

10. *Melfûzât-ı Hazret Medenî* (Lahor 1997). Medenî'nin ilmi ve siyasî yazılarıyla konuşmalarından oluşan bir derlemidir. 11. *Mî'râc Cismânî aor Sâyns u Felsefe* (Diyûbend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). Mi'râcın cismanî oluşu hususunu ilim ve felsefe ışığında ele almaktadır. 12. *İslâm aor Farîza-i Teblîğ* (Diyûbend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). İslâm'da iman ve tebliğ arasındaki ilişki hakkındadır. Medenî'nin dinî ve siyasî içerikli başka çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ahmed Medenî, *Naş-ı Hayât*, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâat), s. 16, 636; Abdülhay el-Hasenî, *Nûzhetü'l-havâtır*, VIII, 116, 120-121; Ziya-ul-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Lahore [1962], s. 103-104; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, s. 243-245; Ebû'l-Hasan Barabankvî, *Hayât-ı Şeyhü'l-İslâm*, Diyûbend 1975, tür.yer.; Muhammed Miyân, *Esîrân-ı Malta*, Karaçi, ts. (Şemsi Publishing House), s. 81; Seyyid Mahbûb Rizvî, *Mükemmel Târîh-i Dârü'l-ülûm-i Diyûbend*, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhanê-i Merkez-i İlmî Edeb), II, 208, 210; G. Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York 1982, s. 140, 164, 170, 205; Abdürreşid Erşed, *Bis Barey Müselmân*, Lahor 1990, s. 464-465, 468, 469; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 234-237; Y. Friedmann, "Husain Ahmad Madani (Maulânâ) [India, 1879-1957]", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 11-12; a.mlf., "The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulamâ'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan", *AAS*, VII (1971), s. 157-180; a.mlf., "The Jam'iyyat al-'Ulamâ'-i Hind in the Wake of Partition", *a.e.*, XI/2 (1976), s. 181-211; "Madani, Husain Ahmad (Maulana) (1879-1957)", *Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. K. Singh), New Delhi 2001, III, 411-412.



HİLAL GÖRGÜN

MEDENÎ, Muhammed b. Mahmûd

(bk. TRABZONİ).

MEDENÎ AZİZ EFENDİ

(bk. AZİZ EFENDİ, Medenî).

MEDENİYET

(مدنیت)

Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve müddün köküne dayanan medîne isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen medeniyet kelimesinin, kök itibarıyla "yö-

netmek" (es-siyâse) ve "mâlik olmak" anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medenî (medeniyeye) ve medîni ise "şehre mensup olan, şehirli" mânasına gelmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "mdn", "dyn" md.leri). Medine'de nâzil olmuş sûreler de "Medenî" adını alır. Daha sonra medîne kelimesinden temeddün masdarı türetilerek "şehirli veya medenî hayat yaşamak" anlamında kullanılmıştır. Medenî ve medeniyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemi-ne rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de "şehir ve şehir devleti" mânasındaki polis kelimesi medîne, "devlet ve yönetim" anlamına gelen, aynı zamanda Ef-lâtun'un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi "es-siyâsetü'l-medeniyye" tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşünce literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibarıyla medenî olduğu (medeniyün bi't-tab') tanımlaması Aristo'ya ait "siyasal canlı"yı (zoon-politikon) karşılamaktadır. Bu sebeple insan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disiplin "el-ilmü'l-medenî, ilmü's-siyâse, ilmü's-siyâsetü'l-medeniyye" olarak anılır. Sonraları sosyopolitik durum veya yapıyı ifade etmek üzere umrân kelimesi İslâmî terminolojiye girmiş, hem bedevîlik hem medenîlik (hadarîlik, hadâre) durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır (aş. bk.). Batı dillerinde "medeniyet" karşılığı olan civilisation da Latince'de "şehirli" anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir. "Civilisation" teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi'nde medeniyet kelimesi kullanılmış, modern Arapça'da ise daha ziyade hadâre yaygınlık kazanmıştır. "Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" mânasındaki uygurdan türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçe'sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Bununla birlikte kelime çeşitli zihniyet dünyalarında farklı şekilde kavranmış ve tanımlanmıştır (aş. bk.).

Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyye ve es-siyâsetü'l-medeniyye tabirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi temel bir felsefî disiplin çerçevesinde kuran düşünür Fârâbî'dir. Filozofun hareket noktası insanın tek başına karşılamayacağı ihtiyaçlarını dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü çerçevesinde gidermesi ve kendi türüne özgü yetkinliklere ulaşması için toplumsal bir hayat (ic-timâ) oluşturma zorunluluğudur. Şehir (medine), millet (ümme) ve milletler topluluğu (ma'mûre) tarzında örgütlenen toplumlar insana has yetkinliklerin gerçekleşmesini temin edecek yeterliliktedir. Şehirler birleşip milleti, milletler birleşip milletler topluluğunu teşkil eder. Köy, mahalle, sokak ve aile şeklindeki toplumlar, insan türü için gerekli iyilik ve yetkinliklerin kazanılacağı bir ortam hazırlamaz ve ancak medinenin temel dokusunu oluşturma bakımından anlam taşır. İş birliği ve iş bölümünü sağlamak üzere bir toplum meydana getiren insanlar kendilerince tanımladıkları bir mutluluğa ulaşmayı amaç edinirler. Gerçek anlamdaki mutluluğu amaçlayan toplumların sosyopolitik hayatı hangi ölçekte olursa olsun erdemli olarak anılmalıdır; çünkü erdem mutluluğa gerçek anlamını veren değerdir (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 116-117). Fârâbî'nin siyaset felsefesinde medine, söz konusu yetkinlik ve iyiliklerin gerçekleştiği en küçük organik toplumsal yapı olarak ele alınırken bu toplumu oluşturan fertlerin sahip olduğu dünya görüşü, mutluluk ve erdem fikri medinenin değerler sistemini meydana getirir. Bu değerler sistemi metafizikten kozmolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete uzanan görüş ve uygulamaların yönlendirici ilkesini oluşturur. Aynı bağlamda Fârâbî dik-katini özellikle medinenin kurucu başkanı (er-reisü'l-evvel) üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Eğer bir şehrin ahalisi tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) adını alacaktır. Aynı durum millet ve milletler topluluğu için de geçerlidir. Böyle olmayan şehirlerin benimsediği mutluluk ve iyilik tasavvurları onları bilgi ve ahlâkın erdeminden uzaklaştırmış olduğundan topyekûn erdemli şehrin zıtları olarak adlandırılmalıdır (*a.g.e.*, s. 125, 127, 131 vd.). Bu yaklaşımla filozof sosyopolitik (medenî) hayatı açık bir biçimde değer yüklü kabul etmekte ve ayrırcı ölçütü erdem olarak belirlemektedir. Bilgiyi

merkeze alan aklı erdemlerle doğru davranışı esas alan ahlâkî erdemler, bir teori-pratik bütünlüğü içinde gerçek mutluluğa ulaştıracak değerler sistemini oluşturur. Medenî hayatın şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim (el-ilmü'l-medenî) bu sebeple dinî hayat hakkındaki ilimler olan kelâm ve fıkıhı da içermektedir (*İhşâ'ü'l-ûlûm*, s. 130-138). Fârâbî'nin "es-siyâsetü'l-medeniyye" teorisi erdemli bir toplum esas alındığında ilmi, ahlâkî ve dinî vechelere sahip bulunan yahut bunlar olmaksızın gerçeklik kazanmayan sosyopolitik bir hayatın ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Sînâ da insanî ihtiyaçların giderilmesi fikrinden hareketle toplumsal bir hayatın zorunluluğu üzerinde durmakta, ancak topluluk halinde yaşamakla şehirler kurup medenî bir hayata ulaşmanın şartları arasında ayırımı gitmektedir. Filozofa göre bu şartları yerine getiremeyip yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları insanî yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır. Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. Filozofa göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bir nebî olmalıdır. Bu fikrin metafizik temeli, Allah'ın "mümkün iyilik düzeni" hakkındaki bilgisi ve bu bilginin gereği olan inâyetidir (*eş-Şifâ' el-İlahiyyât* [2], s. 441-443).

Ahlâk filozofu İbn Miskeveyh, insanın tabiatı itibarıyla topluluk halinde yaşamaya eğilimli bir varlık olduğunu vurgularken ahlâkî erdemlerin ancak medenî bir hayat içinde işlerlik kazanabileceğini belirtmek istemiştir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 38). İbn Sînâ'nın topluluk hayatı, sosyal ilişkiler, bunların adalet ilkesine dayandırılması ve nübüvvetin gerekliliği etrafında geliştirdiği görüşlere temas eden Fahreddin er-Râzî de toplum düzeninin (nizâmü'l-âlem) ancak böyle sağlanacağı fikrini tekrarlamaktadır (*el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, II, 556; İbn Sînâ'da görüldüğü gibi kozmik anlamı da bulunan "nizâm-ı âlem" tabiri, klasik Osmanlı düşüncesinde sık sık bütün boyutları ile "toplumsal düzen" anlamında kullanılacaktır; bk. Görgün, XIII/2 [2000], s. 180-188). Nasîrüddîn-i Tûsî de *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde

insanın medenî hayata olan ihtiyacını ele almıştır (*The Nasirean Ethics*, s. 31).

Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldûn, İslâm filozoflarının insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı "el-ictimâu'l-insânî, el-ictimâu'l-beşerî, el-medeniyye" gibi tabirlerden çok "umrân, umrânü'l-âlem, el-umrânü'l-beşerî" tabirlerine yer vermektedir. Buna göre beşerî umran kavramı, hem bedevî hem barbar toplulukları hem de uygar toplumları ifade etmektedir. Onun farklı bir terminoloji oluşturma gayretinin, bizzat kendisinin geliştirmek istediği umran ilminin özellikle filozofların siyaset felsefesi geleneğinden farkını vurgulamak istemesiyle ilgisi vardır. Nitekim kendisi, bu ilmin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslâm dünyasında ortaya koyduğu "ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" ile karıştırılmaması gerektiğini söyler; çünkü söz konusu felsefî disiplin metafizik ve ahlâk felsefesinin temelleri üzerinde yükselir. Halbuki İbn Haldûn, tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişme yasalarını tesbit etmek istemektedir. Zira umran ilmi ideal ve değerlerle değil hayatın gerçekleriyle meşgul olacaktır. Düşünür insan tabiatının medenîliği konusunda filozofların tesbitine katılmakta ve onların toplumsal hayatın zorunluluğuyla ilgili çıkarımlarını benimsemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın, adalet ve düzen fikrini birlikte değerlendiren gerçekçi bakış açısını görmezlikten gelerek medenî hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirmektedir (*Mukaddime*, I, 327, 331-332, 335-339). İbn Haldûn, modern Batı dillerindeki "civilisation" kelimesiyle karşılanabilecek olan "hadâre" terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelenmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmek ister. Halbuki bedevî hayat tarzının hüküm sürdüğü, temeddün etmemiş yörelerde bu tür gelişmelere rastlanmaz (*a.g.e.*, III, 1024). Temeddüne has bu tür hayat tarzları ve birikimlerin İbn Haldûn'un teorisinde toplum ve devletlerin geçirdiği aşamalarla yakından ilgisi vardır ve bunlar her zaman mânevî değerler açısından olumlu gelişmelerin göstergesi sayılabılır (ayrıca bk. İBN HALDÛN).

"Medeniyyün bi't-tab" ve "temeddün" tabirlerinin klasik Osmanlı düşüncesinde de kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Molla Lutfî medenî hayatla şer'î ilimlerin

doğuşu arasında irtibat kurarken (*Risâle fi'l-ûlûmî's-şer'iyye ve'l-'Arabiyye*, s. 21, 44-45), tarihçi Tursun Bey bir siyasi otoritenin gerekliliğini vurgularken (*Târih-i Ebû'l-Feth*, s. 10-13) bu tabirlere başvurmuştur. Kınalızâde ise Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair görüşlerine atıfta bulunarak esasen Kanûnî Sultan Süleyman devrini idrak eden Osmanlı ülkesiyle filozofun idealindeki erdemli devlet ve toplumun çok geniş bir coğrafyaya yayılmış "müddün-i fâzıla" tarzında gerçeklik kazandığını belirtmektedir (*Ahlâk-ı Alâî*, s. 104-106). Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili düşüncelerini yorumlayan Taşköprizâde de erdemli bir toplum ve uygarlık oluşturma medenî hayatla (temeddün) dinî hayat (tedeyyün) arasında sıkı bir irtibat kurmaktan geçtiğini vurgulamıştır (özellikle bk. *Miftâhu's-sa'ade*, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150). İbn Haldûn'un medeniyet, felsefî ilimler ve din arasında kurduğu ilişkileri tekrar gündeme getiren Kâtib Çelebi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 678-680), yine İbn Haldûn'un devletlerin ömrü ve geçirdiği aşamalarla ilgili "tavırlar" (etvâr) teorisini Osmanlı Devleti açısından yeniden ele alan tarihçi Naîmâ da (*Târih*, I, 30-40) aynı klasik geleneğin birer uzantısıdır (geniş bilgi için bk. Kutluer, sy. 4-5 [2000], s. 13-30).

BİBLİYOGRAFYA :

- Lisânü'l-'Arab*, "mdn", "dyn" md.leri; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, I, 375-377; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 116-117, 125, 127, 131 vd.; a.mlf., *İhşâ'ü'l-ûlûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 130-138; a.mlf., *Tahşîlû's-sa'ade* (nşr. Ca'fer Âli Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 78, 80; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 38; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât* (2), s. 441-443; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 556; Nasîrüddîn-i Tûsî, *The Nasirean Ethics* (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 31; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 327, 331-332, 335-339; III, 1024; Molla Lutfî, *Risâle fi'l-ûlûmî's-şer'iyye ve'l-'Arabiyye* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 21, 44-45; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 10-13; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1242, s. 104-106; *Keşfü'z-zunûn*, I, 678-680; Naîmâ, *Târih*, I, 30-40; İlhan Kutluer, "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", *Akademik Araştırmalar Dergisi* (Osmanlı özel sayısı), sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 13-30; Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", *İslâmî Araştırmalar*, XIII/2, Ankara 2000, s. 180-188.

