[10] Davud Feirahi, *Nezame Siyasi va Dovlat dar Eslam*, Tehran, Entesharate Samt, 1389.

[11] Omar Kasenof, s. 64-65.

3. İran ve Orta Asya

İran'ın Orta Asya dış siyasetini güvenlik, ekonomi ve din olmak üzere üç temel etken oluşturmaktadır. İran İslâm Cumhuriyeti Anayasasının girişinde özgürlük, özellikle, İslâm akımlarının desteklenmesi vurgulanmıştır ve şöyle yazılmıştır: "Anayasa İran Devriminin İslâmcı içeriğine (yoksulların zalimlere üstünlük kazanması uğrunda yaranan hareket olduğuna) göre bu devrimin devamı için ülkenin iç ve dışında, özellikle, uluslararası ilişkilerin genişlemesi konusunda başka İslâmcı ve halk akımlarıyla küresel birlik milleti yaratma yolunu açmak için hazırlıklar yapılmalıdır... ve tüm dünyadaki yoksul ve zulüm altında olan halkların kurtuluşu uğrunda mücadelelerin devam ettirilmesi desteklenmelidir." Bu hareketin mahiyetine bakıldığında Anayasa her tür fikri ve toplumsal despotluk ve ekonomi tekelciliğini reddetmek ve despotluk sistemi ve halkın kaderini kendine bırakmak uğrunda (yolunda) çalışmaktadır (Ganun asasi Comhuri-ye Eslami İran, mogaddame).

"Kur'an'ın "اِنَّ هٰذِهٖٓ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ" ayetine (21 Enbiya 92) göre tüm Müslümanlar bir ümmettir ve İran İslâm Cumhuriyeti yönetimi kendi temel politikasını İslâm halklarının koalisyon ve birleşmesi temelinde kurmalı ve İslâm Dünyasının kültürel, siyasi ve ekonomi birliğini oluşturmak için ciddi çalışmalıdır" (ganun Asasi asle 11).

Anayasa'nın 3. maddesi de İran İslâm Cumhuriyeti'ni "İslâm temelinde ülkenin dış politika belirleme kıstasları, tüm Müslümanlar için kardeşçe bağlılık ve dünyanın mazlumlarına destek için görevlendirmiştir (Ganun asasi, asle sevvom, bənde 16). Yine ülkenin dış politikası hakkındaki 152. Madde'de, "Tüm Müslümanların haklarının savunulması ve baskıcı kuvvetlere bağlı olunmaması ve muharip olmayan ülkelerle barışçıl ilişkilerin kurulması emredilmiştir".[12] Bu açıklamalar, İran İslâm Cumhuriyetinin İslâm Dünyasındaki konumunu ve İslâmcı akımları desteklemesini sergilemektedir.

[12] Asle 152 Ganun Asasiye Comhuri-ye Eslami İran. İran İslâm Cumhuriyeti'nin dış siyaseti her tür teslimiyet ve saldırıya karşı ve ülkenin her yönlü bağımsızlık ve toprak bütünlüğünü korumak, tüm Müslümanların hukukunu savunmak ve hegemon güçlere bağımlı olmamak ve savaşçıl olmayan ülkelerle barışçıl ilişkiye dayanır.

Yukarıdaki diyagram İran İslâm Cumhuriyeti'nin İslâm Dünyası'na temel bakış açısını sergilemekte, elbette Orta Asya'nın durumunu açıklamaktadır. İran İslâm Devrimi ve İran İslâm Cumhuriyeti Sistemi, Batılı ve Doğulu siyasi gözlemciler tarafından dünya Müslümanları ve İslâm Dünyası için ilham kaynağı gibi görünmektedir. İran'ın liderlerinin Humeyni'nin açıkça söylediği, "İslâm Devriminin ihracı" fikrine güvenerek materyalist dünya çıkarları ile çatışmaya girip, özellikle, Orta Asya'da din odaklarını aktifleştirmesi bekleniyordu. Humeyni'ye göre, "bizim devrimimizin (inkılâbımızın) ihracının anlamı budur ki, tüm halklar ve devletler uyanmalı ve kendilerini bu sorundan, egemenlik istilasından, tüm kaynaklarının harap olmasından ve yoksulluktan kurtarmalıdır-

lar".[13] Ancak idealler ve uygulamalar arasında çok mesafe vardır ve önemli gereksinimler bu temel stratejinin birçok durumlarda, o cümleden Orta Asya'da ağırlaşması ve gecikmesi, hatta durmasıyla sonuçlanmıştır. Aşağıda bu etkenlerin en önemlileri gösterilmiştir:

a) Güvenlik ihtiyacı

İran İslâm Cumhuriyeti, kurulduğu günden beri yabancı gözlemciler ve onların liderleri tarafından, uluslararası sistemin kendisine katlanamadığı sıra dışı bir devlet sayılmaktaydı. Bu sebeple, güvenlik İran'ın Dış politikasının dikkat merkezindeydi ve iki kutuplu sistemin hâkim olduğu dünyada İran çaresiz olarak Çin ve Rusya ile aynı tarafta olmayı seçti ki, Amerika ve Avrupa'nın tehditleri karşısında bu iki ülkenin gücünden faydalanabilsin. Bu konu İran'ın Orta Asya'da dine dayalı politika izlemesinden vazgeçmesinin nedeni olmuştu. İran politikacıları güçlü ideolojik ve kültürel isteklerine rağmen, Afganistan Şiileri tepki gösterse bile, Rusya'nın arka bahçesinde çatışma meydana gelmesini en azından 2001 yılının 11 Eylül'üne kadar istememiştir. 11 Eylül olayları ve Amerika'nın bölgede olmasından sonra İran'ın güvenlik amaçları da güçlenmiştir.[14]

Batı açısından İran İslâm Devrimi, başlangıcından günümüze kadar iki açıdan büyük tehdit olarak görülmüştür: Birincisi, Batının Rusya ile güvenlik kemerinin kopması[15]; ikincisi ise, bölgede siyasî-dinî odaklarının aktifleşmesi ve Arap Orta Doğusunun siyasî düzeninin de değişmesi. İran liderleri, Saddam Hüseyin'in saldırısını ve sekiz yıllık savaşı (1980-1988), ayrıca ondan sonraki nükleer çatışmalarını bu yönde değerlendirmektedir. İran İslâm Cumhuriyeti otuz yıldan daha fazla bir zamandan beri hep Amerika'nın büyük güvenlik, siyasi ve ekonomik baskıları altında olmuş ve tabiidir ki, İran liderleri Rusya ve Doğuya güvenlik kalkanı gibi üstünlük vermişler ve Rusya'nın, hatta Çin'in nüfuz alanında her türlü duyarlılığın ortaya çıkmasından çekinmişlerdir. Mesela, İran'ın Çeçenistan Müslümanları konusunda suskunluk politikası sergilemesi, bu durumu göstermektedir. İran Çeçenistan meselesini Rusya'nın iç siyaseti gibi değerlendirmiş ve konu hakkında din duygusunun kışkırtmasından çekinmiştir. Keza Azerbaycan ve Ermenistan savaşında da millî güvenlik ihtiyaçları yüzünden Müslüman ve Şii olan Azerileri destekleyememiştir.

---

[13] İmam Humeyni, *Sahifeye Emam*, Tehran, Oruj, chape chaharrom, 21 jeld, 1386, 13 cilt, s. 281.

[14] Seyid Mehemmed Kazem Sajjadpur, *İran, Asiyaye Markazi ve Gafkas: barrasiye magvuleye sath tahlil dar ravabete egtesadi va siyasi,* majalleye Motaleate Asiyaye Markazi va Gafgaz, shomareye 7, 1373, s. 10; 1377, s. 79

[15] Mahmud Dehgan Tazarhani, *Ovlaviyyetha ve manabee tahdid manafee melli İran dar Asiya-ye Markazi va Gafgaz,* Majalleye Ettelaate Siyasi-Egtesadi, shomare 145 ve 146, 1378, s. 68-71.



b) Orta Asya'da siyaset ve dinin mahiyeti

İran'ın Orta Asya'da din siyaseti hususundaki ikinci belirleyici etken, bu bölgedeki siyasetin ve dinin mahiyetidir. Din ve siyaset Orta Asya'da kendine özgü özelliklere sahiptir.[16] Öncelikle bu cumhuriyetlerin Müslümanları yetmiş beş yıl dinsizlik (dinsizleştirme) baskısı yaşamışlar, onların, İslâm Dünyasının başka bölgeleri ile din ve gelenekler konusundaki ilişkileri sekteye uğramıştır. İkincisi, Orta Asya Müslümanlarının, Orta Doğu Müslümanlarından farklı olarak dinî-siyasî meselelere etkin şekilde katılımları ve eğilimleri düşük seviyedir. İslâm, bu bölgede Müslümanların çoğunluğu için siyaset ve ideolojiden daha çok kültürel bir karakter taşımıştır. Orta Asya ülkelerinin özgürlüğü ve bu bölgelerde demokratik kurumların oluşmasına rağmen, siyasî liderlerin çoğunluğunun geçmiş Komünist Partisi yetkilileri olması sebebiyle yine de siyasetin, elbette dini-siyasi çalışmaların demokratikleşmesine temkinli ve dikkatli yaklaşmakta ve her tür dinî çalışmayı dinî radikalizm ve hatta terörizm gibi değerlendirip bastırmayı düşünmektedirler. Elbette din ile aşırıcılığın eş değerlendirilmesi nedensiz olmamıştır ve Tacikistan ile Özbekistan tecrübesi böyle bir algıyı kuvvetlendirmiştir. Rusya Federasyonu, önceden İslâmî fundamentalizmin bölge ve Rusya için temel tehdit sayıldığını belirtmiş ve İran'ın gayretlerinin Orta Asya'yı dinî fundamentalizme sürükleyebileceğini dikkate alarak Rusya ile Batı'nın Türkiye modelini desteklemesine neden olmuştur.[17]

Bununla birlikte, Orta Asya'da din ile siyasetin üçüncü özelliği, bölgede Taliban ve El-Kaide gibi dinî aşırıcılık potansiyelinin var olmasıdır. Amerika'nın Afganistan'da Sovyetler Birliği'ni zayıflatmak için İslâmî fundamentalizmi güçlendirdiği yıllarda, bu düşünceler ulus ötesi olduğu için, başka İslâm ülkelerinden gruplar ve insanlar Afganistan'a gittiler. İslâm ülkelerinin gönüllüleri Afgan cihat kuvvetleri ile kutsal savaşa katılmak için kendi ülkelerini terk ettiler ve Afganistan'da savaştılar. Hatta Suudi Arabistan'ın zengin ailelerinden birinin oğlu olan Bin Ladin de onlardan biriydi.

Afganistan'da Taliban'ın ve dolayısıyla aşırı dinci taraftarlarının zafer kazanması Orta Asya'nın siyasi gelişiminde doğrudan etkili olmuştur. Orta Asya fundamentalistleri dindaşlarının Afganistan'da zafer kazanmaları ile daha da güçlenmişlerdi. Bu cumhuriyetlerdeki ekonomik sorunlar, toplumsal düzensizlikler ve siyasi problemler bölge bu grupların siyasi elitlerin ciddi rakipleri gibi çalışmasına imkân sağladı. Taliban'ın Afganistan'da hâkimiyetinin sağlamlaşma-

---

16 Günden Peker, *İslâm dar Asiya-ye Markazi; Osture ya vageiyyet,* tarjome: Seyid Ali Musevi, Feslname Motaleate Asiyaye Markazi va Gafgaz, shomare 23, 1377, s. 80.

17 *A.g.e.*, s. 80-82.

sı Orta Asya'daki İslâmcı milislerin, özellikle Tahrir ve Özbekistan İslâmi Hareketin eğitimi için uygun koşullar sağlamıştır.[18]

Gerçek şudur ki, Orta Asya'da ve dünyanın her bölgesinde dinî radikalizmin büyümesi sadece İran için olumlu olmaması bir yana, onun temel dinî siyasetine karşı olup zarar da vermekte ve millî menfaatlerine tehdit sayılmaktadır. Daha çok Batılı medyanın reklamlarının tersine, İran'da siyasi İslâmcılık İslâm Dünyasının başka bölgeleri gibi radikalizme meyletme imkânı vardır, fakat prensip olarak radikal değildir. İran İslâm Devriminin lideri olan İmam Humeyni ülkede devrim dönemi silahlı operasyonları onaylamamış ve daha çok halk hareketi ve toplumsal devrime işaret etmiştir. O, dış politika ve "Devrim İhracı" konusunda da her tür aşırıcılığı ve silahlı çatışmayı reddetmiştir: "Devrimimizi ihraç etmek istiyoruz. Devrim ihracı için ordu göndermek gerekmez, belki sesimizi dünyaya ulaştırmak istiyoruz ki, bunu sağlayacak merkezlerden biri de Dışişleri Bakanlığıdır. Onlar, İran ve İslâm ile onun Batı ve Doğu arasında yaşadığı problemleri dünyaya ulaştırmalıdır ve dünyaya demelidir ki, biz dostluk ilişkileri kurmak istiyoruz. Sadece bizi yok etmek isteyenlerle dostane ilişki kurmaya meyletmeyiz."[19] O, başka bir yerde Devrim ihracını şöyle tanımlamıştır: "İslâm, dünya halklarının dikkatini kendine çekmiştir ve bizim de devrim ihracından amacımız bu idi.[20]

İran İslâm Cumhuriyeti, dış saldırı karşısında silahlı savunmada bulunan Lübnan Hizbullah'ı haricinde radikalizme ilkesel olarak muhalif tutum sergilemektedir. Hatta Mukteda Sadr gibi bir aşırıcı Şii grubu Irak'ta siyasi faaliyetlere ve meclis çalışmalarına sevk etmiştir. Taliban radikalizmi İran'ın doğu sınırları için en büyük tehdit sayılmaktadır. Şimdi de El-Kaide'nin doğrudan ve dolaylı müttefikleri, yani Selefiler ve Vahhabiler, bu bölgededir ve aşırıcı İslâmcılığı desteklemektedirler. İran açısından bu akımın en önemli aktörleri Suudi Arabistan ve Basra körfezindeki diğer ülkelerdir. Bu ülkeler Afganistan'ı Orta Asya'da Selefiliğin ve Vahhabiliğin kaynağı gibi görmekte, İran'dan kaynaklanacak Şiilik eğilimlerinin büyümesi ihtimalini önleyebilme ihtimalini düşünmektedirler. Riyad'ın öncülüğü ile Basra Körfezi ülkelerinden olan sivil toplum kuruluşları, Orta Asya'da aşikâr ve gizlice ofislerini açarak teknolojik, bilimsel ve dini eğitimle meşgul oldular.[21] Herhalde, İslâmcı-radikal akımların Orta Asya'da oluştukları ve El-Kaide ve Taliban örnekleri ile eşdeş göründüğü için İran İslâm Cumhuriyeti bu gelişmelere çok dikkat etmektedir.

---

18 Ahmad Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven, London, 2002, s. 333-338.

19 İmam Humeyni, *Sahifeye Emam*, Cilt 19, s. 414.

20 *A.g.e.*, Cilt 17, s. 415.

21 Mikayil Eskor, *Asiya-ye Markazi va negahe zedde Amerikayi Alkaide,* tarcome: Gasim Meleki, Feslname-ye Motaleaate- Asiya-ye Miyane ve Gafgaz, şomare 54, 1385, s. 189.



c) Arap Orta Doğusuna bakış

İran İslâm Devriminin başarı kazanması, Arap Orta Doğu'sunda çifte etki bırakmıştı: Bir taraftan bölgede İslâmcı hareketlerin çabasına neden olmuş ve onunla beraber Arap ülkelerinde endişe yaratmıştı. Arap ülkeleri (devrim 1979 öncesi ve sonraki) İran'ı kendilerine tehdit görmekteydi. Devrimden önce Bahreyn sorunu, Amerika ile ilişkiler ve İran'ın askeri bakımdan güçlenmesi tehdit görülüyordu. Devrimden sonra ise Basra Körfezi'nin üçlü adaları ile beraber İslâm Devrimi'nin ihracı ihtimali Arap ülkelerini tehdit altında bulundurmuştu. Bu durum şimdi de Bahreyn'de, Doğu Suudi Arabistan'da, Irak ve Lübnan'da görünmektedir. Bazı analistlerin düşüncesine göre, bu tehdit ve Arap Ülkeleri ile İran arasında Basra Körfezi'ndeki denkliğin bozulmasından duyulan endişe Araplar ile Amerika arasındaki işbirliğinin ve elbette Amerika'nın bölgedeki varlığının en önemli motivasyonudur.[22] Şimdiki durumda İran'ın Suriye'den başka Arap ülkeleri içinde etkin strateji yandaşı yoktur ve Suriye krizi ve İran'ın Esat rejimini desteklemesi Arap-İran ilişkilerinin bulanıklığını artırmıştır. Böylece, bir taraftan Suriye, diğer taraftan Irak, Bahreyn ve Doğu Arabistan'la ilgili Arap bölgesinde denklemlerin korunması gayreti, İran'ın Dış politikasının ana bölümünü oluşturmaktadır.

d) Filistin ve İsrail konusu

İsrail'in yayılmacı hareketlerinin önünü almak İran'ın dış ve bölgesel siyasetinin temel önceliklerinden biridir. Kudüs ve Filistin sorunu her zaman İran dış politikasının dikkat merkezinde olmuştur. Hatta Filistin ve "Siyonist rejim" ile muhalefet, Devrim öncesi de İran'ın dini toplumunun dikkat merkezindeydi. İran halkı, Şah rejimi, İsrail ve Amerika'yı birbirine bağlı üçgen biliyordu ve İslâm Devrimi anti-totaliter, anti-İsrail ve elbette anti-Amerikan konuma sahipti. Bu konu İslâm Devriminden sonra İran'ın Orta Doğu üzerindeki dış politikasının resmî konumuna çevrilmiştir. İran'ın anti-İsrail konumu farklı etkiler ve boyutlara sahip olmuştur. Bir taraftan Lübnan'ın Hizbullah ve Filistin savaşçıları gibi İsrail karşıtı grupların İran'a eğilimini sağlamış, diğer yandan İsrail ile anlaşma imzalayan Arap ülkelerini zor durumda bırakmıştı. İran'ın Camp David Antlaşması'ndan sonra Mısır'la ilişkisini kesmesi durumunda olduğu gibi. İran açısından İsrail'in Beytulmukaddes'te kurulması ve Amerika'nın ve Batı'nın bu hâkimiyete stratejik desteği İslâm'la Batı'nın bölgede temel çatışma odağıdır. Buradan hareketle, İran, Orta Asya'daki dini çatışmalarda taraf olmasının ve bu meselelerle meşgul olmasının İran'ın Filistin ve İsrail konusundaki dış politikasını etkilemesini istememektedir.

---

[22] Enayatollah Yazdani va Seyyed Ahmad Fattahi, *Tasir Engelabe Eslami bar harakathaye Eslami dar Asiyaye Markazi*, Pazhuhesnameye Matin, shomareye 39, 1378, s. 126.

Bunun sonucudur ki, İran'ın Orta Asya ülkeleri ile ilişkisi yukarıda vurgulanan etkenleri nazara alarak daha çok ekonomik[23], kültürel ve güvenlik işbirliği temelinde kurulmuştur. Buna göre medyanın ve bazı politikacıların da beyan ettiği gibi, Orta Asya'daki İslâm radikalizmin İran kaynaklı olmadığı, ihtiyaçlarının İran tarafından karşılanmadığı ve desteklenmediği yönündedir. Bir taraftan bölgenin yeni cumhuriyetleri dini fundamentalizm ya da dini olmayan Batı Liberalizmin yorumlarını kabul etmeğe hazır değildir; diğer taraftan İran, dini aşırıcılığın şiddetlenmesinin Orta Asya'dan çok kendi güvenliği için tehdit olduğu sonucuna varmıştır. Bu nedenle İran yeni cumhuriyetlerle ilişkilerini ticaret ve ekonomik işbirliği temelinde kurarsa, daha kolay ve başarılı olacağına inanmaktadır.[24] İran'ın konumuna Orta Asya cumhuriyetlerinde büyük yardım eden etken, kendi bölgesel siyasetini ticaret ve ekonomi üzerine kurmasıydı. İran hiç bir zaman dini radikalizmin genişlemesinde rol oynamamış ve oynamayacaktır. Çünkü dinî aşırıcılık İran İslâm Cumhuriyeti'nin din ilkeleri, ayrıca ülkenin ulusal çıkarları ve güvenliği ile terstir. İran'ın Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki savaşta arabulucu rolü ve Tacikistan'da Rusya yandaşı olan yönetim ile ulusal-dini gruplar arasındaki çatışmadaki arabuluculuğu ve Rusya ile Çeçenistan Müslümanları arasındaki çatışmaya yumuşak tepkisi, bunların hepsi, İran'ın bölgedeki siyasetinden kaynaklanmıştır ve İran'ın hem Ruslar hem de Orta Asya cumhuriyetleri gözünde bu bölgenin güvenliği için tehdit sayılmamasını sağlamıştır.[25]

Bununla birlikte, Orta Asya'daki olumlu ve olumsuz potansiyel de gözden kaçırılmamalıdır. Evvela yapılan araştırmalar bu bölgedeki siyasette dinin rolünün artacağını ortaya koymaktadır. Orta Asya şimdiki koşullarda demokratik gelişme veya otoriter yapının devamı arasında bir seçim yapmak mecburiyetindedir. Her halde mezhebi ve dini akımlarla karşılaşmak zorunda kalacaktır.

İran İslâm Devrimi'yle birlikte Arap Orta Doğu'sunu etkileyen dine yöneliş dalgası, Orta Asya'ya da ulaşacak bir dini-siyasi tsunami olacaktır. Bu gelişmeler ister Arap baharı olarak isterse de İslâmi uyanış olarak adlandırılsın, yeni cumhuriyetleri etkileyecektir. Çünkü tarihî bakımdan Orta Asya'da dini gelişmeler radikal biçimde veya dini modernlik biçiminde olsa da, her zaman Arap kaynak-

---

23 Naser Meshkini, *Chaleshha va Bayestehaye Taharroke Comhuriye Eslami Iran dar Asiyaye Markazi va Gafgaz*, Faslnameye motaleate Asiyaye marakazi va Gafqaz, sale nohom, shomareye 29, 1379, s. 90-108; Mahammed Dikaya, *Baziye bozorge jedid dar Asiya-ye Markazi: Torkiye, Rusiye ve İran*, Faslnmaeye Asiya-ye Markazi ve Gafgaz, 1379, s. 160.

24 Khosrov Nurmohammadi, *Ravabete Egtesadi Comhuriye Eslami Iran ba Keshvarhaye Asiyaye Markazi va Gafgaz*, Faslnameye motaleate Asiyayi marakazi va Gafqaz, shomareye 8, 1374, s. 134.

25 Adam Taruk, Ta*hlile siyasate hareji İran dar Asiya-ye Markazi,* Tarcome: Mahammad Delafruz, Faslnameye Siyasete kharece, sale davazdahom, shomare-ye 30, 1377, s. 676-678.



larını kullanmıştır.[26] Nitekim hem Seyid Cemal ve Ende ve onların yönünde Müslüman Kardeşler, hem de Tahrir Partisi akımları Orta Asya dini-siyasi gelişmelerinde etkili olmuştur.[27]

Şimdi de kamuoyunda Tunus, Mısır vb. ülkelerdeki gelişmelerin er geç yeni cumhuriyetlere geçeceği beklentisi hâkimdir. Bu gelişmeler İran İslâm Cumhuriyetinin politik ilkeleri ile temelde -bazı güvenlik önlemleri dışında- aynı yönde olduğu için Orta Asya'da açık din politikasının gerekliliğini iki kat artırıyor.

4. Dinî Gelişmenin Gerekliliği

Müslüman toplumlarda din ve siyasete ilişkin iki konuya dikkat edilmelidir: Birincisi, dinin politikaya kayışı; ikincisi ise, din ile demokrasinin bağlantısı. Bu iki konunun bir araya gelişi din genişlemesini bölgenin (Orta Doğu veya Orta Asya) genel politikasının dikkat merkezine getirmektedir. Orta Asya cumhuriyetleri iki seçeneğin ortasındadır; demokrasinin genişletilmesi ya da otoriter yönetimlerin devam etmesi.[28] İslâm dünyasındaki "gelişme" dalgalarının büyüdüğü ve Müslümanlar arasında siyasi cesaret ve beklentilerin arttığı koşullarda, otoriterliğin devam etmesinin zamanın tersine bir hareket olduğu açıktır ve yeni gelişmeler, siyaset yapabilecek İslâmcı gruplar ve toplumların ortaya çıkması potansiyeline sahiptir. Bu hareketler Libya, Suriye vb. ülkelerin deneyimine dikkat edildiğinde nüfuz edilmeyecek ve demir duvarlı otoriterlik ile karşılaştıkça aşırıcılık ve dini şiddetten başka tepki göstermeyecektir ve devlete sızabilirlerse, İslâmcı devletlerde demokratik tutum ve hazırlıklar olmadığı için başkalarının onları ne kadar yönlendireceği ve İslâmcıların demokrasi kurallarını ne kadar koruyacakları belli değildir.[29]

Unutmayalım ki, demokrasiye geçiş üç şey talep eder: 1) Demokratik kurumların var olması; 2) demokrasiyi destekleyen gruplar ve güçler; 3) en önemlisi, demokrasi düşüncesi. Görünüyor ki, Orta Asya'nın yeni cumhuriyetleri birçok İslâm ülkeleri gibi demokrasinin bazı kurumlarını Anayasa ve yönetim sisteminde korumuşlar, ama demokrasinin kurumlarının istikrarı tek başına bu ülkelerde demokrasinin gelişmesine neden olmamıştır.

---

[26] Elohe Kooleh, *Ravand Novgarayi Eslami dar Asiyaye Markazi*, Majalleye Daneshkadeye Hogug va Olume Siyasi (Danashgahe Tehran), shomare 39, 1384, s. 221-222.

[27] Elohe Kooleh, *Zaminehaye Bonyadgarayi Eslami dar Asiyaye Markazi*, Majalleye Daneshkadeye Hogug va Olume Siyasi (Danashgahe Tehran), shomare 67, 1377, s. 201.

[28] Abolhasan Shirazi, *Tadavome Egtedargarayi dar Asiya-ye Markazi*, Mejelleye Daneşkede-ye Hukuk ve Ulume siyasi (Daneşgah-e Tehran), Shomare 76, 1384, s. 1-24.

[29] Abolhasan Shirazi, *Tadavome Egtedargarayi dar Asiya-ye Markazi*, s. 21; Ashirbek Muminov, *Makatebe Mazhabi-Elahiyyati Modern va Sonnati dar Asiyaye Markazi*, tarcome: Gasem Maleki, Faslnameye motaleate Asiyayi marakazi va Gafqaz, 1378, s. 141.

Şimdi Orta Asya'nın tüm ülkeleri Cumhurbaşkanlığı kurumuna sahiptir ki, devletler doğrudan bu kurum tarafından yönetilir. Fakat bu ülkelerin yönetimlerinin işleyişi kuvvetler ayrılığına, dengesine ve kontrolüne tamamen aykırıdır. Onların hepsi seçimler geçirmişler, ama hiç biri seçimler zamanı adil bir seçimin gerçekleşmesi için uluslararası kurallara uymamıştır. Bu ülkelerden üçünde geçmiş komünist liderlerin yönetimi devam etmektedir. Hatta bunlardan en liberal olan Kırgızistan'da meclis, cumhurbaşkanı hükmü ile kurulmuştur. Ancak bu ülkelerin, seçimler, meclis ve bunun gibi başka demokratik kurumları olmasına rağmen başarılı bir demokratik fonksiyonunun olduğunu söylemek kolay değildir. Bu kurumların birçoğu, hatta şahıslar, siyasi karar verici mekanizmaları şeffaf bir şekilde yönetmemektedir.[30]

Gerçi Özbekistan'da olan Birlik ve Erk, Tacikistan'da Demokrat ve Diriliş, Türkmenistan'da Agzybirlik ve Kazakistan'da Alaş gibi yeni demokratik gruplar, faaliyete başladıklarını bildirseler de bu grupların bu ülkelerde siyasi yönetimdeki faaliyeti seçimler yoluyla ve demokratik yollarla önü alınabilir. Onların siyasi alanda bulunmaları, daha çok sembolik özellik taşıyor ve hâkimiyeti ele geçirmek için her tür ciddi hareketin önü kesilmektedir.

Yukarıda anlatılanlar, demokratik kurumların mevcut olmasına rağmen Orta Asya cumhuriyetlerinde hâkim seçkinlerin demokrasiye geçiş için ciddi meyli olmadığını göstermektedir. Onların çoğunluğu demokratik düşünceye sahip değildir ve elbette demokrasinin destekleyici güçleri sayılamazlar. Ama bu konu hâkim seçkinlerin siyasi rakiplerinin demokratik düşünceye sahip olduğu demek değil, özellikle, siyasete katılan dini kuvvetlerin çoğunluğu da demokratik yaşam için yeterli kapasite ve zeminlere sahip değildir. Böylece, Mısır'ın gelişmeleri gösterdiği gibi İslâmcılar, lâikler ve askerî kuvvetler arasında demokratik kurallara yükümlülük hakkında üçlü bir güvensizlik görünmektedir. Bellidir ki, böyle temel güvensizlik koşullarında demokrasiye geçiş mümkün değildir ve kurumlarla demokratik sloganlar reklam süslemelerinden başka bir şey olmayacaktır.

Bunlara rağmen, bölgenin gelecek düzeni için iki seçenek, yani otoriterlik ve ondan neşet eden radikalizm veya siyaset ile dinin demokratikleşmesi arasında seçim yapılsa, görülür ki, ikinci seçeneğin genel maliyeti daha azdır. Çünkü dinî kuvvetlerle konuşma, davranışların kurallaştırılması çabaları ve onların siyasi isteklerini şeffaflaştırma maliyeti ne kadar çok olsa da, dinî aşırıcılık durumunda, güvenlik kaygısı ve ondan kaynaklanacak insanî ve malî zarar daha ağır ve onarılmazdır. Bunun için de, bu yazıda "dini geliştirme" yönünde devletlerin strateji ve politika geliştirmesi gerekliliğinden söz edilmiştir.

Dinin geliştirilmesinden hedef dinî grupların inançlarına müdahale etmek değil, belki çok yanlı diyaloglar, çok yanlı güvenlik ve diğer taraftan dinler arası ve dinî ve

[30] Enayatollah Yazdani, *Chera Eslahate Demokratik dar Asiyaye Markazi ettefag naoftade ast?*, majalleye Ettelaate Siyasi-Egtesadi, shomareye, 1386, s. 47.



lâik kuvvetlerin genel ve siyasi alanlarda "farklı düşüncelere hoşgörü" kapasitesi için gereken imkânları sağlamaktır. Tarihi deneyim göstermiştir ki, siyasi gruplar, o cümleden lâik, özellikle, dinî gruplar serbest görüş (inanç) sergilemek ve demokratik faaliyet fırsatı bulduğu zaman pazar ekonomisi, din ve siyaset alanında Adam Smith'in "görünmez el"i gibi, önce düzensizlikten sonra düzen ve istikrar bulabilmektedir. Bunun aksine, sınırlı ve dar koşullarda yasadışı eğilimler ve elbette yıkıcı inançlar ve enerjiler üretmişlerdir. Öyle görünmektedir ki, Orta Asya ve Orta Doğu'da dinin geleceği üç hususa dikkatle bakılmasını gerekli kılmaktadır:

i) Ortak açıklama

Bölgemizde dinin şimdiki vaziyeti iki sebepten ötürü düşündürücü ve kaygı vericidir: Birincisi mezhep anlaşmazlıklarıdır. İkincisi ise, dinî radikalizm veya aşırıcılıktır. Mevcut durumda mezhep anlaşmazlığının en tehlikeli ve gergin görüneni Şii ve Sünni mezhepler arasında olandır. İran ile Suudi Arabistan arasındaki kopukluk bu ayrılığın ve anlaşmazlığın temel hattıdır ve bölgenin her yerinde kendisini hissettirir potansiyele sahiptir. Ayrıca Şii ve Sünni arasındaki kopuklukla beraber çeşitli dinler arasındaki mezhep ayrılığı göstergeleri görünmektedir ve öyle görünüyor ki, mezhep farklılıkları kendi çatışmalarını tekrar yaşayacaklar. Bu durumun nedeni iki şeydir: Birincisi, dinin siyasete karışması ve katılması; ikincisi ise, İslâm Dünyasının şimdiki durumunda din ile demokrasinin bağlantısıdır.

ii) Dinin ortak teorisi

Dinin ortak teorisinden hedef İslâm Dünyasında tarikatçılık ve dini fanatikliğin hiç kimseye veya hiçbir tarikata faydalı olmadığı düşüncesini geliştirmektir. Bu konu dinleri birleştirip eritilmesi demek değil, belki dinlerin çokluğunu kabul etmek ve din çatışmasından bir arada yaşamaya ve mezheplere saygılı ve hoşgörülü olmaya meyletmektir. Din stratejisi bakımından dinlerin birliği ile dinler arası hoşgörü ve hatta lâik güçler arasında birçok fark vardır. Böylece, mezhep davranışlarının geliştirmesine ait stratejide çok düzeyli (multi-level) veya çakışan halkalardan bahsetmek mümkündür: a) mezhep yandaşlarında uyum ya da denklik; b) siyasi ve diğer genel alanlarda çeşitli mezheplerin bağlıları arasında denklik; c) mezhep ve lâiklik taraftarları arasında denklik. Bu üçlü aşama, üçlü dinî entegrasyon olarak adlandırılabilir.

iii) Ortak siyasi yöntem

Bellidir ki, yukarıdaki üçlü amaçların gerçekleşmesi için çok önemli eğitimsel ve kurumsal koşullar gerekiyor. Bizim araştırmamızın ön koşulları şudur ki, devletlerin dini geliştirme ve genişletme yolunda katlanması gereken maliyetler olsa da bu maliyet, büyük güvenlik maliyetleri ve terörizmle savaş veya dinî şiddet politikalarının maliyetinden daha avantajlıdır. Temel mesele, Müslümanların demokratik hayata girişmeleri için dinen de yeterli düzeyde gelişmesidir.

İslâm toplumlarında bugünkü siyaset şunları talep etmektedir: Birinci, mezhep içi ve mezhepler arası, müminler ve lâikler arasında diyalogların açık olması; ikincisi, Müslüman devletler kendi dış ve iç politikalarında çeşitli mezhepleri desteklemeli ve mezhep hoşgörüsünü genişletmelidirler; üçüncüsü, mezheplerin bağlıları arasında yakınlık oluşturan ve mezhep hoşgörüsünü ve işbirliğini genişletecek uluslararası ve dâhili mezhepsel-kültürel kurumların geliştirilmesini desteklemelidir. Mezhepler dostluğu dernekleri vb.

İran İslâm Cumhuriyetinde bu hedef için birçok çalışmalar yürütülmektedir ve "Mezheplerin Yaklaşması Kongresi" adlı kurum da oluşturulmuştur. Ama böyle kurumlar her zaman bazı hedeflere ulaşmada kendi kapasitesini optimum kullanamamaktadır. Her halde bu tür mezhepler arası işbirliği veya mezheplerin yakınlaşması gibi stratejilere dikkat etmek, İslâm Ülkelerinin dış siyaseti, özellikle, İran ve Orta Asya ülkelerinin verimli genel ve din ilişkileri temelinde yer almalıdır.



KAYNAKLAR

ABBAS, Tahir (Ed.), *Islamic Political Radicalism*; A European Perspective, Edinburgh University Press, 2007.

AKINAR, Shirin, *Tahdidat va tasavvore tahdidat dar Asiyaye Markazi*, Tarjome: Marziye Sagiyan, Faslname-ye Motaleaate Asiyaye Merkezi va Gafgaz, sale penjom, dovr dovvom, shomare-ye 13, 1375.

ASADI Bijen, *Asarate Hadise-ye 11 septambr bar geopolitik Mantegeye Khalije Fars*, Asiya-ye Markazi ve Gafgaz, Majalleye Motaleaate Rahbordi, shomare 17 ve 18, 1381.

BELL, Daniel A., *China's New Confucianism; Politics and Everyday Life in a Changing Society*, United Kingdom: Princeton University Press, 2008.

DEHGAN Tazarjani Mahmud, *Ovlaviyyetha ve manabee tahdid manafee melli İran dar Asiya-ye Markazi va Gafgaz*, Majalleye Ettelaate Siyasi-Egtesadi, shomare 145 ve 146, 1378.

DIKAYA, Mahammed, *Baziye bozorge jedid dar Asiya-ye Markazi: Torkiye, Rusiye ve İran*, Faslnmaeye Asiya-ye Markazi ve Gafgaz, 1379.

ESKOR, Mikayil, *Asiya-ye Markazi va negahe zedde Amerikayi Alkaide,* tarcome: Gasim Meleki, Feslname-ye Motaleaate- Asiya-ye Miyane ve Gafgaz, şomare 54, 1385.

FEIRAHI, Davud, *Nezame Siyasi va Dovlat dar Eslam*, Tehran, Entesharate Samt, 1389.

FUKO, Mishel, *İran Ruhe yek jane biruh va 9 magaleye digar*, tarjome Niku Sarkhosh va Afshin Jahandide, chap dovvom, Nahssre Ney, 1380.

HABERMAS, Jürgen, *Religion in Public Sphere*, The Holberg Prize Seminar, Norway, 2005.

HUNTER, Shireen T. (Ed.), *Reformist Voices of Islam*: Mediating Islam and Modernity, M. E. Sharpe, New York, 2009.

KHATAB, Sayed and Gary D., *Bouma, Democracy In Islam*, Routledge, London & New York, 2007.

KHOMEYNI, Ruhollah, *Sahifeye Emam*, Tehran, Oruj, chape chaharrom, 21 jeld, 1386.

KOOLEH, Elohe, *Ravand Novgarayi Eslami dar Asiyaye Markazi*, Majalleye Daneshkadeye Hogug va Olume Siyasi (Danashgahe Tehran), shomare 39, 1384, s. 244-252.

KOOLEH, Elohe, *Zaminehaye Bonyadgarayi Eslami dar Asiyaye Markazi*, Majalleye Daneshkadeye Hogug va Olume Siyasi (Danashgahe Tehran), shomare 67, 1377.

MASHKINI, Nasr Qadir, *Chaleshha va Bayestehaye Taharroke Comhuriye Eslami Iran dar Asiyaye Markazi va Gafgaz*, Faslnameye motaleate Asiyaye marakazi va Gafqaz, sale nohom, shomareye 29, 1379.

MUMINOV, Ashirbek, *Makatebe Mazhabi-Elahiyyati Modern va Sonnati dar Asiyaye Markazi*, tarcome: Gasem Maleki, Faslnameye motaleate Asiyayi marakazi va Gafqaz, 1378.

NURMHAMMADI, Khosrov, *Ravabete Egtesadi Comhuriye Eslami Iran ba Keshvarhaye Asiyaye Markazi va Gafgaz*, Faslnameye motaleate Asiyayi marakazi va Gafqaz, shomareye 8, 1374.

PEKER, Günden, *İslâm dar Asiya-ye Markazi; Osture ya vageiyyet,* tarjome: Seyid Ali Musevi, Feslname Motaleate Asiyaye Markazi va Gafgaz, shomare 23, 1377.

RASHID, Ahmad, *Jahad: khizeşe Eslame Mobarez dar Asiya-ye Markazi*, Faslnmame Motaleate Asiya-ye Markazi ve Gafgaz, sal 12, dovre-ye 3, shomare 42, 1382.

RASHID, Ahmad, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven, London, 2002.

REJWAN, Nissim (Ed.), *The Many Faces of Islam Perspectives on a Resurgent Civilization*, University Press of Florida, 2000.

SAJJAADPUR, Seyid Mehemmed Kazem, *İran, Asiyaye Markazi ve Gafkas: barrasiye magvuleye sath tahlil dar ravabete egtesadi va siyasi,* majalleye Motaleate Asiyaye Markazi va Gafgaz, shomareye 7, 1373.

SAJJAADPUR, Seyid Mehemmed Kazem, *Raftare siyasiye Amerika nesbat be ravabete İran ba keshvarhaye hovzeye Khazar*, Fazslnameye Asiyaye M arkazi va Gafgaz, shomareye 21, 1373.

SERIK, Kasnof Omar, *Asiyaye markazi dar Astaneye Garne Bisto yekom*, Majalleye Motaleate Asiyaye Markazi ve Gafgaz, shomareye 19, 1386.

SHIRAZI, Habibullah Abulhasan, *Tadavome Egtedargarayi dar Asiya-ye Markazi*, Mejelleye Daneşkede-ye Hukuk ve Ulume siyasi (Daneşgah-e Tehran), Shomare 76, 1384.

TARUK, Adam, Ta*hlile siyasate hareji İran dar Asiya-ye Markazi,* Tarcome: Mahammad Delafruz, Faslnameye Siyasete kharece, sale davazdahom, shomare-ye 30, 1377.

YAVUZ, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2003.

YAZDANI Enayatollah va Seyyed Ahmad FATTAHI, *Tasir Engelabe Eslami bar harakathaye Eslami dar Asiyaye Markazi*, Pazhuhesnameye Matin, shomareye 39, 1378.

YAZDANI, Enayatollah, *Chera Eslahate Demokratik dar Asiyaye Markazi ettefag naoftade ast?*, majalleye Ettelaate Siyasi-Egtesadi, shomareye 241-242, 1386.



Religious Politics in Central Asia and Iran

Prof. Dr. Davood Feirahi

ABSTRACT

Religion and politics in Islamic World are like two next door neighbours. Current developments in the region, no matter they are named as the Arab Spring or Islamic Awakening, stress this fact. However, involvement of religion in politics is not inappropriate. Probably these two are Venus-faced and they synchronically showed tendency to each other: Constructive and destructive, religious extremism and life healing. The establishment of the Islamic Republic of Iran as a state religion (1979) has always brought to mind this dilemma in Central Asia and the Middle East. In the eyes of regional observers, Islamic Republic of Iran may be the example and source of data on Islamic or religious radical movements. The vast majority of the world media are trying to introduce Iran as the source of inspiration and sponsor of religious radicalism and they mention about fear of Iran. However, the reality is not the case. Studies on Central Asia show that in spite of its own religious foundations Iran has not served to function in the inclination and support to religious radicalism. New developments in the Arab World have

strengthened the idea that contemporary Islamism passes not through the path of radicalism but democracy. However, the transition to democracy requires three essential conditions: Democratic thinking, democratic institutions and democratic forces. It is attempted in this paper to emphasize the conditions for the democracy in the region to develop along with the significant issue of "religious development" although the basics and practical approach of Iran's religious policy in Central Asia were highlighted.

Until recently, the construction of society was attempted to be realized assuming that religion should be eliminated. But in recent years, experience has shown that this approach has no ground. New developments in the Islamic World strengthen the contrary of this assumption. This article studies the most dynamic regions of the Islamic world, that is, the Middle East and Central Asia in this context. In this context, particularly the Middle East is much more important to understand. Because of religious activities and movements in the Islamic world are inspired in one way or another by this region. At present, the religious and secular trends that may be qualified to have a say in the area are Kemalism, Nasserism, and Political Islam. Each of these has its own paradigm and politically they have very few points in common. These currents, although there dwell various factions in them, may be said to reflect integrity in general. They are involved in search of social and political status that will receive more respect in the contemporary world considering the religious and cultural structures of their own geography as well as that of other independent countries. The more specific definition of political Islam in recent years is post-ideology Islamism. This movement has further renewed itself; it has added new factors to its body, it has changed and developed especially its mentality as well as its political strategy.

The first country to remember is Iran when it comes to Middle East and Islamic movements or Islamism because, after its foundation, Iran Islamic Republic of Iran has been seen as the protector and supporter of Islamist movements in practice. Indeed, the state of Iran added some articles to his Constitution in this respect and the targets that Khomeini pointed out supported this concept. It may be said that many of these decisions aimed rather to save the discriminated and victimized peoples and to ensure them their independence and to support the communities who are fighting for this cause. However, the fact that what is the ideal and what is practiced do not always agree with one another was observed also here, and the target of the first times weakened over the time, and sometimes it was not implemented as necessitated by the conditions, and nowadays this target almost came to end. No doubt Iran must have compelling reasons to do that. Iran's relations with the countries of Central Asia were established rather on economic, cultural and security cooperation due to

similar factors. This policy of Iran helps to hold its position in Central Asian republics. In this sense, Islamic radicalism in Central Asia is not Iran-originated and not supported by Iran as the media and some politicians claimed because religious extremism stands in opposition with the principles of religion of Islamic Republic of Iran as well as to the country's national interests and security.

On the other hand, the events taking place in Arab countries in recent years will spread to other countries of the Islamic world. The new republics of Central Asia are the first to feel this. However, today, there are two ways in front of the Central Asian republics: expansion of democracy or continuation of authoritarian administration. These countries generally have preserved some of the institutions constituting the requirements of democratic administration. Yet, this is not everything. For example, although these countries have a presidential system, the principle of the separation of powers has remained somehow non-operational. Elections are not fully reliable and the effectiveness of the new political groups is hindered. Many cases beyond these examples show that both the old and the new elites in the republics in the region do not volunteer for the establishment of a democratic system in full. No doubt, this attitude means that they are not intellectually ready for such a situation. In addition, various groups who want democracy and religious groups who want power are not very close to the idea of a democracy. An even greater problem is that there is no trust between the Islamists, secularists and the military forces in terms of responsibilities in relation to the democratic rules. In this paper, the need for the states to develop strategies and policies regarding "improving the religion" for the purpose of the democratization of political institutions and religious movements is emphasized. The advancement of religion is not to interfere with the beliefs of religious groups but to provide opportunities for dialogue, security, and tolerance between religious and secular forces in all areas.



Иран и Религиозная Политика в Средней Азии

Профессор Доктор Феирахи Давуд

РЕЗЮМЕ

В исламском мире религия и политика неотделимы друг от друга. Изменения, происходящие в регионе, как бы они не назывались – Арабская весна или Исламское пробуждение, только подтверждают вышесказанное. Но вмешательство религии в политику небезосновательно. Возможно, они оба – как лица Януса, которые имеют две стороны – созидательную и разрушительную, религиозный экстремизм и улучшение жизни народа. Создание религиозного государства правительством Исламской Республики Иран в 1979 году постоянно напоминают об этой дилемме в Средней Азии и Среднем Востоке. Согласно взглядам наблюдателей за регионом, Исламская Республика Иран может стать источником сведений и примером для радикальных исламских либо религиозных движений. Большая часть мировой печати называет Иран источником вдохновения и спонсором религиозного радикализма, вызывая страх перед Ираном. Однако в реальности все обстоит совершенно иначе. Исследования Средней Азии

показывают, что несмотря на свои религиозные основы, с точки зрения собственных экономических и национальных интересов, Иран никоим образом не оказывает поддержку религиозному радикализму. Новые веяния в арабском мире поддерживают идеи не религиозного радикализма, а переход мусульманства на путь демократии. Однако переход к демократии имеет три основных условия: демократическое мышление, демократические структуры и демократические силы. В данной работе не только исследуются практические подходы и основы религиозной политики Ирана в Средней Азии, но и обращается внимание на условия демократического развития в регионе совместно с «религиозным развитием».

До последнего времени построение общества происходило согласно предположения, что религия не желает участвовать в социальной жизни современного общества. Однако факты последних лет показывают, что это предположения не имеет оснований. Изменения, происходящие в исламском мире, окончательно разрушили данное предположение. Эта статья исследует наиболее активные регионы исламского мира – Средний Восток и Среднюю Азию именно с этой позиции. В связи с этим очень важно понять Средний Восток, потому различные религиозные движения в исламском мире тем или иным образом черпают вдохновение из этого региона. В настоящее время среди таких движений можно указать кемализм, назиризм, политический ислам. Каждое из них обладает собственной парадигмой и в политическом смысле практически не имеют точек соприкосновения. Эти течения, выполняя внутри себя самые разные функции, тем не менее требуют единства и целостности. Принимая во внимание религиозную и культурную структуру стран, где они существуют, эти течения вступили на заслуживающий уважения путь поиска решений социальных и политических проблем. Более точное определение политического ислама в последние годы – постидеологический исламизм. Это движение получило обновление, включив в свою структуру новые факторы влияния и развив и изменив мировоззрение и политическую стратегию.

Говоря о Среднем Востоке и исламском движении либо исламизме, первым в голову приходит Иран. Более того, после образования Исламской Республики Иран, эта страна стала восприниматься как хранитель и объединяющее лицо исламизма. Да и в реальности, в Конституции страны имеются соответствующие статьи и пункты, а цели, поставленные Хомейни, поддержали это начинание. Большая часть действий была направлена на защиту бедных и незащищенных слоев населения, обеспечение стабильности и поддержку групп, борющихся за эти принципы. Однако идеалы не всегда соответствуют их практическому осуществлению, поэтому первоначально поставленные цели со временем потеряли актуальность, а порой в силу обстоятельств

вообще не осуществлялись, что в настоящее время привело к полной остановке. Несомненно, были и внешние факторы, повлиявшие на Иран. Отношения между Ираном и странами Средней Азии строились на основах экономического, культурного сотрудничества и партнерства в области безопасности. Такая политика помогла занять ему свое место среди республик Средней Азии. Следовательно, исламский радикализм в Средней Азии, которым пугают мир средства массовой информации и некоторые политики, имеет не иранское происхождение и не под каким видом Ираном не поддерживается, потому что религиозный экстремизм идет в разрез с религиозными принципами Исламской республики Иран, вредит национальным интересам страны и нарушает ее безопасность.

С другой стороны, события, произошедшие в арабских странах в последние годы, отражаются на других странах исламского мира. Первыми это почувствуют новые республики Средней Азии. В настоящее время у республик Средней Азии есть два пути: расширение демократии либо продолжение авторитарного управления. Эти страны объективно сохранили некоторые структуры, необходимые для демократического управления. Но это еще не все. Например, не смотря на то, что в этих странах имеется система президентства, принцип разделения сил так и не получил продолжения. Выборы не прозрачны, на пути развития новых политических групп ставятся препятствия. Кроме этих примеров, некоторые события показывают, что старая и новая элита в этих республиках не имеет особого желания создавать полностью демократическую систему. Несомненно, это их поведение показывает, что их мышление не готово к этому. Однако разные группы, желающие демократии, и религиозные группы, желающее власти, не слишком близки к идее демократии. Еще одной большой проблемой является ненадежность исламистов, сторонников секуляризации и вооруженных сил в плане выполнения своих обязательств при осуществлении демократических правил. В данной работе указано на необходимость развития стратегии и политики государства в направлении «религиозного развития» с целью демократизации политических структур и различных религиозных течений. Развитие религии – это не борьба с верой религиозных групп, это обеспечение диалога, безопасности, создание условий для мирного сосуществования религиозных и секуляризованных сил.



Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü

Ahmet Kızılkaya
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

ÖZET

İslamofobi olgusu, Hıristiyan-İslâm ilişkilerinin uzun tarihi boyunca ve bu tarihi önceleyen Hıristiyan ontolojisi uyarınca geliştirilmiş düşünce ve pratiklerin bir sonucudur. Bu olgu, Hazreti İsa'nın vefatından sonra kurumsallaşmaya başlayan ve kurumsallaştığı ölçüde de salt Batılı/Batıcı bir ideolojiye dönüşen Hıristiyanlığın *öteki* ile kurduğu ilişkinin temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Burada bahsi geçen *öteki* vurgusu, hem Hıristiyan Batı düşüncesinin 'yabancı', 'farklı', 'aykırı' ve 'başka' olarak gördüğü ya da öyle tanımladığı inanç ve kültür yapılarını betimlerken kullandığı söylemsel/akademik üsluba hem de söz konusu inanç ve kültür yapılarıyla onların izleyicilerine veya taraftarlarına karşı yönelttiği mücadelenin tarihsel/teolojik hakikatine atıfta bulunmaktadır. Kendi varoluşunu neredeyse mutlaklık düzeyinde bir olumsuzlama ile var edilen manipülatif bir *ötekinin* varlığıyla temellendirmeye çalışan bu yaklaşım, anti-semitizmden anti-İslâmizme dek uzanan geniş yelpazeli bir *öteki/ötekilik listesi* üretmiştir. Bu ötekilik listesinin başında ise, hiç şüphesiz ki, İslâm ve Müslümanlar gelmektedir. Yaşanılan zaman dilimine ve

içinde bulunulan şartlara bağlı olarak, öncelikleri ya da tonu ve şiddeti değişebilmekle beraber, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik bu *öteki/ötekilik* vurgusu, Hıristiyan Avrupa kimliğinin en temel kurucu unsurlarından biridir.

Söz konusu kimliğin tarihsel inşası ile İslâmofobi olgusu arasındaki ilişkiyi araştırmaya dönük olarak yapılacak bir analizin hangi başlangıç noktasını esas alacağı konusu son derece önemlidir. İslâmofobi olgusunun ortaya çıkışını İslâm'ın tarihiyle koşut bir şekilde ele almak ve tüm tarihsel süreci bu varsayım temelinde analiz etmek ilk etapta akla yatkın gelmektedir. Ancak bu olgunun tarihini, İslâm'ın tarihiyle paralel olarak ele almak, yalnızca olgunun ampirik tarihine ilişkin bir gerçekliği ele almakla eş anlamlıdır. Oysa İslâmofobi olgusunun, İslâm'ın ortaya çıkışından yüzlerce yıl öncesine dayanan uzun ve karışık bir felsefi, teolojik arka planı bulunmaktadır. Bu nedenle, İslâmofobi olgusu için bulunabilecek tek bir başlangıç noktasından ya da anından ziyade, birden fazla başlangıç noktasına atıfta bulunmak gerekmektedir.

Bu türden bir atıf için bulunabilecek üç ayrı tarihsel momentten ya da evreden bahsetmek mümkündür. Bu moment ya da evrelerin her biri, Hıristiyan Batı düşüncesine içkin İslâmofobik tutumun farklı düzeylerdeki/düzlemlerdeki varoluşuna/varoluş biçimine denk düşmektedir. Bunlar, sırasıyla söylendiğinde, zihniyet, zaman ve mekân düzeyleri/düzlemleridir. Zihniyet düzeyinde potansiyel halde bulunan İslâmofobik tutum, zaman düzeyinde olgusal bir varlığa kavuşmuş, mekân düzeyinde ise aktüel bir gerçeklik haline gelmiştir.

Zihniyet düzeyindeki varoluş biçimi, Hıristiyanlığın, bir yanıyla Eski Yunan kültür ve geleneklerine dayanılarak oluşturulan yeni Avrupa kültürünün ve yaşama biçiminin temel yapı taşı haline geldiği, diğer yanıyla da, bir iktidar kurumu olarak Kilisenin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın kendi özsel teolojik referanslarından uzaklaştığı ve ırkçı-şoven ideolojilerin ve anti-semitik önyargıların kök saldığı bir araca dönüştüğü İslâm öncesi yüzyıllara özgüdür. Bu aşamada, İslâmofobik tutum, *ötekine* karşı hissedilen tüm olumsuz yargıların kaynağı olan Hıristiyan ontolojisine verili salt bir potansiyel olma durumundadır. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ilişkide kendisini açığa vuran ve İslâmofobik tutumun da köklerini oluşturan 'farklı', 'yabancı' ya da 'aykırı' olanı ötekileştirici paradigmanın temelleri bu dönemde atılmıştır.

Zaman düzeyindeki varoluş biçimi ise, İslâmofobi olgusunun kuvveden fiile geçtiği ya da somut bir harekete dönüştüğü tarihsel momente, İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı 7. yüzyıla karşılık gelmektedir. Bu aşamada, İslâmofobi artık ampirik tarihin konusu ve Hıristiyanlığın İslâm'la girdiği mücadele sırasında ürettiği bir sorun olmaya başlamıştır. Hıristiyan Batı dünyası, kendisiyle muhatap olduğu ilk andan itibaren, *ötekine*



karşı yüklenen/hissedilen olumsuzluklar temelinde ürettiği tüm yargıları İslâm'a ve onun izleyicilerine isnat etmiştir. Anti-semitizme aşina bir teolojik arka plana sahip olan Hıristiyanlığın, İslâm'la kurduğu bu ilişki biçimi yeni bir karşıtlığın, anti-İslâmizmin oluşmasına yol açmıştır.

İslâmofobinin mekân düzeyindeki varoluş biçimi ise, İslâm'ın Avrupa'ya yayıldığı bir döneme, sekizinci ile onuncu yüzyıllar arasına denk düşmektedir. İslâm-Hıristiyanlık karşılaşmasının artık aktüel düzeyde görünür olmaya başladığı bu aşamada, Haçlı Seferleri gibi, yıkıcı eylemler dışında, tüm Ortaçağa yayılan ve oradan da günümüze uzanan son derece olumsuz bir İslâm ve Müslüman imajı oluşturulmuş ve adeta İslâm inancı mutlak bir korku nesnesine dönüştürülmüştür. Ancak İslâmofobik tutumun bu aşaması, aynı zamanda Hıristiyan entelektüellerin İslâm'ı tüm yönleriyle araştırma, bilme ve tanıma arzularına da şahitlik etmiştir. Ne var ki, bu arzu, İslâm'ı salt Batıyla karşılaştırma sınırları içine hapsederek değerlendirmenin ötesine geçememiş, İslâm ve Müslümanlar hakkında, bugün de geçerli olan 'şehvetperest', 'kâfir', 'barbar', 'sahtekâr' ve benzeri ithamları gerekçelendirme çabasıyla sınırlı kalmıştır.

Avrupa-merkezci ve ırkçı bir yaklaşımla üretilen söz konusu ithamlar, Hıristiyan Avrupa düşüncesinin *ötekine* yönelik bakış açısının yetkin bir özeti niteliğindedir. Başlangıçta yalnızca bir potansiyalite (zihniyet) iken, İslâm'ın zuhuruyla birlikte realitenin (zaman) ve 7. yüzyıldaki ilk karşılaşmayla birlikte de aktüalitenin (mekân) konusu haline gelen İslâmofobik tutum, tarihin hiçbir aşamasında değişmeyen bu bakış açısının bir sonucudur. Bu açıdan bakıldığında, İslâm-Müslümanlar ve Doğu açısından, Ortaçağla modern zamanları ayıran tek şey, korku nesnesi durumundan araştırma nesnesi durumuna terfi etmiş/ettirilmiş olmalarıdır. Ancak nesnenin içeriği, ona yüklenen işlevler, isnat edilen suçlar ve hakkında oluşturulan imajlar açısından kayda değer hiçbir değişiklik yaşanmamış, başta İslâmofobi olmak üzere, Hıristiyan Avrupa'nın *ötekine* yönelik olarak işleyen/işletilen her türlü kadim korkusu 21. yüzyıla aktarılarak devam etmiştir. Bu makale, söz konusu korkunun yaslandığı teopolitik arka planı incelemek amacıyla kaleme alınmıştır.

GİRİŞ

En genel anlamıyla 'İslâm'dan, Müslümanlardan ve onlara atfedilen niteliklerden duyulan kaygı ya da korku' diye tanımlanabilecek olan İslâmofobi kavramı, kullanımı itibarıyla günümüze özgü bir kavram olmakla birlikte, kökleri çok daha eskilere uzanan bir içeriğe sahiptir. Söz konusu içeriğin, İslâmofobi kavramına yüklenen anlam(lar)ın güncel siyasal ve toplumsal dayanaklarını da kapsayan daha geniş ve derin bir tarihsel, teolojik ve felsefi arka plana işaret ettiğini söylemek mümkündür. İslâmofobi, bu yönüyle, salt bir insan hakları sorunu

olmaktan çok, tarih ve felsefenin ilgi alanına giren karmaşık bir sorunsala denk düşmektedir.

Bu anlamda, İslâmofobinin belirli bir tarihsel süreç içerisinde oluşmuş/oluşturulmuş bilinçli bir felsefi tutuma işaret ettiği söylenebilir. Sözlük anlamı itibarıyla "belirli nesneler ve durumlar karşısında duyulan olağan dışı güçlü korku, yılgı"[1] anlamına gelen fobi sözcüğünü İslâm sözcüğüyle bir araya getiren ve böylece İslâm'ı bir korku nesnesine dönüştüren bu tutum, aynı zamanda güçlü bir anti-İslâmizmi de içinde barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, anti-İslâmizmi ya da İslâm karşıtlığını, İslâmofobik tutumun yol açtığı korkunun, İslâm'a duyulan nefrete dönüşmüş biçimi olarak da ifade etmek mümkündür.

Peki bu korku ve nefret duygusunun sahibi ya da sahipleri kimlerdir? Bu kişiler hangi gerekçelerle İslâm'dan ve Müslümanlardan korkuyor ve nefret ediyorlar? Bu korku ve nefret duygusu, doğal tarihsel süreç içerisinde oluşan olgusal gerçekliklere mi, yoksa manipüle edilmiş bir geçmiş, bugün ve gelecek algısına mı dayanmaktadır? Yine bu korku ve nefret duygusu, giderilmesi ya da aşılması mümkün olan konjonktürel bir tutuma mı, hiçbir koşulda vazgeçilemeyecek olan yapısal bir tavra mı istinat etmektedir?

Günümüz dünyasında artık sosyolojik ve siyasal bir gerçeklik kazandığı aşikâr olan 'İslâmofobinin' ne/nasıl/niçin olduğunu anlamaya dönük bu ve benzeri sorular karşısında verilen yanıtların bazı ortak özellikleri bulunmaktadır. Bu ortak özelliklerin başında, İslâmofobi olgusunun Batı'ya özgü ve Batı kaynaklı olduğu düşüncesi gelmektedir. Avrupa'da ortaya çıkan ve oradan diğer Batı ülkelerine yayılan İslâmofobi ve bunun doğal bir sonucu olan anti-İslâmizm, Hıristiyan Batının Hıristiyan olmayan Dünya (Doğu) karşısındaki önyargılı ve düşmanca tutumuna paralel olarak gelişmiş ve neredeyse sürekli bir ötekilik nesnesi olarak Hıristiyan Avrupa kimliğinin kurucu unsurlarından biri olagelmiştir. Bu makalede, İslâmofobi olgusuyla söz konusu kimlik arasındaki ilişki durumunun tarihsel ve güncel boyutları yukarıdaki sorular eşliğinde ele alınacaktır.

Karşılaşma Anı: Fobinin Başlangıcı

İslâmofobinin başlangıcına ilişkin olarak hangi tarihin esas alınacağı konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Söz konusu olgunun başlangıcını İslâm'ın ilk yıllarına kadar geri götüren yaklaşımlar olduğu kadar, bu olgunun, İspanya'nın fethi ya da Haçlı Savaşları örneğinde olduğu gibi, İslâm toplumlarının askeri ve siyasal bir güç olarak Hıristiyan Batı dünyasıyla karşılaşmasıyla ortaya çıktığını savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Hatta İslâmofobinin kökeniyle anti-semitizmin kökeni arasında belirgin bir paralellik bulunduğu varsayımın-

[1] TDK Sözlük.



dan hareketle, İslâmofobinin temellerinin İslâm dininin ortaya çıkışından yüzlerce yıl önce oluşturulduğunu belirten görüşler de mevcuttur.[2]

Bu görüşlerin her birinin belirli bir tarihsel haklılığa dayandığını söylemek mümkündür. Ancak belirtilmesi gerekir ki, İslâmofobinin başlangıcına ilişkin olarak öne sürülen bu görüşlerin hiçbiri, söz konusu olgunun ortaya çıkışını tek başına açıklama kapasitesine sahip değildir. Zira İslâmofobi olgusu, bu görüşlerin her birinin kendisi için dayanak olarak aldığı tarihsel başlangıcı aşan bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımların işaret ettiği tarihsel hakikatlerin tamamını bir araya getirecek yeni ve daha özgün bir yaklaşımın geliştirilmesi gerekmektedir.

Bu türden bir yaklaşıma esas teşkil etmesi amacıyla hazırlanan bu makalenin temel varsayımı, İslâmofobi için bulunabilecek uygun bir tarihsel başlangıç noktasının olmadığı, bunun yerine çeşitli başlangıç noktalarının bulunduğu yönündedir. Çünkü İslâmofobi olgusu, her ne kadar İslâm'la ve Müslümanlarla ilişkili olsa da, esasında Batı felsefesi ile iç içe geçmiş olan Avrupa-merkezci Hıristiyan teolojisinin bir niteliğidir ve bu nitelik kendisini her dönemde farklı biçimlerde açığa vurabilmektedir.

Söz konusu açığa vurma biçimleri bağlamında, İslâmofobi olgusu için üç ayrı başlangıç düzeyinden bahsetmek mümkündür. Bu düzeyler, sırasıyla zihniyet, zaman ve mekân düzeyleridir. Zihniyet düzeyinde potansiyel halde bulunan İslâmofobik tutum, zaman düzeyinde olgusal bir varlığa kavuşmuş, mekân düzeyinde ise aktüel bir gerçeklik haline gelmiştir.

İslâmofobinin zihniyet düzeyindeki başlangıcı, İslâm'ın doğuşundan önceki bir döneme denk düşmektedir. Bu dönemi, Hazreti İsa'nın vefatından sonra hızla yayılan ve zamanla Roma'nın resmi dini haline gelen Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki rekabetle ve bu rekabet sırasında/sonrasında ortaya çıkan nefretle karakterize etmek mümkündür. Çünkü İslâmofobik tutumun da kendisinden neşet ettiği 'farklı, yabancı ya da aykırı' olanı ötekileştirici paradigmanın temelleri bu iki büyük din arasındaki mücadele sırasında atılmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin ilahi kaynaklı epistemolojik temelleri üzerinde kurulmasına karşın, onun ontolojik düzeydeki inkârına dayalı olarak geliştiği görülmektedir. Bu bakımdan Hıristiyanlığın Yahudilikle aynı kökenden geldiği ya da en azından onunla ortak bir köken bağı bulunduğu söylenebilir. Bu bağ uyarınca, Hıristiyanlık, Yahudiliğin iptal edildiğini ve Yahudilerin seçilmişliğinin Kiliseye geçtiğini ileri sürse de, Yahudi kutsal metinlerini kendi kutsal metinleri olarak görmektedir. Ancak Hıristiyanlığın ilk döneminde Yahudilerin Hazreti İsa'ya ve onun öğretilerine karşı şiddetli bir muhalefet göstermeleri, Yahudiliğe ve Yahudilere karşı olumsuz

[2] Bkz: Rabbi R. Firestone, "Islamophobia and Anti-Semitism: History and Possibility", *Arches Quarterly*, Vol. 4, Edition 7, 2010, s. 45.

bir havanın doğmasına yol açmış, bu durum da, Hazreti İsa'nın vefatından sonra yazılan Kanonik İnciller başta olmak üzere, tüm kutsal Hıristiyan metinlerine yansımıştır. Ayrıca Hazreti İsa'nın öldürülmesinden Yahudiler sorumlu tutulmuş ve böylece Yahudiler, Hıristiyan dünyası nazarında bütün nesiller boyunca 'Tanrı katili' olarak görülmüş ve onlara büyük bir kin beslenmiştir.[3] Bu durum, neredeyse tamamına yakını Yunanlı ve Latin olan Kilise Babaları ve piskoposlara, Hıristiyanlığı Yahudilikten ayrı bir inanç sistemi olarak şekillendirme fırsatı sunduğu kadar, nesilden nesile aktarılan anti-semitizm hastalığının da Kanonik İncillere ve dolayısıyla Hıristiyan epistemolojisinin temel kaynaklarına sirayet edişinin zeminini hazırlamıştır.[4]

Hıristiyanlık bundan sonraki süreçte hızla yayılmaya başlamış ve özellikle Roma'nın resmi dini haline geldiği milattan sonraki 4. asırdan itibaren, Kilisenin ürettiği 'bilgi içeriği' Batı kültürünün ve Batı felsefesinin temel belirleyeni haline dönüşmüştür. Bu süreç, bir yanıyla, Hıristiyanlığın, Eski Yunan kültür ve geleneklerine dayanılarak oluşturulan yeni Avrupa kültürünün ve yaşama biçiminin temel yapı taşı haline gelmesine, diğer yanıyla da, bir iktidar kurumu olarak Kilisenin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın kendi özsel teolojik referanslarından uzaklaşarak, ırkçı-şoven ideolojilerin ve anti-semitik önyargıların kök saldığı bir araca dönüşmesine tanıklık etmiştir.[5] Bu tanıklığın kendisini en açık şekilde gösterdiği yer Batı felsefesi ve onun tarihidir. Zira bu tarih, bir yanıyla, Kilisenin, Hıristiyanlığı zamandan ve mekândan münezzeh bir şekilde konumlandırmak ve onu adeta Batı felsefesinin *a priorik* temeli haline getirmek için yaptığı müdahalelerin tarihidir.

Bu açıdan bakıldığında, Hıristiyanlık Batı için Başlangıç'tan beri varolan/varolagelen aşkın bir olgudur.[6] Hıristiyanlığın bu ezeli ve ebedi varoluşu, Hazreti İsa'nın doğumuyla birlikte ampirik zamanın konusunu oluşturmaya başlamıştır. Bir başka deyişle, kozmik bir gerçeklik olarak başından itibaren

---

3 Baki Adam, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 41, Ankara, 2000, s. 199-200.

4 Anti-semitizmin Kanonik İncillerdeki yansımalarına ilişkin birçok örnek bulunabilir, ancak özellikle Matta İncili 27. Bab'ın 22-25. ayetleri, Hazreti İsa'nın kanının hesabının yetişkin tüm Yahudilerden ve onların çocuklarından sorulacağını gayet açık ve net bir şekilde ifade etmektedir: "Pilatus sordu: 'Öyleyse, Mesih denen İsa'yı ne yapayım?'. Tümü birlikte 'Çarmıha gerilsin!' diye karşılık verdiler.Vali yeniden sordu: 'Ne kötülük işledi ki?'. Ama onlar daha hızlı bağırarak, 'Çarmıha gerilsin' diye direttiler. Pilatus tartışmanın yarar sağlamak bir yana, tam tersine kargaşalık doğurduğunu gördü. Suya uzanıp topluluğun önünde ellerini yıkadı ve 'Bu adamın kanında benim sorumluluğum yoktur' dedi, 'Başınızın çaresine kendiniz bakın'. Tüm halk, 'Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızındır' diye yanıtladı. (Matta, Bab 27-22:25).

5 Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara, Alesta Yayınları, 2000, s. 225.

6 Bkz., Yuhanna 1: 1-5.



soyut bir varlığa sahip olan Hıristiyanlık, Hazreti İsa'nın doğumuyla birlikte mekânda da varolmaya başlamış, somut bir varlık kazanmıştır. Batı felsefesine içkin bu Hıristiyan ontolojisi, söz konusu felsefe kapsamında ortaya çıkan bütün doktrinlerin açık veya örtük bir şekilde temel epistemolojisini belirlemiştir. Bu doğrultuda, Hazreti İsa'nın doğumundan öncesine ya da sonrasına yönelik yapılmış araştırmaların, tarih yazıcılığının ve bilimsel disiplinlerin içeriği çoğunlukla Hıristiyan dininin felsefi düzeyde haklı çıkartılmasına yöneltilmiş; Hıristiyanlık, Antik Uygarlıkların analizinden mitolojik düşünceye, mitolojik düşünceden bilimsel düşünceye ve hatta sanata kadar neredeyse her alanda belirleyici tema olmuştur. Bu temanın belirleyiciliği ekseninde şekillenen Batı felsefesi tarihi, 'tek, evrensel, ilerlemeci, değişmeyen' ve benzeri özellikleriyle bütün bir dünya tarihini ve uygarlıklarını temsil etme kabiliyetini kendisinde bulmuş; böylece Geçmiş Zamanlar Dilimine ait her şeyi (dini, dili, kültürü, tarihi, bilimi, sanatı) kendi doğal çevresinden koparark, dünyayı dilediği gibi kategorize etmiş, edebilmiştir.[7]

Bugünkü Hıristiyan Avrupa kültürünün de temel yapısını oluşturan bu Batılı/Batıcı yaklaşım, Said'in ünlü eseri *Oryantalizm*'in giriş bölümünde ayrıntılı bir şekilde ifade ettiği üzere, kendisinin ötekisi "Doğu" diye bir dünya icat etmiş ve bunun aracılığıyla da, dünyayı istediği gibi betimleyebilmiştir: Yaratıcı, Özgür, Eleştirel, Rasyonel, Eril Batı – Tembel, İtaatkâr, Tutsak, Despot, Dişil Doğu.[8] Buradaki öteki tanımı, "Kamunun bilinçaltı kültüründe İslâmiyet'e, Araplara ve genel olarak Doğu'ya karşı" olmayı ifade etmektedir.[9] Dolayısıyla Doğu, Hıristiyanlığın Yahudilikle kurduğu ve zaman içinde anti-semitik bir yapıya bürünen ayrımcı, ırkçı ve dışlayıcı pratiklerin bir nesnesi olarak, İslâm dininin ortaya çıkışından önce icat edilen İslâmofobik bir tanımlama aracı olmuştur. İslâm dininin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte, zihinsel düzeyde 'farklı, yabancı ya da aykırı' olana karşı hissedilen tüm olumsuzluklar somut olarak İslâm'a ve Müslümanlara yöneltilmiş, bir başka söyleyişle, İslâmofobik tutum kuvveden fiile geçmiştir.

Ancak İslâmofobi olgusunun ampirik tarihini İslâm'ın tarihiyle koşut bir şekilde ele almak mümkün olmakla birlikte, bu olgunun kuvveden fiile geçtiği ya da somut bir eylemselliğe dönüştüğü tarihsel momenti kesin bir biçimde tespit etmek son derece güçtür. İslâm dininin 7. yüzyılda ortaya çıktığı göz önünde bulundurulursa, Hıristiyanların Müslümanlarla ilk temasının, Hazreti Mu-

---

7 Ahmet Kızılkaya, "Papaya Tepki Nasıl Olmalı?", *Yeni Şafak Gazetesi*, 29 Kasım 2006, s. 16.

8 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, 4. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2008. Ayrıca Doğu-Batı, Avrupa, Asya, Ortadoğu ve benzeri terimlerin ortaya çıkışları ile kullanılma biçimlerine ilişkin ayrıntılı bir başka çalışma için bkz., Bernard Lewis*, Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, İstanbul, Sabah Kitapları Yayınları, 2000.

9 Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslâm*, Çev. Alev Alatlı, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984, s. 40.

hammed'in İslâm'ı tebliğ ettiği dönemlere kadar gittiği söylenebilir. Bu bağlamda, milattan sonra 631 yılında, Arapça konuşan Necran'lı Hıristiyanların Medine'ye gelerek İslâm peygamberiyle tartışmalarını ilk ciddi Hıristiyan-Müslüman diyalogu olarak değerlendirmek kabildir. İslâm'ın Süryanice, Kıptice ve Yunanca konuşan Hıristiyan toplulukların yaşadığı ülkelere girmesiyle beraber, iki dinin taraftarları arasında daha sıcak tartışmalar yaşanmaya başlamış ve özellikle Yunanca konuşan Doğulu Hıristiyan teologlar, Hıristiyanlığı İslâm'a karşı savunmaya çalışmışlardır.[10] Bu savunmalarda, İslâm dinine ve onun peygamberine dönük çeşitli suçlamalarda bulunulmuş ve olumsuz sıfatlar kullanılmış olmasına rağmen, İslâmofobinin somut bir şekilde tecessüm ettiğini ya da en azından eyleme dönüştüğünü söylemek güçtür. Bu durumun Doğu Hıristiyanlığının siyasal soluğunu ve gücünü kaybetmiş olmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Doğu Hıristiyanlığıyla temas halindeyken söylemsel düzeyde bulunan İslâmofobi, İslâm'ın, Batı Avrupa ile özdeşleşen siyasal Hıristiyanlıkla (Batı Hıristiyanlığı) karşılaştığı andan itibaren somut eylemselliklere dönüşmeye başlamıştır.[11] İlk dönemlerde henüz İslâm'dan ve Müslümanlardan habersiz olan Batı Hıristiyanlığı, 8. yüzyılın başlarında gerçekleşen İspanya'nın fethi ile 9. yüzyılda Sicilya'nın alınmasına kadar Müslümanlarla yakın temasa geçmemiş, bu nedenle de Doğulu Hıristiyan teologların çalışmalarıyla ilgilenmemiştir. Ancak Batı Hıristiyanları, 9. yüzyıldan itibaren, bu bölgelerde ve Akdeniz'in güney kıyılarında kültür olarak kendilerinden çok daha üstün bir konumda bulunan ve büyük bir askeri güce sahip olan Müslümanlarla karşılaşınca, İslâm'ın ve Müslümanların kendileri için büyük bir tehlike olduğunu düşünmeye başlamışlardır.[12] İslâm'ı daimi bir korku nesnesine dönüştüren bu algı, Haçlı Seferleri gibi, yıkıcı eylemler dışında, tüm Ortaçağa yayılan ve oradan da günümüze uzanan son derece olumsuz bir İslâm ve Müslüman imajının oluşmasına yol açmıştır:

Yüzyıllar boyu Hıristiyan gelenek İslâm'a, Hıristiyanlıkla aynı sahalarda hak iddia ettiği için böylesine acı bir tutku uyandıran, rahatsız edici ve türedi bir hareket gözüyle baktı. Başarıları ne olursa olsun, bu, kötü silahlanmış, ilkel bir misafirden başka bir şey değildi, bütünüyle basit ve gelişmemiş doktrinlere sahipti. Dünyadaki başarısı hakikatinin delili değil, fakat hakikate rakip oluşunun deliliydi, nüfuz edilemeyen hikmetleriyle Tanrıyı da içine alan ebedi bir skandaldı, silahlandırarak, eğiterek şeytanın ve yalanın zaferini hazırlamıştı.[13]

Esasında bu satırlar, İslâmofobinin ne türden bir zihinsel içeriğe sahip olduğunu son derece yetkin bir şekilde özetlemektedir. İslâmofobi, her ne kadar İslâm'a ve Müslümanlara dönük ırkçı-şoven bir tutuma göndermede bulunsa

10 Baki Adam, *A.g.m.*, s. 215.

11 Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslâm*, Çev. Kemal Kahraman, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 19.

12 Baki Adam, *A.g.m.*, s. 215.

13 Hişam Cuayyıt, *A.g.e.*, s. 23.



da, kökeni itibarıyla İslâm'ın ortaya çıkışından çok daha eskilere dayanan paradigmatik bir olgudur. Bu paradigma, Hazreti İsa'nın vefatından sonra, Yunanlı ve Latin Kilise Babaları ve piskoposları tarafından üretilen "katıksız bir Batılı fenomen"[14] olarak temayüz etmiş; 'farklı, yabancı ya da aykırı' olanı ötekileştirici bir doktrine dönüşmüştür. İslâmofobik tutum da, bu yönüyle, söz konusu doktrinin yapısal niteliklerinden biri olarak, başlangıçta yalnızca bir potansiyalite (zihniyet) iken, İslâm'ın zuhuruyla birlikte realitenin (zaman) ve 7. yüzyıldaki ilk karşılaşmayla birlikte de aktüalitenin (mekân) konusu haline gelmiştir.

Tecessüs Zamanı: Fobinin Savunulması

İslâmiyet'in ilk fetih hamleleri, doğal çevre şartları gereğince ilk olarak Bizans ve Pers İmparatorluğu üzerine, daha sonra da Batı'da İspanya ve Frankların ülkesine yönelmiştir.[15] Sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasına denk düşen İslâm-Hıristiyanlık karşılaşmasının bu ilk aşaması, yalnızca ileride Haçlı seferlerinin yaşanmasına yol açacak siyasal ve askeri nitelikli reaksiyonların oluşmasına neden olmamış, aynı zamanda Hıristiyan entelektüellerinin de İslâm'ı araştırma, bilme ve tanıma arzularını harekete geçirmiştir. Söz konusu fetih hareketleri, ortaçağ Batılı dimağının İslâm'ı algılama tarzında temel belirleyici faktör olarak rol oynamış, bu da, Hıristiyan entelektüellerinin dengeli ve makul bilgilere dayanan bir İslâm görüşü ortaya çıkarmalarını engellemiştir.[16]

Bu açıdan bakıldığında, Hıristiyan Avrupa'nın İslâm tasavvurunun, esas itibarıyla bir tehdit algısına dayandığını ve bu tehdit algısının da, günümüzdeki ortalama Avrupa algısını da besleyecek bir biçimde, Ortaçağlardaki İslâm ve Müslüman imajını büyük ölçüde belirlemiş olduğunu söylemek mümkündür. Bahse konu imaj kapsamında, İslâm özünde şiddete dayalı, kılıç yoluyla yayılmış, irrasyonel, takipçilerinin dünyevi ve şehevi arzularını kamçılayan, ötekini asimile ve nihai aşamada yok etmeyi amaçlayan bir din olarak tasvir edilmiştir.[17] Gerçi bu dönemde, kendine has felsefesi ve bilimsel düzeyde sunduğu katkılar nedeniyle İslâm dini, düşünce tarihine dönük önemli bir katkı olarak kabul edilmiştir. Fakat bu durum, İslâm'ın bir din ve ahlak sistemi olarak inkâr edilmesini engelleyemediği gibi, Arap düşünürlerinin başarılarının da İslâm'dan bağımsız bir şekilde değerlendirilmesine yol açmıştır.[18]

---

14 *A.g.e.*, s. 19.

15 Lütfi Şeyban, "Hıristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı Haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri", *Tarih ve Düşünce Dergisi*, Sayı: 63, İstanbul, 2006, s. 30.

16 Hişam Cuayyıt, *A.g.e.*, s. 20.

17 Özcan Hıdır, "Anti-İslâmizm ve Anti-Semitizm: Tarihsel ve Kavramsal Farklılıklar ve Benzerlikler", *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2007, s. 85.

18 Hişam Cuayyıt, *A.g.e.*, s. 21. Endülüs'te kurulan İslâm Medeniyeti tarih, felsefe, astronomi, kimya, edebiyat, coğrafya, matematik ve tıp alanlarında büyük gelişmeler sağlamış, aralarında

İslâm'ın, salt Batıyla karşılaştırma sınırları içine hapsedilerek ele alındığı bu dönemin ilk ve en dikkat çekici çalışması, kilise babalarının sonuncusu kabul edilen Yuhanna ed-Dımaşki'nin Yunanca *De Haeresibus* isimli risalesidir. Ortaçağ Hıristiyan entellektüellerinin yanı sıra, günümüz Batılı yazarların da büyük bir çoğunluğunun İslâm ve Hazreti Peygamber hakkındaki iddiaları için dayanak aldıkları temel kaynaklardan biri olan bu risale, aynı zamanda anti-İslâmcı polemik literatürünün ilk örneklerinden biridir. Söz konusu risalenin ana mesajı, İslâm'ın özünde heretik (sapık) bir dini hareket olduğu yönündedir. İslâm'a ilişkin bu olumsuz Batı tasavvuru, Ortaçağın tamamına sirayet eden bir bakış açısı olarak nesilden nesile aktarılmış ve böylece İslâm'a ve Müslümanlara yönelik neredeyse ortak bir toplumsal kabul oluşmuş/oluşturulmuştur. Ortaçağ boyunca İslâm dünyasını dolaşan Avrupalı seyyahların yazdıkları da, 'şehvetperest, kâfir, barbar ve sahtekâr Müslüman' tasvirini iyice tahkim etmiş, Müslümanların söz konusu dönemdeki güçlü siyasal egemenlikleri dahi cinsel güçleriyle ve barbarlıklarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu dönemdeki İslâm ve Müslüman algısı, çoğunlukla sübjektif bilgi ve belgelere dayanılarak oluşturulan savunmacı ve polemikçi çalışmaların ekseninde şekillenmiştir.[19] Hıristiyan entelektüelleri ve din adamlarıyla Müslümanlar arasında yaşanan bu tartışmalar, 11. yüzyılın sonlarında başlayıp 13. yüzyılın sonlarına dek devam eden Haçlı seferleri sırasındaki gözlemlerin ve deneyimlerin de etkisiyle, İslâm'ı daha yakından tanıma, bilme ve öğrenme ihtiyacını doğurmuştur. Kimilerince erken oryantalizm olarak da adlandırılan bu dönemde birçok eserin Arapçadan Latinceye çevirisi yapılarak İslâm bilimleri Hıristiyan Avrupa'ya aktarılmış, 1141-1147 yılları arasında, İspanya'da yaşayan bir İngiliz, Chesterli Robert, hemşehrisi Hermannus Dalmata ile birlikte Kuran'ın ilk kez Latinceye çevirisini üstlenmiştir.[20] Özellikle 12. yüzyılda doruk noktasına varan bu çeviri faaliyetleri, Haçlı seferleri sırasındaki somut gözlem ve deneyimlerle birleşince, Hıristiyan Avrupalıların, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bilgi düzeylerinde nitelikli bir artış yaşanmıştır.

Ne var ki, bilgi düzeyindeki bu artışa rağmen, çarpıtılmış İslâm ve Müslüman algısında ve söyleminde herhangi bir değişim yaşanmamıştır. Gerçi 16. yüzyıla gelindiğinde, İslâm'ı düşmanlık etmeden ve gerçek yönleriyle tanıtan Albert Pigge (1490-1542) ve Juan De Lugo (1583-1660) gibi Hıristiyan teolog-

İbn Rüşd, Ebu Mervan İbn Zühr, İbn Cubeyr gibi ünlü isimlerinde yer aldığı saygın Müslüman düşünür ve bilim adamları, Hıristiyan Avrupa uygarlığını çok derinden etkilemişlerdir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt I, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, s. 85-168.

19 Özcan Hıdır, *A.g.m.*, s. 83-84. Cuayyıt, "Avrupa ve İslâm" isimli eserinde, 675-750 tarihleri arasında yaşamış olan Yuhanna ed-Dımaşki'nin bahse konu çalışmasında İslâm'a ayırdığı ve bu yeni dini Arianizme benzetmeye çalıştığı bölümün, aslında dokuzuncu yüzyılda kitaba eklendiğini ifade etmektedir. Bkz. Cuayyıt, *A.g.e.*, s. 18.

20 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt I, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, s. 139.



lar belirmiştir, ancak bu örneklerin sayısı son derece azdır.[21] Zira dönemin başat eğilimini oluşturan tutum, söz konusu teologlarla aynı dönemde yaşayan ve gerek Hıristiyan teolojisi gerekse Avrupa tarihi açısından oldukça önemli bir isim olan Martin Luther'in (1483-1546) İslâm karşıtı tutumudur. Reformasyon dönemindeki İslâm algısını ortaya koyan bu tutum, geçmişteki örneklerine birebir benzemekle kalmamakta, aynı zamanda kendisinden sonraki Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinin de genel yaklaşımını belirlemektedir. Örneğin Rönesans felsefesine dayalı olarak gelişmiş olan Fransız Aydınlanmasının en önemli isimleri arasında bulunan ve İslâm'a, onun peygamberine ilişkin olumlu ifadeler kullanan Voltaire bile (1694-1798), *Le Fanaticisme or Mahomet le Prophete* isimli piyesinde oldukça olumsuz bir İslâm ve Peygamber portresi çizmiştir.[22]

Esasında İslâm'ın ve Müslümanların bu şekilde olumsuz betimlenmesi, Ortaçağ Hıristiyan entelektüellerine özgü bir durum olmayıp, bir tarihsel süreklilik içinde modern dönemlere kadar uzanan ve benimsenen bir yaklaşım halini almıştır. Ünlü Alman düşünürü Weber (1864-1920), İslâm'ın ilk ortaya çıkışında, şehirli aydınların değil; ganimet, fetih ve cinsel arzularını tatmin beklentisiyle motive edilmiş disiplinli savaşçılardan oluşan bir bedevi silahşorlar grubunun dini olduğunu iddia etmiş, onun yalnızca askeri güdülerle hareket ettiğini ileri sürmüştür.[23] Görüleceği gibi, Weber'in buradaki İslâm tanımıyla Ortaçağ'daki yaygın İslâm tanımı arasında herhangi bir fark bulmak neredeyse imkânsız gibidir. Aradan geçen yüzyıllara ve iki büyük din arasında gerek siyasal gerekse bilimsel açıdan değişen rollere rağmen, İslâm'ın 'şiddete dayalı, şehvetperest, irrasyonel' vb olumsuz takdiminde bir değişme olmamıştır.

Ancak bu değişmezlik, yalnızca Weber'in düşünceleriyle sınırlı değildir. Edward Said'in de vurguladığı üzere, 19. yüzyıl oryantalist çalışmalarında Doğu'ya atfen kullanılan 'geri, yoz, uygarlaşmamış' yollu yakıştırmalar, ırklar arasındaki eşitsizliğe dek götürülen yaklaşımların "bilimsel" gerekçeleri haline getirilmiştir.[24] Fransız filozofu Ernest Renan'ın (1823-1892), üstün insanlığı Avrupa'yla özdeşleştirmesi ve Avrupa'yı kişiler arasındaki eşitliğin kendini kabul ettirdiği tek yer olarak görmesi de bu yaklaşımın bir sonucudur:

Kuşkusuz bireyler arası eşitliği ve ırkların eşitliğini temel bir olgu hatası olarak reddediyoruz; insanlığın yükselmiş kısımları alçak kısımlarına egemen olmak zorundadır; insan topluluğu orada eşitliğin değil, fakat huzurun, iyiliğin (orada insan hayvanlara karşı da böyle davranır) egemen olduğu çok katlı bir

---

21 Baki Alan, *A.g.m.*, s. 216.

22 Özcan Hıdır, *A.g.m.*, s. 90.

23 Abdurrahman Kurt, "İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 40.

24 Edward Said, *Şarkiyatçılık*, s. 219.

yapıdır. Ama tarihin onları yarattığı şekliyle Avrupa ulusları, her üyesi dokunulmaz olan büyük bir senatonun üyeleridirler.[25]

Son derece Avrupa-merkezci ve ırkçı bir yaklaşımla kaleme alınan bu satırlar, Hıristiyan Avrupa düşüncesinin *öteki*ne yönelik bakış açısının yetkin bir özeti niteliğindedir. Hıristiyan Avrupa düşüncesi bağlamında bakıldığında, İslâm, Müslümanlar ve Doğu açısından, Ortaçağla modern zamanları ayıran tek şey, korku nesnesi durumundan araştırma nesnesi durumuna terfi etmiş/ettirilmiş olmalarıdır. Ne yazık ki, nesnenin içeriği, ona yüklenen işlevler, isnat edilen suçlar ve hakkında oluşturulan imajlar açısından kayda değer hiçbir değişiklik yaşanmamış, başta İslâmofobi olmak üzere, Hıristiyan Avrupa'nın *öteki*ne yönelik olarak işleyen/işletilen her türlü kadim korkusu 21. yüzyıla aktarılarak devam etmiştir.

Yüzleşme Asrı: Fobinin Dışavurumu

İslâmofobi olgusu, Batı felsefesi ile iç içe geçmiş olan Avrupa-merkezci Hıristiyan teolojisinin bir niteliği olarak, Doğu'yla ve dolayısıyla İslâm'la kurulan ilişkilerin en temel dinamiklerinden biri olmuş, İslâm'a ve Müslümanlara karşı geçmişten günümüze dek süregelen ırkçı, ayrımcı, dışlayıcı pratiklerin hem nedeni hem de sonucu olarak teo-politik bir işlev görmüştür. Ancak her ne kadar derin bir tarihsel ve felsefi arka plana sahip olsa da, bu kavram, başta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da olmak üzere, giderek görünür olmaya başlayan ve zaman zaman somut eylemselliklere de dönüşen İslâm karşıtı tutumları/durumları ifade etmek üzere yakın dönemlerde kullanılmaya başlanan yeni bir kavram olarak bilinmektedir.

İslâmofobi kavramının ilk olarak ne zaman kullanıldığına yönelik çeşitli görüşler bulunmaktadır. Oxford İngilizce Sözlüğü, bu kavramın ilk olarak 1991 yılında Amerika'da yayınlanan *Insight* isimli bir dergide kullanıldığını ileri sürmesine rağmen, gerçekte bu kavramın ilk kullanımı 1925 yılında olmuştur. Fransa'da yayınlanan ve Etienne Dinet ile Slima Ben İbrahim isimli yazarların birlikte kaleme aldığı *Acces De Delire Islamophobe* başlıklı metin, İslâmofobi kavramının bilinen en eski kullanımıdır.[26]

---

[25] Alıntılayan, Maurice Olender, *Cennetin Dilleri: Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, Çev. Nevzat Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi, 1998, s.82.

[26] Chris Allen, "Contemporary Islamophobia Before 9/11: A Brief History", *Arches Quarterly*, Vol. 4, Edition 7, 2010, s.15. Bu kavramın ilk olarak Mollalar tarafından İran İslâm Devrimi sırasında başörtüsü takmayı reddeden İranlı kadınları tanımlamak için kullanıldığını ileri süren görüşlerin yanı sıra, 1980'li yılların sonlarında Policy Studies Institute isimli kuruluşta çalışan Müslüman bir araştırmacı tarafından kullanıldığını belirten görüşler de bulunmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz., Allen, *A.g.m.*, 15-16.



Araştırmacıların ilk olarak nerede ve nasıl kullanıldığı konusunda kesin bir uzlaşmaya varamadığı bu kavramın, yabancı düşmanlığını ifade eden xenofobia kavramının dolayımında geliştirilmiş olduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Müslüman kökenli insanlara ve gruplara yönelik yabancı düşmanlığı ya da korkusunu İslâmofobi olarak tanımlamak mümkündür.[27] Avrupa Konseyi tarafından 2006 yılında yayınlanan *Islamophobia and its Consequences on Young People* adlı raporda ise, İslâmofobi şu şekilde tanımlanmaktadır: "İslâmofobi, İslâm'a, Müslümanlara ve onlarla ilgili durumlara karşı duyulan korku ya da önyargılı görüştür. İster ırkçılık ve ayrımcılığın günlük formları halinde olsun, isterse daha saldırgan bir yapı alsın, İslâmofobi, insan haklarının ihlali ve toplumsal birliğe bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır."[28]

Burada İslâmofobinin hem tanımı yapılmış hem de hangi şekillerde tezahür edebileceğinin ve nelere yol açabileceğinin altı çizilmiştir. İslâmofobi olgusuna yönelik bu güncel ilgi, özellikle 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra giderek artan ve Batı'da yaşayan Müslümanların can ve mal güvenliklerini tehlikeye atacak seviyelere kadar ulaşan İslâm düşmanlığıyla yakından alakalıdır. Zira mezkûr raporda da belirtildiği üzere, 11 Eylül saldırılarından sonra, ister ayrımcılık ve hoşgörüsüzlük olarak ister bir çeşit şiddet olarak görülsün, İslâmofobik tutum, siyasal ve toplumsal birliği tehdit edecek seviyelere ulaşan ırkçı, ayrımcı ve dışlayıcı pratikler üretmiştir. Bu süreçte, İslâm ve Müslüman kavramları, terör ve terörizm yakıştırmalarıyla birlikte kullanılmış, neredeyse bütün Müslümanlar cahil ve kötü görülerek açık bir dışlanmaya maruz kalmışlardır.

Esasında 11 Eylül saldırıları ve sonrasında yaşanan süreci, Soğuk Savaş'ın sona ermesinin ve SSCB'nin yıkılmasının ardından kendisine yeni bir düşman konsepti arayan ve bu ihtiyacını İslâm'a ve Müslümanlara yönelik tarihsel öfkesini yeniden ve güçlü bir biçimde tedavüle sokarak gidermeye çalışan bilinçli ve sistematik bir çabanın sonucu olarak görmek mümkündür. Samuel Huntington'ın Soğuk Savaş'ın sona ermesinin hemen ardından ortaya attığı ve İslâm'ı Batı dünyasının yeni düşmanı olarak gösterdiği Medeniyetler Çatışması tezi, bu tez uyarınca başlayan Müslüman Ortadoğu ülkelerinin işgali, Müslümanlara dönük olarak Avrupa ve Amerika'da günlük yaşamın neredeyse her aşamasında boy göstermeye başlayan ırkçı ve saldırgan tutumlar, söz konusu durumun trajik sonuçları olarak görülebilir.

---

27 Kadir Canatan, "İslâmofobi ve Anti-İslâmizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2007, s. 26.

28 Alıntılayan, Tuba Er, Kemal Ataman, "İslâmofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 755.

Canatan, İslâmofobik tutumun artık somut eylemselliklere dönüşmeye başladığı bu dönemde, Batılı aydınların ve siyasetçilerin İslâm'a ilişkin söylemleri analiz edildiğinde, en az üç varsayımın ya da önermenin dayanak olarak kullanıldığından bahsetmektedir. Bu varsayım ya da önermelerden birincisi 'farklılık tezi'dir. Bu teze göre, İslâm 'farklı' ve 'başka' bir dindir. Batı dünyasında yaşayan Müslümanların 'göçmen' ve 'yabancı' kökenlerine atıfta bulunulmasının nedeni de bu farklılık ve başkalıktır. Buradaki farklılık ve başkalık vurgusu, İslâm'ın, Antik Yunan'dan beri süregelen Batı medeniyetinin dışında kalan bir din olarak telakki edilmesine ilişkindir. İslâmofobik tutuma dayanak teşkil eden ikinci varsayım ya da önerme ise 'eşdeğersizlik tezi'dir. Bu tez, İslâm ile Batılı değerler arasındaki bir takım doğal farklılıkları, onun başkalığı ve dolayısıyla ötekiliği olarak ilan etmekle yetinmeyenlerin ürettiği bir tezdir. Buna göre, İslâm yalnızca 'farklı' olanı değil, aynı zamanda 'aşağı' statüde olanı da temsil etmektedir. 'Aşağı' olanı temsil etmesinin bir sonucu olarak, İslâm'da demokrasi, laiklik ve insan hakları gibi modern değerler bulunmamaktadır. İslâmofobik tutumun üçüncü ve son varsayımı ya da önermesi ise 'çatışma tezi'dir. Bu tez, ilk iki tezin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. 'Aşağı', 'geri' ve 'farklı' olan İslâm'ın, 'ileri' ve 'üstün' olan Batı medeniyetiyle bağdaşması olanaksızdır. Söz konusu bağdaşmazlık, yalnızca küresel düzeyde değil, aynı zamanda yerel ve ulusal düzeyde de geçerlidir. Bu nedenle, Müslümanların Batılı bir ortamda birlikte yaşamaları söz konusu bile değildir. Çatışma tezine göre, Batı'da yaşayan Müslümanlar, kendi ülkelerinden getirdikleri inançları ve kültürleri nedeniyle, modern topluma uyum sağlayamayacakları için, asimile olmak ya da geri dönmek şeklinde kendilerine sunulan iki seçenekten birine itaat etmek zorundadırlar.[29]

Esasında İslâmofobi kavramının güncel siyasal bağlamına ilişkin bu tezler, Hazreti İsa'nın vefatından sonra kurumsallaşmaya başlayan ve kurumsallaştığı ölçüde de salt Batılı/Batıcı bir ideolojiye dönüşen Hıristiyanlığın *öteki* ile kurduğu ilişkinin temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Buradaki *öteki* vurgusu, bir yanıyla Hıristiyan Batı düşüncesinin 'yabancı, farklı, aykırı, başka' olarak gördüğü ya da öyle tanımladığı inanç ve kültür yapılarını tarif ederken kullandığı söylemsel/akademik dile, diğer yanıyla da bu inanç ve kültür yapılarıyla onların izleyicilerine karşı yönelttiği mücadelenin tarihsel/teolojik hakikatine atıfta bulunmaktadır. Kendi varoluşunu neredeyse mutlaklık düzeyinde bir olumsuzlama ile var edilen manipülatif bir *öteki*nin varlığıyla temellendirmeye çalışan bu yaklaşım, anti-semitizmden anti-İslâmizme dek uzanan geniş yelpazeli bir *öteki/ötekilik listesi* üretmiştir.

Söz konusu listenin başında ise, hiç kuşku yok ki, İslâm ve Müslümanlar gelmektedir. İçinde bulunulan şartlara bağlı olarak, öncelikleri ya da tonu ve şiddeti değişebilmekle beraber, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik bu *öte-*

[29] Kadir Canatan, *A.g.m.*, s. 43-44.



ki/ötekilik vurgusu, Hıristiyan Avrupa kimliğinin en temel kurucu unsurlarından biridir. Bu açıdan bakıldığında, bahse konu *öteki/ötekilik* vurgusu bağlamında geliştirilen her düşüncenin ya da tezin, değişen ölçülerde de olsa, İslâmofobik bir nitelik arz ettiği söylenebilir.

11 Eylül saldırılarıyla birlikte en üst noktasına tırmandığı ifade edilen İslâmofobinin de, Hıristiyan-İslâm ilişkilerinin uzun tarihi boyunca ve bu tarihi önceleyen Hıristiyan ontolojisi uyarınca geliştirilmiş düşünce ve pratiklerin bir sonucu olduğu kuşkusuzdur. Ancak 21. yüzyıla özgü bu İslâmofobik tutum, iki büyük din ve onların izleyicileri arasındaki çatışmacı tarihin dinsel ve felsefi referanslarına atıfta bulunan yaklaşımlar yerine, çoğunlukla bir insan hakları sorunu olarak görülmekte ya da bu şekilde takdim edilmektedir. Sorunu bu şekilde görmek ya da göstermek, sorunun uzun ve acılarla dolu tarihini ihmal etmeye yol açabileceği kadar, Hıristiyan Avrupa düşüncesine verili yapısal temellerini de göz ardı etmeye neden olabilir. Zira insan hakları kavramı, görece yeni bir kavram olup, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşmaya başlayan uluslararası düzenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslâmofobi gibi eski ve fakat eskimeyen bir olguyu/sorunu, salt insan hakları perspektifiyle ele almak, yanlış olmasa bile, eksik bir yaklaşım tarzıdır.

Ancak buradan hareketle İslâmofobinin bir insan hakları sorunu ya da konusu olarak görülemeyeceği sonucu da çıkarılmamalıdır. Tam aksine, sorunun insan hakları kapsamında ele alınması, yaşanan sürecin yarattığı dehşeti tanımlamak, yol açtığı sonuçları belirlemek ve onlarla mücadele etmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Zira Müslümanlar bu yüzyılda İslâmofobik tutumun neredeyse her türlü dışavurumuna maruz kalmakta, can ve mal güvenliği gibi, en temel insan haklarından mahrum olabilmektedirler. 21. yüzyılın ilk on yılı kapsamında, İngiltere'deki vakalardan hareketle, Avrupa'nın genelinde yaşanan İslâmofobi ve Müslüman karşıtı nefret suçlarını inceleyen bir araştırma projesi, temel sorun alanlarını şu şekilde sıralamaktadır: Müslümanlara yönelik şiddet uygulamaları, bireylerin ya da grupların işlediği nefret suçları, ırkçılık ve anonim saldırılar, 11 Eylül saldırılarıyla birlikte artan tehdit ve şiddet olayları, bu olayların yol açtığı toplumsal etki, medyadaki anti-İslâmcı söylemler ve bunların oluşturduğu olumsuz algı, Müslümanların toplumdan dışlanması veya izole edilmesi.[30]

İngiltere örneğinden hareketle tespit edilen ve artık kronik bir hal almış olan bu sorun alanlarını, bugün Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa ülkeleri başta olmak üzere, "gelişmiş dünyanın" geneline teşmil etmek abartılı bir davranış olmayacaktır.[31] Bahse konu ülkelerdeki İslâmofobik bilincin somut tezahür-

[30] Robert Lambert and Jonathan G. Mazer, *Islamophobia and Anti-Muslim Hate Crime: UK Case Studies 2010*, Exeter, University of Exeter, 2010, s. 31-34.

[31] Bu yargıyı, halkının çok büyük bir çoğunluğu Müslüman olan Türkiye ve Tunus gibi ülkeleri de içine alacak şekilde genişletmek mümkündür. Söz konusu ülkelerin özellikle 20. yüzyıl bo-

lerini yaşamın her alanında ve giderek artan tonlarda hissetmek mümkündür. Bu yönüyle bakıldığında, gerek Amerika Birleşik Devletleri'nde gerekse Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yaşayan Müslümanların, çift yönlü bir kıskacın içinde bulundukları söylenebilir. Yasal düzeyde yaşanılan siyasal ve hukuki baskıların yanı sıra, gündelik hayatın rutin ilişkileri içerisinde maruz kalınan ırkçı, ayrımcı ve saldırgan davranışlar, İslâmofobik bilincin ne denli etkili olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

İslâm ve Müslüman karşıtı siyasal ve toplumsal atmosferi ana hatlarıyla ortaya koyan bu davranışlar, söz konusu ülkelerdeki insan hakları örgütlerinin, düşünce kuruluşlarının ve akademisyenlerin de dikkatini çekmiş ve İslâmofobi ile ilgili olarak hatırı sayılır düzeyde kitap, makale, rapor yayınlanmıştır.[32] Sorunu insan hakları perspektifinden ele alan bu çalışmalar aracılığıyla İslâmofobik bilincin yol açtığı ve artık giderek sıradanlaşmaya başlayan ayrımcı pratikler gün yüzüne çıkarılmıştır. Farklı zamanlarda ve farklı ülkelerde yapılan araştırmalara dayalı olarak yayınlanan bu çalışmaların hemen hemen tamamında yer alan ortak konu başlıklarını değişik düzeylerde yaşanan kültür ve din çatışması, ayrımcılık, ırkçılık ve asimilasyon şeklinde kategorize etmek mümkündür.

Bir arada ve barış içinde yaşamanın tüm olanaklarını ortadan kaldıran bu olgular, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik yoğun ve kapsamlı tepkiselliklerin oluşmasına yol açan İslâmofobik zihniyetin en önemli dışavurumları olarak görülebilir. Bahse konu zihniyet, sıradan vatandaştan aydınına, siyasetçiden din adamına kadar uzanan bir çeşitlilik içinde kendisini işlevsel kılabilmektedir. İslâm'a ve onun peygamberine hakaret içeren karikatürlerin yayınlanmasına tempo tutan, izin veren ya da en azından sessiz kalan siyasetçiyle, yine İslâm'ı tahkir eden söylemler kullanan din adamı arasındaki ortaklığı, böyle bir işlevselliğin sonucu olarak görmek mümkündür.[33] İfade özgürlüğünün makul ve ras-

---

yunca izlediği radikal laiklik politikaları doğrultusunda İslâm inancı ve Müslüman kimliği seküler devlet ve toplum yapısı için bir tehlike olarak görülmüş, kamusal alandan dışlanmıştır. Son yıllarda meydana gelen gelişmeler ışığında giderek aşılmaya başlayan İslâm ve Müslüman karşıtı bu tutumu "domestik İslâmofobi" olarak da tanımlamak mümkündür.

32 Burada İslâmofobi olgusu üzerine yaptıkları çalışmalarla öne çıkan iki kuruluştan özellikle bahsetmek gerekmektedir. Bunlar; Avrupa'daki ırkçılıkla mücadele eden sivil toplum kuruluşlarının hepsini bünyesinde barındıran şemsiye organizasyon olan The European Network Against Racism (ENAR) ile Avrupa Birliği'nin bağımsız bir organı olan kurulan ve çok önemli raporlara imza atan European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia'dır (EUMC).

33 Buradaki siyasetçi vurgusu, 30 Eylül 2005 tarihinde Danimarka'da çıkan Jyllands Posten isimli gazetede İslâm Peygamberi Hazreti Muhammed'i terörist olarak resmeden bir karikatürün yayınlanması üzerine, İslâm dünyasından yükselen tepkilere rağmen, söz konusu karikatürü ifade özgürlüğü bağlamında değerlendirdiğini söyleyerek bu hakaretlere açık ya da örtülü bir şekilde destek veren Avrupalı siyasetçilere atıfla kullanılmaktadır. Din adamı vurgusu ise, Almanya'nın Regensburg Üniversitesi'nde 12 Eylül 2006 tarihinde verdiği bir konferans sıra-



yonel tüm sınırlarının aşılmasıyla ortaya çıkan bu sonuç, İslâm ve Müslüman kimliğinin ne denli güçlü bir nefret objesine dönüştüğünün açık bir göstergesidir.

Sonuç

Günümüz dünyasının yadsınamaz gerçekliklerinden biri olan İslâmofobi olgusu, izini Hıristiyanlığın ontolojik ve epistemolojik düzeyde kurumsallaşmaya başladığı milattan sonraki ilk yüzyılla kadar sürebileceğimiz son derece karmaşık bir olgudur. Bu olgu, Hıristiyanlığın Yahudiliğe karşı yürüttüğü mücadelenin bir parçası olarak gelişen ve zamanla Hıristiyan teolojisinin özsel bir parçası haline gelen anti-semitizmden kaynaklanmak suretiyle oluşan/oluşturulan *ötekilik kategorisinin* kendisinden farklı olanı tanımlama bilincine işaret etmektedir.

Söz konusu bilinç, kendisine 'farklılık', 'yabancılık' ve 'başkalık' atfettiği tüm öteki özneleri olumsuzlamaya dayalı olarak işleyen bir yönelişe/eğilime tekabül etmektedir. Burada 'farklılık', 'yabancılık' ve 'başkalık' ötekileştirmenin haklı ve yeterli gerekçelerini oluşturmaktadır. Ancak bu ötekileştirme kendisini korumayı hedefleyen ve muhatabını olduğu gibi kabul eden masum ve doğal bir reflekse değil, onu nesneleştirmeyi, dışlamayı ve belirli ölçülerde de olsa, yok etmeyi temel alan bilinçli ve manipülatif bir tutuma denk düşmektedir.

Bir kez öteki olmakla itham edildikten sonra, muhatabın payına düşen yalnızca bir korku ve nefret objesi olmaktır. Muhatabın gerçekte ne/kim olduğunun, neyi/kimi savunduğunun ya da neye/kime karşı çıktığının bir önemi bulunmamakta, o yalnızca, 'dışarı'dan belirlendiği ölçüde, payına düşen rol ile sınırlı bir kaderi yaşamaya mahkûm edilmektedir. Muhatabın varoluşuna eklemlenen bu kaçınılmaz kader, bir yanıyla, onu mevcut ve mümkün tüm kötülüklerin kaynağı haline getirirken, diğer yanıyla da, ona bu kaderi reva görenlere, mevcut ve mümkün tüm iyilikleri sahiplenme ve temsil etme imkânı vermektedir. Muhatabını neredeyse mutlak düzeyde bir olumsuzlamaya mahkûm eden bu diyalektik, aynı zamanda onunla kurulan ilişkinin ahlaki haklılığını ve hatta zorunluluğunu da ortaya koymaktadır.

Hıristiyan ontolojisinin 'yabancı', 'farklı' ve 'başka' olanla kurduğu bu ilişki, bir korku ve nefret ilişkisidir. İslâmofobi olgusu da, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik olarak Hıristiyan Batı dünyasının zihninde tecessüm eden bu korku ve nefret duygularının zamansal ve mekânsal yansımalarından ibarettir. Kendisini ilk olarak Hıristiyanlığın Yahudilikle kurduğu ilişkide bir zihniyet olarak açığa vuran İslâmofobi olgusu, İslâm'ın doğuşuyla birlikte zamana ve Hıristiyanlıkla karşılaşma anından itibaren de mekâna inmiştir.

---

sında, Bizans İmparatoru Manuel II Paleogolos'a atıfta bulunarak kullandığı, "Hz. Muhammed'in gayri insani ve şeytanca olanın dışında yeni bir şey getirmediğine" yönelik sözleri nedeniyle İslâm dünyasında ciddi tepkilerin oluşmasına yol açan Papa 16. Benedict'e göndermede bulunmaktadır.

İslâmofobi olgusunun potansiyaliteden realiteye ve oradan da aktüaliteye geçişi olarak da özetlenebilecek bu süreç, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik ırkçı-şoven bir siyasal ve toplumsal atmosfer yaratmıştır. İslâm inancı ve onun izleyicileri, bu atmosferin hem bir nedeni hem de sonucu olarak, sürekli bir biçimde ötekileştirilmiş ve son derece olumsuz nitelendirmelere maruz kalmışlardır. Ancak İslâmofobik tutum yalnızca söylemsel düzeyde yaratılan ya da oluşturulan bir olumsuzluğa değil, aynı zamanda Haçlı seferlerinden beri süregelen somut eylemselliklere de yol açmıştır. Bir başka deyişle söylendiğinde, Batı'daki İslâm ve Müslüman korkusu, sadece teo-politik bir retorik üretmekle sınırlı kalmamış, sonu büyük çaplı savaşlara, işgallere dek uzanan çatışmacı bir siyasal tarihin oluşmasına da neden olmuştur. Yüzyıllar önce gerçekleşen Haçlı seferleri ile Afganistan ve Irak gibi Müslüman ülkelere dönük olarak 21. yüzyılın başlarında gerçekleşen işgaller sırasında kullanılan dini motifler arasındaki paralellik ve hatta özdeşlik tesadüfî değildir. Zira Hıristiyan Batı düşüncesi, İslâm'ı ve Müslümanları her türlü kötülüğün kaynağı olarak resmeden ırkçı, ayrımcı ve dışlayıcı bir geleneğe sahiptir.

İslâm'ı ve Müslümanları, Batıyla ve onun değerleriyle karşılaştırmanın sınırları içine hapsederek olumsuzlayan bu gelenek, "Tanrı'nın inayetinden yoksun insanlara hakiki dinin mesajını götürmek" için yapılan geçmiş savaşlardan, "insan hakları, demokrasi ve barış gibi değerlerden uzak toplumlara bunları taşımak" için yapılan günümüz işgallerine kadar uzanan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu içeriğin, ortaçağlardan modern zamanlara uzanan hat boyunca Hıristiyan Batı dünyasındaki yaygın ve egemen eğilimi temsil ettiği kuşkusuzdur. Hatta İslâm'a ve Müslümanlara yönelik korkunun ve nefretin simgesi olan İslâmofobi olgusu, Hıristiyan Avrupa tarihindeki 15. yüzyıldan beri devam eden din-felsefe çatışmasının ya da karşıtlığının nadir istisnalarından birini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, İslâm'ın ve Müslümanların 'şiddete meyyal, şehvetperest, irrasyonel, arkaik, gerici' ve benzeri şeklindeki tarihsel tasvirini, önde gelen Hıristiyan teologlarla Batı düşüncesine yön veren düşünürler arasındaki kuramsal-yöntemsel yakınlığın ve belki de ittifakın bir sonucu olarak görmek mümkündür. Elbette bu yargının dışında kalan Hıristiyan teologları ve düşünürleri de bulunmaktadır, ancak bu kişileri hem sayılarının azlığı hem de etki alanları itibarıyla Batı düşüncesine içkin ana akımdan ayırmak gerekmektedir. Zira çağdaş Hıristiyan Batı dünyasının İslâm'a ve Müslümanlara ilişkin bilincinin/tutumunun temel referansları, bu ana akımın ürettiği ve artık kamuoyunun bilinçaltına anonim bir şekilde yerleşmiş olan manipülatif bilgi içeriğidir. Giderek görünür olmaya ve sıradanlaşmaya başlayan bir eğilime tekabül eden İslâmofobi olgusu da, uzun bir tarihsel süreç içerisinde oluşmuş bu manipülatif bilgi içeriğine dayalı anonim bilinçaltının dışa vurduğu teo-politik nitelikli ötekileştirmeden ve İslâm karşıtlığından başka bir şey değildir.



KAYNAKLAR

ADAM, Baki, "Katolik Kilisesi'nin Kurtuluş Öğretisi Açısından Yahudiliğe ve İslâm'a Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 41, Ankara, 2000, s.195-224.

ALLEN, Chris, "Contemporary Islamophobia Before 9/11: A Brief History", *Arches Quarterly*, Vol. 4, Edition 7, 2010, p.14-22.

CANATAN, Kadir, "İslâmofobi ve Anti-İslâmizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", Ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2007, s. 19-62.

CUAYYIT, Hişam, *Avrupa ve İslâm*, Çev. Kemal Kahraman, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.

ER, Tuba, ATAMAN, Kemal, "İslâmofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 747-770.

FIRESTONE, Rabbi R., "Islamophobia and Anti-Semitism: History and Possibility", *Arches Quarterly*, Vol. 4, Edition 7, 2010, s. 42-51.

HIDIR, Özcan, "Anti-İslâmizm ve Anti-Semitizm: Tarihsel ve Kavramsal Farklılıklar ve Benzerlikler",Ed. Kadir Canatan, Özcan Hıdır, *Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2007, s. 63-100.

KIZILKAYA, Ahmet, "Papaya Tepki Nasıl Olmalı?", *Yeni Şafak Gazetesi*, 29 Kasım 2006.

KURT, Abdurrahman, "İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 35-72.

LAMBERT, Robert and MAZER, Jonathan G. Mazer, *Islamophobia and Anti-Muslim Hate Crime: UK Case Studies 2010*, Exeter, University of Exeter, 2010.

OLENDER, Maurice, *Cennetin Dilleri: Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, Çev. Nevzat Yılmaz, Ankara, Dost Kitabevi, 1998.

SAİD, Edward W., *Haberlerin Ağında İslâm*, Çev. Alev Alatlı, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984.

SAİD, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, 4. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

SEZGİN, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt I, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

ŞEYBAN, Lütfi, "Hıristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı Haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri", *Tarih ve Düşünce Dergisi*, Sayı: 63, İstanbul, 2006, s. 28-35.

TUĞCU, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara, Alesta Yayınları, 2000.



Islamophobia from Past to Present: The Origin, the Historical Development and the Current Situation

Ahmet Kizilkaya

ABSTRACT

The phenomenon of Islamophobia is a consequence of the thoughts and practices developed along the long history of Christianity - Islam relations and Christian anthology which prioritises this history. This phenomenon reflects the main characteristic of Christianity's, which institutionalised after the death of Jesus Christ and which the more institutionalised the more turned into a Western/ Pro-Western ideology, with the *other*. The *other* which is emphasised herein not only refers to the discursive/ academic style which is applied by the Christian Western mentality when it depicts or considers the belief and culture structures as "foreigner", "different", "contrary" and "dissimilar" but it also refers to the fact of its historical theological struggle against the followers and advocates of the values mentioned above. This approach which bases its existence on the existence of a manipulative *other* which



has been created with an almost absolute negative has created an other/ otherness list with a wide spectrum which ranges from Anti-Semitism to Anti-Islamism. Undoubtedly, Islam and Muslims are on the top of this *otherness list.* Although its tone and severeness against *other/otherness* changes in accordance with the time and circumstances, it is one of the most basic establishing elements of the Christian Europe.

Determining which starting point should be based on by an analysis conducted for researching the relationship between the historical construction of the mentioned identity and phenomenon of Islamophobia is very important. Handling the emergence of phenomenon of Islamophobia in relationship with Islamic history and analysing the whole historical process based on this assumption is logical at the first sight. However, handling the history of this phenomenon with the history of Islam is equivalent to handling a fact regarding the empiric history of the phenomenon. However, the phenomenon of Islamophobia has a philosophy and a theological background which date back centuries before Islam emerged. Therefore, rather than referring to one single point as a starting point of the phenomenon of Islamophobia, more than one starting points should be referred to.

For such a reference, it is possible to mention three different historical moments and stages. Each of these moments or stages equals to existence / existence way of Christian Western understanding of Islamophobia at different stages/ levels. Mentioned in order, they are mentality, time and place stages/levels. Islamophobic attitude which is at the mentality level has turned into a phenomenon in the time level and it has turned into an actual fact in the place level.

Its existence in terms of mentality belongs to the centuries before the existence of Islam when the Christianity on one hand became the building block of the new European culture and life-sty which based on the Ancient Greek culture and traditions and on the other hand when the church, in other words, the Christianity became distant to its original theological references and turned into racist-chauvinist ideologies and anti-Semitic prejudices. In this condition Islamiphobic attitude is no more than a potential for the Christian ontology which is the origin for all of the negative prejudices for the *other*. The paradigm which otherises the "different", "foreigner" or "contrary", which appeared as a result of the relationship between Christianity and Judaism and which led to Islamophobia.

As for its existence in terms of time, it appeared historical moment when the power turned into practice or turned into an abstract activity, in the 7th century B.C., when Islam came present in the stage of history. In this stage, Islamophobia became a subject matter of the empiric history and a

problem which was produced by Christians during their fight with Muslims. Christianity Western world attributed all of the negative prejudices it had against the *other* since it had faced differences to Islam and its followers. The relationship constructed by Christianity, which had an ideological background that was accustomed to Anti-Semitism, with Islam led to the creation of a new phenomenon, Anti-Islamism.

As for the existence of Islamophobia in terms of place, it occurred the eighth and the tenth centuries when Islam spread out in Europe. In this stage where the conflict of Islam and Christianity could be seen actually, a very bad image of Islam and Muslim was created which was spread out in the middle age and which has reached today as well as such devastating activities as the crusades, and Islamic belief was associated with terror. However, in this stage of Islamophobia, the Christian intellectual had desire for conducting research and learning all the dimensions of Islam. But still, this desire did not go further than an assessment which restricted Islam with its comparison with Western world. And it was limited with the effort to accuse Islam and Muslims of "having lust for sexual desires", "barbarous", "dishonest" and so on.

The said accusations which were made with Europe-cantered and racist approach represent a perfect summery of Christian Europe's approach to the *other.* The Islamiphobic approach which started as a potential (mentality), which turned into a reality (time) with the emergence of Islam, and turned into actuality (place) with first contact in the 7th century is a consequence of this viewpoint that never changed. In disrespect, the difference between the middle age and the modern time in terms of Western People's viewpoint about Muslims and Islam is that they promoted from being associated with terror to the object of research. However, no considerable improvement has been realised in terms of the content of the object, the functions attributed to it, the charges it is accused of and the images made about it. The ancient fear of Christian Europe for the *other* has been passed down to 21st century. The purpose of this article is to handle the theo-political background of the fear in question.



Исламофобия от Прошлого к Сегодняшнему Дню: Истоки, Историческое Развитие и Нынешнее Положение

Кызылкая Ахмет

РЕЗЮМЕ

Понятие Исламофобия является результатом практики и воззрений, получивших теоретическое развитие на основе Христианской антологии, опережающей историю многовековых Христианско-Исламских взаимоотношений. Это явление получившее начало после смерти Пророка Иисуса и приступившее к организованной деятельности и в зависимости от учредительства принявшее форму абсолютной Западной идеологии отражает основную характеристику Христианства во взамоотношениях с *другим*. Здесь под ударением *другой* подразумевается ссылка на чужой, имеющий отличие и не соответствующий общепринятым нормам в Христианской Западной идее. А также на охарактеризованную ими теологическую и историческую истину, имеющую академический либо разговорный стиль в описании и таким образом оказываемое ими противостояние

сторонникам и зрителям другой веры и культурной структуры. Это отрицание,которое едва ли абсолютировала свое существование и такой подход, устремившийся к отрицанию этого поддельного манипулятивного наличия другого образовал перечень *другого,* простирающийся от антисемитизма к анти-исламизму. Несомненно в начале этого списка *другого* стоит Ислам и Мусульманины.Таким образом в зависимости от окружающих условий и периода времени наряду с изменившейся инициативой либо тоном и интенсивностью это ударение *другого того* считается самыми основательными элементами личности Христианской Европы.

Очень важно определить изначальную точку проводимого анализа относительно исследования взаимоотношений между историческим сооружением данной личности и явлением Исламофобия. На первом этапе кажется разумным рассматривать появление факта Исламофобии параллельно с историей Ислама и анализировать весь исторический процесс на основе этой гипотезы. Однако анализировать историю это явления Исламофобии параллельно с историей Ислама это тоже самое, что рассматривать только реальность эмпирической истории этого факта. Тогда как происхождение Исламофобии опиается на столетия раньше появления Ислама и обладает долгой и смешанной философской и теологической тематикой. По этой причине необходимо сделать ссылку на несколько исходных точек нежели на одну исходную точку или момент происхождения Исламофобии.

Чтобы выяснить подобную ссылку можно рассмотреть три различных исторических момента либо стадий. Каждый из этих моментов или стадий одинаково совпадает с формой существования имманентной Исламофобичной линии поведения Западной Христианской идеи на различных уровнях. Если перечислить их по порядку это уровниплоскости концепции, времени и местопребывания. Это понятие Исламофобия пребывавшее в потенциальном виде на уровне взглядов переместилось на уровень времени достигнув фактического существования на уровне места получило форму реальности.

На уровне концепции форма существования характерна столетиям раньше происхождения Ислама, когда Христианство с одной стороны приняло фундаментальную форму созданной по-новому Европейской культуры и социальных устоев на основе старой Греческой культуры и традиций, с другой стороны когда церковь заняла позицию главенствующей силы вследствие чего Христианство отдалилось от свойственного для себя теологического референса и превратилось в средство отпустившее корни анти-семитических предубеждений и нацистко-шовинистской идеологии.На этом уровне, понятие Исламофобия абсолютный потенциальный источник всех негативных

суждений направленных против *другого*, коей считается Христианская антология. Именно на этом этапе были сооружены фундаменты парадигмы отчуждения, коей считались имеющий разницу, чужой, противоположный образовавшие корни Исламофобического понятия и показавшие себя во взаимоотношениях между Христианством и Иудаизмом.

Чтоже касается формы существования на уровне времени то это соответствует периоду 7. Века, когда на историческую арену выходит Ислам, моменту перехода понятия Исламофобия из гипотезы в действие и принятия формы конкретной деятельности. На этом этапе Исламофобия превращается в тему эмпирической истории и в проблему, созданную во время противоборства Христианства к Исламу. Западный Христианский мир с первого момента собеседника направил нагруженные ощущаемые отрицания на основе которых находятся все вымышленные осуждения относительно другого на Ислам и его наблюдателей. Эта стычка Христианства осведомленного об антисемитизме и владевшего задним теологическим планом во взаимоотношениях с Исламом привело к формированию антиисламизма.

Форма существования Исламофобии на уровне местности совпадает с периодом распространения Ислама на территории Европы в промежутке восьмого и десятого столетия. На этом этапе, когда Христиано-Исламские противоборства принимают актуальный уровень, помимо сокрушительной деятельности наподобие Крестовых походов сформировался крайне негативный имидж Ислама и Мусульманства, распространившийся на все Средневековье, а оттуда до нашего времени, почти что Исламское вероисповедование преобразовали в предмет абсолютного ужаса. Однако этот этап Исламофобии в то же время свидетельствует о том, что Христианские интеллектуалы показали интерес и желание в разностороннем исследовании, познании Ислама. Однако это желание было заключено в рамки сравнения Ислама с абсолютным Западом ограничиваясь оцениванием предъявлений различных обвинений относительно Ислама и Мусульманинов, который действуют и в нынешнее время наподобие неверующий, варвар, фальсификатор.

Подобного рода обвинения, предъявленные расисткой и централизованной Европой являются ярким содержанием взглядов и мнений Христианской Европы, направленных относительно *другого*. Понятие Исламофобия поначалу находившееся на уровне концепции (образа мыслей) с появлением Ислама перешедшее в реализм (время) в 7. Веке с первым столкновением принявшее форму актуальной темы, является результатом неизменяемого ни на одном этапе истории

убеждения.С этой точки зрения, с точки зрения Ислама-Мусульманинов и Востока, единственное что отделяет средневековье и современное время это переход от положения предмета ужаса в предмет исследования. Однако суть предмета и предоставленная ей функция, предъявленные обвинения и созданный о нем имидж не пережили никакого существенного изменения, всевозможные боязни прошлого в начале которых находится Исламофобия направленные Христианской Европой к *другому* переместившись получили продолжение в 21.веке. Эта статья написана с целью исследования вышеизложенного страха, который имеет задний сокрытый тео-политический план.

ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

- ISLAM IN CENTRAL ASIA: FROM REPRESENTATION TO PHOBIA
- ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА К ФОБИИ

ISBN 978-9944-237-15-4