R.İHSAN ELİAÇIK

İSLÂM'IN YENİLİKÇİLERİ

İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI
KİŞİLER, FİKİRLER, AKIMLAR

-1-



İSLÂM'IN YENİLİKÇİLERİ -1-
İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI
KİŞİLER, FİKİRLER, AKIMLAR

Yazan:
R. İhsan Eliaçık
ihsaneliacik.org

Tashih:
Muhammed Koç

Kapak Tasarımı
ve İç Düzeni:
Yasin Muaz

Baskı:
İstanbul Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi
No: 21 B/Blok Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul
0(212) 482 51 66

ŞUBAT | 2011

İNŞAYAYINLARI
insayayınlari.com
KİZTAŞI CAD. 13/5-4 FATİH/İSTANBUL
0(212) 621 24 74

İSLÂM'IN YENİLİKÇLERİ

İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI
KİŞİLER, FİKİRLER, AKIMLAR

R. İHSAN ELİAÇIK

1. CİLT

R.İHSAN ELİAÇIK

Yazar ve Düşünür. 23 Aralık 1961'de Kayseri'de doğdu. Kayseri ve Kırşehir'deki değişik okullarda ilk, orta ve lise öğrenimi tamamladı (1980).Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okudu (1985-1990). İlahiyat Fakültesi'nden ayrılarak bağımsız yazarlık hayatına başladı...

Kayseri Gündem, Değişim, Yeryüzü, Bilgi ve Düşünce, Yarın, Özgün İrade, Bilge Adam, Söz ve Adalet, Gerçek Hayat, Doğudan gibi bir çok gazete ve dergide yazıla-rı. Milli Gazete, Star, Tempo, Zaman, Habertürk, Sabah, Birgün, Radikal gibi gazete ve dergilerde söyleşileri yayınlandı.30 yılı aşkın süredir düşünce ve yazı hayatına devam ediyor.

En son Yarın Dergisi'nde kapanana kadar 4 yıl, Genel Yayın Yönetmenliğini yaptığı Söz ve Adalet Dergisi'nde kapanana kadar 8 ay, Gerçek Hayat Dergisi'nde 2 yıl, haber10.com sitesinde 4,5 yıl yazdı.Halen kendi resmi web sitesinde (ihsaneliacik.org) ve adilmedya.com haber sitesinde haftalık yazıları yayınlanıyor.Kitapları İnşa Yayınlarından çıkıyor. Şu ana kadar 20 kitabı yayınlandı. Evli ve beş çocuk babası. Arapça ve İngilizce biliyor, İstanbul'da yaşıyor.

Eserleri;

İtikat Üzerine (1992)
İslam ve Sosyal değişim (1994)
Devrimci İslam (1995)
İslam'ın Yenilikçileri (üç cilt, 2000)
Adalet Devleti; ortak iyinin iktidarı (2003)
İhyadan Inşaya İslam düşüncesi (2003)
İslam'ın üç çağı (2004)
Mehmet Akif (2004)
Muhammed İkbal (2004)
Aliya İzzet Begoviç (2004)
Yaşayan Kur'an; Türkçe Meal (2006)
Yaşayan Kur'an; Türkçe Meal-Tefsir (üç cilt 2006)
Daru's-Selam; Evrensel adalet ve barış yurdu (2006)
Gerçek hayat dini (2006).
Nuzül sırasına göre
Yaşayan Kur'an; Türkçe Meal-Tefsir (tek cilt 2007)
Mülk yazıları (2009)
Hanginiz Muhammed (2010)
Mülk Yazıları 2 (2010)
Bana dinden bahset (2011)
Bu belde (2011)
Kur'an'a giriş (2011)
Ilk Mesajlar (2011)

İÇİNDEKİLER

BAŞLARKEN 9

ÖNSÖZ -I-.....11

Neden "gelenek" ve "yenilik" kelimeleri?.....11
Kim gelenekçi, kim yenilikçi?.....12
Yenilik-Gelenek bağlamında İslâm düşüncesi târihinin gelişimi.....15
İslâm dünyâsı neden geri kaldı? 22
Kitabın metodu üzerine 29

ÖNSÖZ -II-.....33

HZ. ÖMER (Ö; 23/753).....53

Hz. Ömer'in yenilikçi icraatları.....55
Hz. Ömer'in târihi misyonu neydi?.....63
Hz. Ömer ve "Adâlet Devleti" felsefesi 68
Hz. Ömer'in mîrâsı.....69

HZ. ALİ (öl; H.40).....71

Ebû Tâlib oğlu Ali 72
Hz. Ali'nin kişiliği 77
Hz. Ali'nin evlâtları.....82
Hz. Ali'nin dâvâsı neydi? 85
Târihte Ali Dâvâsı 92
Hz. Ali'nin mîrâsı.....97

EBÛ ZERR-İ ĞIFÂRÎ - AMMAR BİN YÂSİR.....99

EBÛ ZERR-İ ĞİFARİ (öl.32/653)..... 100

Yalnız yürek; Ebû Zerr.....100

AMMAR BİN YASİR (37/657)..... 103

Ateşli bir devrimci; Ammar 104

ABDULLAH BİN MES'UD (öl.32/652) 109

Issız dağlardan kalabalık şehirlere.....110
Büyük değişim fakihini çıkarıyor 112
Nâzil olduğu günkü heyecanla.....112
İbn-i Mes'ud'un tefsir metodu.....115
İbn-i Mes'ud'a yöneltilen eleştiriler 116
İbn-i Mes'ud'un misyonu ve mîrâsı.....118

Hz. ÂİŞE (öl.58/679) **119**
Âişe; ocağı bekleyen çınar 121
"Ben sâdece Allah'a hamd ederim." 122
Sevgilinin sevgilisi 124
Devrime kadın aşısı 125
Tenkitçi zihnî duruş 127
Hz. Âişe'nin mîrâsı 129

İBN-İ ABBAS (Öl.68/687) **131**
İbn-i Abbas'ın kişiliği 132
İbn-i Abbas tefsiri 134
SAİD BİN CÜBEYR (öl; 95/777) **136**
MÜCÂHİD (öl; 104/721) **138**
İKRİME (öl; 107/725) **140**

MUHAMMED BİN HANEFİYYE (öl.81/700) **143**
Muhammed bin Hanefîyye Medresesi 148
Özgür İrâde Mektebi 149

ÖZGÜR İRÂDE EKOLÜ **151**
AMR el-MAKSÛS (öl: 63/680) **155**
MÂBED el-CÜHENÎ (öl.80/699) **157**
GAYLAN ed- DIMEŞKÎ (öl.120/737) **160**
CA'D BİN DİRHEM (öl;124/741) **168**
Özgür İrâde Ekolü'nün mîrâsı **171**

HASAN el-BASRÎ (öl.110/728) **173**
Bir "Özgür İrâde" savunması 175
Dirâyetli bir müfessir 178
Ahlâkî yenilenme dâvetçisi 179
Pasifist muhalif 181

CEHM BİN SAFFAN (ÖL.128/745) **183**
Cehm'in hayatı ve fikirleri 185

RE'Y EKOLÜ **193**
Kûfe şehri 195
HZ. ÖMER (ÖL.23/643) **197**
ABDULLAH BIN MES'UD (ÖL.32/652) **198**
ALKAME BİN KAYS (ÖL; 62/681) **199**
MESRUK BİN EL-ECDÂ (ÖL.63/682) **199**
KADI ŞUREYH (ÖL.78/697) **200**
İBRAHİM EN-NEHÂİ (ÖL.95/713) **200**

HAMMAD BİN EBÛ SÜLEYMAN (öl.120/730) 201
EBÛ HANİFE (öl.150/767) 204
Ebû Hanîfe sonrası gelişmeler 219

TEVHİD VE ADÂLET EKOLÜ 223
Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet akımı 224
VÂSIL BİN ÂTA (öl.133/748). 226
AMR BİN UBEYD (öl.144/761) 232
EBÛ'L-HUZEYL ALLÂF (235/850). 238
Allâf'ın yaşadığı çağ 239
Allâf'ın fikirleri 244
el-NAZZÂM (öl.232/845) 252
MA'MER BİN ABBÂD (öl.228/842) 260
BİŞR BİN MU'TEMİR (öl.210/825) 263
CAHİZ (öl.255/869) 266
CUBBÂÎ (öl.303/916) 273
KADI ABDÜLCEBBÂR (öl.415/1025) 279
Kadı Abdülcebbâr'ın hayatı 281
Kadı Abdülcebbâr'ın eserleri 282
Kadı Abdülcebbâr'ın fikirleri 283
ZEMAHŞERÎ (öl.538/1144) 290
Zemahşerî'nin eserleri 292
Zemahşerî'nin gözbebeği; el-Keşşaf 293
Keşşaf'ın kaynakları 298
Zemahşerî'nin fikirleri 299

KİNDÎ (öl.260/873) 305
Bağımsız bir filozof; Kındî 307
Kındî'nin hayatı ve şahsiyeti 308
Kındî'nin eserleri 309
Kındî'nin zihin dünyâsı 310
Kındî'nin etkisi 315

MÂTURÎDÎ (öl.333/944) 319
Mâturîdî'nin zihin dünyâsı 321

FELSEFE (MEŞŞÂÎ) EKOLÜ 331
Felsefe Nedir? 332
İslâm düşüncesinde felsefe ekolleri 336
FÂRÂBÎ (öl.339/950) 338
Fârâbî'nin zihin dünyâsı 340
Fârâbî düşüncesinin değerlendirilmesi 346

İBN-İ SÎNÂ (öl.428/1037) 350
İbn-i Sînâ'nın zihin dünyâsı 353
Râzî, İbn-i Ravendî ve İbn-i Sînâ'nın nübüvvet tartışması: 359
İBN-İ MİSKEVEYH (öl.421/1030) 363
İbn-i Miskeveyh'in zihin dünyâsı 366
İBN-İ BACCE (öl.533/1139) 371
İbn-i Bacce'nin zihin dünyâsı 376
İBN-İ TUFEYL (öl. 581/1185) 380
İbn-i Tufeyl'in zihin dünyâsı 381
Tabiatın çocuğu; Hay b. Yekzan 382
İbn-i Tufeyl'in "Hay b. Yekzan" imajı 386
İBN-İ RÜŞD (595/1198) 387
Filozof İbn-i Rüşd 389
Fakih İbn-i Rüşd 397
Hekim İbn-i Rüşd 399
Gazâlî-İbn-i Rüşd tartışması 400

BİLİM EKOLÜ 407
CÂBİR BİN HAYYÂN (öl.200/815) 409
Câbir b. Hayyân'ın "Simyâ"sı 410
HARİZMÎ (öl.236/853) 414
Matematikçi Harizmî 416
Astronom Harizmî 419
Coğrafyacı Harizmî 421
EBÛ BEKİR RÂZÎ (öl.313/925)- İBN-İ SÎNÂ (öl.428/1037) 422
Başlangıcından İbn-i Sînâ'ya İslâm tıbbı 423
İslâm tıbbının zirvesi; İbn-i Sînâ 426
MES'UDÎ (öl.345/946) 429
EBÛ'L-VEFÂ BOZCÂNÎ (öl.388/398) 433
BİRÛNÎ (öl.453/1061) 435
Birûnî'nin zihin dünyâsı 437
Birûnî'nin eserleri 439
Bilim Ekolü'nün hülâsası; Birûnî 441
Birûnî'den sonraki gelişmeler 443

ŞEYH MÜFÎD (öl.413/1022) 445
Şia'da dönüm noktası; Şeyh Müfîd 450
Şeyh Müfîd'in düşünce dünyâsı 451

İBN-İ AKİL (ÖL.513/1119) **457**
İslâm'ın gelenekçi yorumu 458
Bir selefî yenilikçisi; İbn-i Akil 460
İbn-i Akil'in fikirleri 461

NÂSIRUDDİN TÛSÎ (öl.672/1274) **465**
Tûsî'nin hayatı 467
Tûsî'nin düşünce dünyâsı 469
Bir çöküş sonrası yenilikçisi 473
Tûsî'nin misyonu 478

NECMEDDİN et-TÛFÎ (öl.716/1316) **479**
İslâm düşüncesinde maslahât tartışmaları 481
Bir yenilikçi metin; Tûfî'nin maslahât risâlesi 488
"Şer'in (dinin) delilleri; 488
Delillerin en kuvvetlisi; 489
Maslahât; 489
Tûfî'nin "maslahât" kuramının değerlendirilmesi 498
Tûfî'nin misyonu 501

ŞÂTIBÎ (öl.790/1388) **503**
Şâtıbî'nin hayatı ve eserleri 508
Şâtıbî'nin "Makâsıd-ı Şeria" teorisi 510
Ebû Hanife, Tûfî ve Şâtıbî'den Fazlurrahman'a 515
Şâtıbî'nin misyonu 520

İBN-İ BATUTA (öl.770/1368) **523**
İslâm düşüncesinde coğrafya hareketleri 526
İbn-i Batuta'nın hayatı, seyahatı 528
İbn-i Batuta'nın etkileri 531

İBN-İ HALDÛN (öl.808/1406) **535**
İbn-i Haldûn'un yaşadığı çağ 536
İbn-i Haldûn'un hayatı 538
"Mukaddime"; târihe, tabiata ve topluma dönüş 542
İbn-i Haldûn değerlendirmesi 593
İbn-i Haldûn'un mîrâsı 600

GENEL BİR DEĞERLENDİRME **603**

TABLO 1 .....
İSLÂM DÜŞÜNCE TÂRİHİNİN BİYOGRAFİK/ KRONOLOJİK SEYRİ VE BÂZI ÖNEMLİ SÎMÂLAR..... **609**

TABLO 2 .....
İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE BİLİMİN BİYOGRAFİK / KRONOLOJİK SEYRİ VE BÂZI ÖNEMLİ SÎMÂLAR **661**

TABLO 3 - .....
İSLÂM DÜŞÜNCE TÂRİHİNDE ÖNEMLİ BÂZI SİYÂSÎ İKTİDARLAR..... **673**

TABLO 4 ..... **681**

TABLO 4 İÇİN KAYNAKÇA **772**

BAŞLARKEN

BU çalışmamda temel iddiâm, "İslâm düşünce târihinin derinliklerinde yenilikçi bir damar bulunmaktadır. Bunun ihyâ edilmesi gerekir. Bu nedenle İslâm'ın dışarıdan 'yenilikçi düşünce' ithâline ihtiyâcı yoktur." şeklinde özetlenebilir...

Her tür yenilik çağrısı, dışarıdan geldiği için İslâm'ın ana gövdesinde tepki ve endişeyle karşılanıyor. Siyâsî duruş itibâriyle İslâmcıların safında yer almayanların yenilik çağrılarının yankı bulması mümkün değildir. Eğer yenilikçi, özgürlükçü bir çığır açılacaksa bu kesinlikle İslâm düşünce târihinin derinliklerinden gelen damarların ihyâsıyla mümkün olacaktır. İşte bu çalışmam da târihimizin derinliklerinden yükselen ve bütün ortaçağ boyunca desteksiz, himâyesiz ve yalnız kalmış yenilikçi, özgürlükçü çığlıklara dikkat çekmeye çalıştım. Çünkü yeni bin yılın yükselen İslâm medeniyetinin bu çığlıkların sâhici anlamda hayata geçirilmesiyle kurulacağına inanıyorum. Henüz bitirdiğimiz önceki bin yıl boyunca İslâm düşüncesini genellikle "gelenekçi" zihin yapısı yönlendirmiş, tâbiri câizse hakkını kullanmıştır. Şimdi yeni bin yılda sıra "yenilikçi" zihin yapısındadır. Zîra İslâm dünyâsıyla birlikte tüm insanlık Hira'dan yükselecek yeni bir tevhîd, adâlet ve özgürlük çığlığına muhtaçtır.

Bu kitap hiçbir siyâsî, ticârî, akademik kaygı taşımıyor. Tamamen "sivil" ve "bağımsız" bir çalışmanın ürünü olarak elinizdedir. Üstelik Türkiye'nin içinde bulunduğu 28 Şubat şartlarının boğucu ortamında kaleme alınmıştır. Yazmak gibi dönemin "para" etmeyen, dahası suç sayılan bir işini ısrarla, çok olumsuz şartlar altında, bazı bölümlerini cezâevinde, mahkeme salonlarında düşünerek, tasarlayarak kaleme aldım. Kitabın tasarımı, kaynakların toplanması ve yazılma-

sı işi çeşitli aralıklarla yaklaşık üç yıl sürdü. Bu kitap bir anlamda "yazmayacaksın, konuşmayacaksın, domates, biber, patlıcan satacaksın." diyen kır saçlı, kırmızı yakalı, siyah cübbeli sayın hâkim ve savcılara bir yazar olarak kendi çapımda cevabımdır. Umarım gazete köşe yazılarımın ve radyo konuşmalarımın başına gelenler bu kitabımın başına gelmez.

Bu kitabımı, Allah'tan hiçbir zamân umudunu kesmemiş, Hz. Peygamber'in Hira'da çektiği acıları, var oluş sancılarını yüreğinde hisseden, İslâm'ın değişimci/devrimci ve fakat yenilmiş âsi çocuklarına ithaf ediyorum. Fazlurrahman'ın dediği gibi Hz. Peygamber Hira'da acılar çekiyor, var oluş sancıları içinde kıvranıyordu. Allah bu acıya karşılık vahyini gönderdi. Aynı acılar ve sancılar yaşandıkça yüce Allah bunu karşılıksız bırakmayacak, Peygamber göndermek şeklinde olmasa bile âyette geçtiği gibi "nûr'unu" tamamlayacak, vaadi tahakkuk edecektir. Çünkü O'nun vaadi haktır, sünneti değişmezdir.

Sebeblere tevessül bizden, tahakkuku Allah'tandır.

ÖNSÖZ -I-

İBN-İ Haldûn: "Devletler doğarlar, büyürler, ölürler. Umran da böyledir." der. Bu söze "Din (İslâm) da buna dâhildir." dersek sanırım yanlış söylemiş olmayız. Zîra İslâm medeniyeti de her medeniyet gibi doğmuş, büyümüş, ölmüş, daha sonra da kendini tekrar ederek yoluna devâm etmiştir, etmektedir. Tıpkı bir insan gibi; İnsandan meni, meniden insan çıkarak insanlık nasıl deveran ediyorsa, medeniyetler de aynen böyledir. Târihin en güçlü medeniyetlerinden birisi olan İslâm da aynı kaderi yaşayarak yoluna devâm ediyor.

Bu çalışma İslâm düşünce târihini bir yönüyle ele almayı amaçlamaktadır. İbn-i Haldûn'un sosyolojik bağlamda yaptığı bedevîhadârî ayrımından kültürel bağlamda gelenek-yenilik ayrımını çıkarmak mümkündür. Zîra bedevîlik; kendi içinde yaşamayı, durağanlığı, var olanı korumayı gerektirirken, hadârîlik; şehirleşmeyi, kendi dışına açılmayı, yeni durumlarla birlikte ortaya çıkan sorunları çözmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan biz, bu kitapta, İslâm düşünce târihine bu açıdan bakmayı, genel olarak bütün bir târihî şahsiyetleri gelenek-yenilik bağlamında değerlendirmeyi denedik. Böylece üstad İbn-i Haldûn'un yapısalcı târih felsefesi anlayışını târihimiz üzerinde uygulamaya çalıştığımızı söyleyebiliriz.

Neden "gelenek" ve "yenilik" kelimeleri?

Öncelikle bu gelenekçi/yenilikçi tâbirlerini neden kullandığımı anlatarak işe başlamam gerekiyor sanırım. Bu kelimelerin özellikle Türkiye'de son yıllarda herkesin ağzında sakız gibi çiğnendiğini, âdeta pespâye hâle getirildiği mâlumdur. Ayrıca bütün kategorik ayrımların yanlışlar içereceğinin, genellemelerin kimi doğrula-

rı anlatmada yetersiz kalacağının, insanların genellikle "cı, cu" ile biten ifâdelerden rahatsız olabileceklerinin farkındayım. Düşünce târihimizde bizim ilgilendiğimiz konuyla ilgili olarak "İhya, tecdid, müceddid, ehl-i sünnet, ehl-i bid'at, ahbârî, usûlî" vb. gibi ifâdeler de kullanılmıyor değil. Ancak bunlar kullanıldıkları târihin havasını taşıyorlar ve o dönemlerin gerilimlerini de berâberlerinde getiriyorlar. Ben bu gerilimleri çalışmama taşımak istemediğimden ayrıca gelenek ve yenilik kavramlarının her şeye rağmen "çağın dili" olduğuna inandığımdan, geçmişteki kavramlar yerine günümüzün kavramlarını kullanmayı tercih ettim. Cemil Meriç'in dediği gibi "Her târif bir tahriftir." Bir isim verirsiniz, tarif edersiniz; ama bunu yaparken de tahrifat yapmış olursunuz. Bu herkes için geçerli bir durumdur. Keşke meramı anlatmak için kelimeleri kullanmanın dışında bir yol olsaydı. Fakat insanlar kelimelerle anlaşmak zorundalar. Sokrat'ın dediği gibi, "Eğer kelime ve kavramlar üzerinde anlaşabilirsek kavgalara hiç gerek kalmaz." Bu çerçevede okuyucunun bu kelimelerin niye kullanıldığına ve böylesi kategorik ayrımların neden yapıldığına takılmadan anlatmak istediklerim üzerinde yoğunlaşması beni sevindirecektir. Zîra bu kelimeler de, bu ayrımlar da tamamen merâmımı anlatabilmek için seçilmiş "tırnak içi" kelime ve ayrımlardır...

Kim gelenekçi, kim yenilikçi?

İbn-i Haldûn sosyolojisinin bedevî/hadarî ayrımından mülhem olarak dinî/siyâsî/toplumsal hareketleri, o hareketlerin "gelenekçileri-yenilikçileri" bağlamında ele almamız "bir başka açıdan" perspektif kazanmamıza yarayabilir. Çünkü her topluluğun gelenekçisi ve yenilikçisi vardır. İslâm düşünce târihine bir de bu açıdan bakmak oldukça heyecanlı bir yolculuk olacaktır.

Genel bir değerlendirmeyle 'gelenekçi dünü, yenilikçi bugünü/yarını önceleyen insandır' diyebiliriz. Aynı şekilde gelenekçinin zihninin geçmişe, yenilikçinin şu ana/geleceğe dönük olduğunu, gelenekçinin derdinîn korumak, yenilikçinin derdinîn değiştirmek, gelenekçinin silâhının savunma, yenilikçinin silâhının sorgulama, gelenekçinin malzemesinin nakil, yenilikçinin malzemesinin akıl, gelenekçiye göre yenilikçi: "türedi, yeni yetme, mâceracı, kandırılmış, dış güçlerin maşası, bid'atçı, modernist" vs., yenilikçiye göre

gelenekçi "dar kafalı, gerici, tutucu, muhafazakâr, mâziperest, şerhci, hâşiyeci" vs., gelenekçinin sloganının Ziya Paşa'nın "*Eskiden yoğ idi iş bu rivâyet yeni çıktı.*" sözü, yenilikçinin sloganın da Said-i Nursî'nin "*Eski hâl, muhâl; ya yeni hâl ya izmihlâl!*" sözü olduğunu söylemek mümkündür. Zîra zamân karşında insan beyninin dâimâ bu iki zihnî duruşu ürettiği görülmektedir.

Zamânın "dününe, geçmişine" sarılanlarına, ondan medet, menfaat vs. umanlara geçmişten gelene önem verenler anlamında "gelenekçi" diyebiliriz. Bu durumda zamânın "şu anına, geleceğine" sarılanları, ondan medet, menfaat vs. umanlarına da şu ana ve geleceğe önem verenler anlamında "yenilikçi" dememiz gerekecektir. *Trade* (gelen) ile *Mode* (şu an) arasındaki gerilim *Tradisyonal* (gelenci) ve *Modern* (şu ancı, yenici) anlamında kısaca gelenekçi-yenilikçi ayrımını doğuruyor. Bu, insan zihninin zamânın akışı karşında gösterdiği kaçınılmaz refleksten başka bir şey değildir.

Genellikle bir toplumun geçmişine, gelenek ve törelerine, kurulu düzenine tutunarak onları "muhafaza" etmek isteyenlerine "gelenekçi"; onları sorgulayan, değiştirmek isteyenlerine de "yenilikçi" denilmektedir. Bu, her insan toplumunda görülen bir durumdur. Yüryüzünde yaşayan değişik insan topluluklarına baktığımızda bu durumun farklı adlarla tezâhür ettiğini görebiliriz. Örneğin Yahûdi târihinde Sâdukîler gelenekçi, Essenîler yenilikçi özellikleriyle dikkat çekerler. Hıristiyanlık'ta Ortodoks ve Katolikler gelenekçi, Protestanlar yenilikçidirler. İslâm târihinde ise genellikle Ehl-Sünnet diye bilinen gruplar gelenekçi, Ehl-i Bid'at diye yaftalanan gruplar yenilikçi özellikleriyle dikkat çekerler. Kezâ çağdaş dünyâ târihine baktığımızda da aynı ayrımlar doğal olarak yapılmıştır. Fransız, Amerikan, Sovyet, İran vb. büyük devrimlerden sonra ortaya çıkan siyâsî/sosyal gruplara bakıldığında bu saflaşmanın kendiliğinden oluştuğunu görürüz. Örneğin Amerika'da Cumhuriyetçiler gelenekçi, Demokratlar yenilikçi olarak bilinirler.

İslâm târihi açısından biraz daha özelleştirerek söyleyecek olursak, örneğin Ebû Cehil'in muhafazakârlığı ve Hz. Muhammed'in yenilikçiliği tipik bir örnektir. Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e gerçekte neden karşı çıkıyordu? Ebû Cehil, Kâbe'nin içindeki putlar (âletler) etrâfında bir menfaat, otorite ilişkisi kurulmuş ve bundan nema-

lanıyordu. Putlar, üzerinden zamân geçip de *de-mode* olunca yâni yürürlükten kaldırılınca Ebû Cehil'in de onlar üzerine kurulu çıkar şebekesi çökeceğinden yapacağı tek şey muhafazakârlaşmak ve yeni söyleme şiddetle karşı çıkmaktı. O da onu yapmış Hz. Peygamber'e "Putları terk edersek Kureyş aç kalır." demiştir. Burada Ebû Cehil, Arap toplumunun geçmişinin, kurulu düzeninin, yerleşik gelenek ve törelerinin simgesiyken; Hz. Peygamber, bu topluma yeni değerler getirmenin, geçmişi ve kurulu düzeni sorgulamanın, yerleşik alışkanlıkları değiştirmek istemenin simgesi hâline gelmiştir.

Kezâ Katolik kilisesi papazlarının "İncil tercüme edilmeli ve herkes okumalı." diyen Luther'e "O zamân biz ne olacağız?" demeleri, Ana Britanica Ansiklopedisi'nin İngiltere'deki matbaasını kapatması ve kağıt alımını durdurarak CD-ROM üretimine geçmeyi kararlaştırmasıyla birlikte matbaa işçilerinin ayaklanması, matbaanın Osmanlı'ya gelmesiyle birlikte el yazma işini meslek edinmiş hattatların Sultanahmet meydanında kazan kaldırması da aynı şekilde "yerleşik olan" ile "yeni olanın" tipik çatışmasını yansıtmaktadır. Üzerinden zamânın geçtiği her şey eskimektedir. Bu nedenle dünyâ dönüp durdukça, eskilerle yenilerin, dünle bugünün, geçmişle şu anın gerilimi/çatışması da sürüp gidecektir...

Gelenekçi-Yenilikçi ayrımı genellikle reddedilir. Gelenek, adı üzerinde "gelen şey" demektir. Gelenek, "yaygın, yerleşmiş, benimsenmiş, durmuş-oturmuş" olduğundan halk kitleleri zâten doğal olarak gelenek üzerinedir. Bu nedenle vulgarizeye, propagandaya, kendini tanıtmaya ihtiyâcı yoktur. Ama yenilik, adı üzerinde yeni olduğundan kendini tanıtmaya, vulgarizeye, propagandaya ihtiyâcı vardır. Durmuş oturmuş olan geleneği ayrıca vulgarize ederek savunmak anlamsızdır. Çünkü savunmanın, propagandasını yapmanın amacı, benimsenmesini ve yerleşmesini sağlamaktır. Oysa gelenek, zâten yerleşmiş ve benimsenmiş olandır. Zâten "benimsenmiş ve yayılmış" olan geleneği, "benimsetmeye ve yaymaya" çalışmak sâdece vakit kaybetmek ve ayak bağı olmaktan başka bir anlam taşımaz. Oysa her yeniliğin yaslandığı bir gelenek zâten vardır. Gelenekte bir eksiklik, tıkanıklık, yetersizlik görüldüğünden yenilik arayışı içine girilmiştir. Dolayısıyla her yenilikçi aslında "tahtında müstetir."(altında gizlenmiş) bir gelenekçiliği barındırır. Fakat her gelenekçinin tah-

tında müstetir bir yenilikçiliği yoktur. Çünkü o zâten "benimsenmiş" olanı "benimsetmeye" çalışmaktadır..

Bu kitap çerçevesinde kalarak söyleyecek olursak bir şahsiyete "yenilikçi" diyebilmemiz için şu şartları bulundurması gerekiyor;

Geçmişe değil bugüne **ve** geleceğe dönük zihin yapısına sâhip olmak. (Zamân)

Allah-Âlem-İnsan tasavvurunda ***Âleme ve insana*** yoğunlaşmak. (*Ontoloji*)

Nakil, Akıl, Sezgi üçlüsünde ***akla*** yoğunlaşmak. (*Epistemoloji*)

İçtihâda –re'y, kıyâs, istihsân, maslahât-ı mürsele, istishab, makâsıd-ı şeri'a- yoğunlaşarak bu prensiplere önem vermek. (Metodoloji)

Yeni bir tez ileri sürmek/sürdürmek veya bir sentez yaratmış olmak. Anti-tezci olmamak.

Yönetimlerle ilişkilerinde muhalif duruşa sâhip olmak.

Kitap boyunca ele alınan 80'i aşkın şahsiyet, hep bu açıdan ele alınmışlardır. Tâbiri câizse şahsiyetler bu kriterlere göre sorgulanmış, bu çerçeveye girenlere yenilikçi denmiş, listeye dâhil edilmiştir. Nitekim kitabın ilerleyen bölümlerinde bunun nasıl yapıldığı daha yakından görülecektir.

Yenilik-Gelenek bağlamında İslâm düşüncesi târihinin gelişimi

Kitabın içeriğini hazırlarken, İslâm târihi içinde kimin gelenekçi kimin de yenilikçi sayılacağı konusunda zorlandığımı söyleyemem. Çünkü bu husûsta kaynaklarda geçen bilgiler, hemen hemen görüş birliği içerisindedirler. Bunu anlamak da o kadar zor almasa gerektir. Asıl zorluk gelenekçilerin ve yenilikçilerin kime tekâbül ettiğinde ortaya çıkıyor. Örneğin tespit ettiğim ve kendimce objektif olduğuna inandığım yenilikçilik kriterlerine göre en genel anlamda târihî adlandırmayla söylersek "*Ehl-i Sünnet*" diye meşhur olan grupların gelenekçi, *Ehl-i Bid'at* diye yaftalanan grupların yenilikçi sayılması gerekiyor. Bu Sünnîlerin târihsel kategorisine göre böyle. Şia'ya gelince onlarda da "*Ahbârîler.*" gelenekçi, "*Usûlîler.*" yenilikçi sayılmalılar diye düşünüyorum.

İslâm düşünce târihinde gelenek-yenilik tartışmalarının bu Ehl-i Sünnet/Ehl-i Bid'at kavramları üzerinden geliştiği görülüyor. Zîra

sünnet geçmişle, bid'at şu anla ilgili bir kavramdır. Kaynaklarda geçen rivâyetlere bakılırsa bu konu epeyce tartışılmıştır. Yâni İslâm düşüncesi gelenek-yenilik tartışmalarında hayli zengin bir literatüre sâhiptir. Ahmed bin Hanbel, Ebû Dâvûd ve Tirmîzî'de geçen bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: "*Sonradan çıkarılan her yenilik bid'attır. Her bid'at sapıklıktır. Her sapıklık da insanı ateşe sürükler.*" Yine Ebû Dâvûd'da geçen bir rivâyette Hz. Peygamber'in "*Allah her ümmete her yüzyılın başında bir müceddid (yenilikçi) gönderecektir.*" buyurduğu rivâyet edilir. Kezâ Hz. Ömer'e isnad edilen "*Bid'at-ı Hasene ve Bid'at-ı Merdûde*" rivâyeti de kaynaklarda yer alıyor.

DİA'ya Ehl-Bid'at maddesi yazan Yusuf Şevki Yavuz, Ehl-Bid'at kavramının Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in kullanımında geçmediğini, bu tür rivâyetlerin sonraki dönemde ortaya çıkan tartışmalar neticesinde hadîs kitaplarına sokulduğunu söylüyor.

Öyle anlaşılıyor ki Kur'an'ın nâzil olduğu dönem olan yedinci yüzyılın üzerinden zamân geçtikçe "gelenekçiler" ve "yenilikçiler" zuhur etmeye başlamış ve her iki taraf da kendini savunmak için bu tür rivâyetler ihdas etmişlerdir. Arap/Kureyş asabiyetini pekiştirmek için "*İmamlar Kureyş'tendir.*" türü hadîslerin ortaya çıkması, Kureyş içindeki muhalefeti meşrûlaştırmak için "*Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Benden sonra vâsim ve halîfem sensin.*" şeklindeki hadîslerin yaygınlaşması, Arap/Kureyş asabiyetine karşı İran/Fars asabiyetinin öne çıkaranların çoğalmasıyla "*Arabın Aceme üstünlüğü yoktur, üstünlük takva iledir.*" veya " *İlim, Süreyya yıldızında bile olsa Farslılar'dan birisi ona ulaşacaktır.*" türü rivâyetlerin çoğalması, bu tür rivâyetlerin arka planında siyâsî/sosyal sâiklerin bulunduğunu açıkça gösteriyor. Yeni durumlar ortaya çıktıkça gelenekçileri veya yenilikçileri destekleyen hadîslerin hızla üretildiğini görüyoruz. "*Ehl-i Bid'at*", "*Fırkâ-i Nâciye*" veya "*Müceddid*" hadîsleri bunun tipik örneğidir. Hz. Peygamber, böylesi rivâyetleri söylemiş olsa bile bununla târihin bir döneminde yaşamış özel bir kişiyi veya grubu işâret etmiş olması mümkün değildir. Çünkü aynı 'kurtulan fırka' rivâyetini hem Sünnî olan Bağdâdî hem de Mu'tezilî Kadı Abdülcabbar kendileri hakkında kullanmaktadırlar. Sâdece sonundaki ifâde değişmektedir. Bağdâdî'nin rivâyetinde "*...ve onlar benim*

sünnetime uyanlardır." denilirken Kadı Abdülcabbar'ın rivâyetinde "*...ve onlar bâtıldan îtizal edenlerdir. (Mu'tezîle)*" denmektedir. En iyimser yorumla bunlar ümmeti teşvik ve özendirme kâbilinden söylenmiştir. Daha sonraları taraflar kendilerine mâl etmeye çalışmışlardır...

İslâm düşünce târihi içinde zihinleri geçmişe dönük çalışanlar daha çok bütün franksiyonlarıyla *Selefî* denen gruplardır. Gelenek, bu durumda geçmişte yaşamış bir otoriteye isnat edilmektedir. İslâm düşüncesinde bu otorite kişi olarak Hz. Peygamber, metin olarak Kur'an ve hadîs, topluluk olarak sahabe/tâbiun, zamân olarak yedinci yüzyıl, mekân olarak da Mekke/Medîne Coğrafyasıdır. Târihin akışını düz bir çizgide sürekli bozulma olarak anlayan gelenekçi, geçmişteki asr-ı saadet özlemiyle yanıp tutuşmakta, sürekli o döneme dönmek istemektedir. Geçmişte her şey iyiydi, güzeldi, zamân geçtikçe her şey kötüye gitmekte ve bozulmaktadır. Dolayısıyla kurtuluş geçmişteki bu otoritelere, metinlere, kişilere, zamânâ, mekâna sarılmakla gerçekleşebilir. Oysa ki zamânın ilerleyişi düz (*lineer*) değil dâireseldir. Dün, bugün ve yarın sürekli deverân eder. Burada bir çevrimsellik (târihsellik değil) durumu söz konusudur. İyi, kötü olabilir; kötü, iyi olabilir. Dünün şartları tekrar oluşabilir; bugünün şartları değişebilir. Bu durumda ayağımızı sağlam basacağımız zamân dilimi, dün değil bugündür. Yarın ise zâten daha gelmemiştir. Yâni denilebilir ki gelenekçi, pergelin sâbit ucunu düne koyarken, yenilikçi bugüne koymaktadır.

İslâm düşünce târihinde gelenekçiliğin kendi özel şartlarına gelince şöyle bir gelişme olmuştur; Mekke'de mülkün (ülke, toprak ve devlet) sâhibi Arap/Kureyş topluluğuydu. Hz. Peygamber bu asabiyeti yıktı. Bu nedenle bölücülük ve Arapları zayıflatmakla suçlandı. Hz. Peygamber'in getirdiği yeni değerlere göre mülkün sâhibi topyekün Müslümanlar, yüce değerleri yaşayan insanlardı. Bu nedenlerledir ki daha önce mülke hiç yaklaştırılmayan, Arap/Kureyş olmayan unsurlar, köleler, kadınlar vs. mülkte söz sâhibi oldular. Bu sosyolojik anlamda bir devrimdir. Ancak bu durum Hz. Peygamber'in ölümünden sonra uzun süre sürdürülemedi. Devrimin mantığı devletin mantığına uyduruldu. Mülk, Arap/Kureyş asabiyetinin elinde tutuldu. Hz. Osman'la birlikte asabiyet Arap/Kureyş/Emevî unsuruna iyi-

ce kaydırıldı ve bu dayatıldı. Hz. Ali genelde Hz. Peygamber'in yeni değerlerine yaslanarak bu dayatmaya karşı çıktıysa da, etrâfında oluşan muhalefet Arap/Kureyş/Hâşimî temelinde kendini ifâde etmek zorunda kaldı. Muaviye'yle birlikte bu mülk iddiâsı devâm etmekle kalmadı, kendi ideolojisini de üretti. Temel iddiâ şuydu: "Arap/Kureyş/Emevî unsuru mülkün asıl sâhibidir. Bu İslâm'dan önce böyle olduğu gibi islâmî dönemde de böyledir. Ve bu mülk, bir ilâhî hak olup Allah bunu böyle takdîr etmiştir." Burada Kureyş'in eski "Atalar Kültü", İslâmî dönemde "Peygamber'in Kureyşî olması"na dönüşmüştür. Önceleri geçmişteki otorite "atalar" (gelenek) iken, İslâmî dönemde "sünnet"(gelenek) olmuştur. Mülk, sünnet adına elde tutulmakta, korunmakta ve kollanmaktadır. Nitekim Muaviye, Emevî darbesiyle yönetimi ele geçirdikten hemen sonra Medîne'ye gelerek yaptığı konuşmada bunu açıkça ifâde etmektedir. H. 41 yılını "Cemaat yılı" ilan ederek "Ehl-i Sünne ve'l-Cemaa" kavramının temelini atmıştır. Bütün Emevî dönemi boyunca bu Arap/Kureyş/Emevî asabiyetine dayalı mülk iddiâsı devâm etmiştir. Kader doktrini resmî ideoloji hâline getirilmiş, siyâsî/sosyal durumun Allah'ın bir takdîri olduğu dayatılmıştır. Emevîler döneminin gelenekçiliği böylece bir "devlet söylemi" hâline gelmiştir. Devletin sâhibi olan Arap/Kureyş/Emevî asabiyeti meşrûluğunu, mülkün zâten eski sâhibi olmalarından, yine mülkün yeni sâhibi Peygamberin Arap/Kureyş oluşundan ve Allah'ın ezelî takdîrinden almaktadır. Buna karşı çıkanlar Mevâli, bid'atçı ve kaderi inkâr edenlerdir. Nitekim Emevî dönemi muhalefetine baktığımız da bu özelliklere sâhip grupların giderek yükseldiğini görüyoruz.

132/750'deki Abbâsî devriminden sonra, Emevî döneminin muhalefet hareketleri yükselmeye başlamış, asabiyet giderek Arap/Abbâsî/Fars unsuruna kaymıştır. Abbâsîlerin özellikle üçüncü döneminden itibâren Buveyhî egemenliğiyle birlikte iyice Fars/Şia unsuruna dayanmıştır. Dördüncü ve beşince dönemlerinde ise asabiyetin Türk/Selçuklu/Sünnî/Eş'arî unsuruna kaydırıldığı görülmektedir. Moğol istilâsından sonra da Selçuklu mîrâsını devâm ve tekrar eden Türk/Osmanlı/Sünnî/Eş'arî asabiyeti yükselmiştir.

Böylece İslâm düşünce târihinin oluşumunda üç önemli târihsel dalga etkili olmuştur; Arap, Fars ve Türk yükselişleri. Arap yükselişi

Emevîler ve Abbâsîler, Fars yükselişi Sâmânîler ve Buveyhîler, Türk yükselişi de Selçuklular, Eyyûbîler, Mumluklular ve Osmanlılar şeklinde tezâhür etmiştir. (bkz; kitabın sonundaki tablo;3)

Her yükseliş kendi ideolojisi ve ulemâsıyla birlikte gelmiştir. Emevîler'in Evzâî'ye, Abbâsîler'in çeşitli aralıklarla Mansur/Hârûn Reşid zamânında Ebû Yusuf (Hanefî), Me'mun döneminde Ebû'l-Huzeyl Allâf, Cahiz (Mu'tezîle), Mütevekkil'den sonra Ahmed bin Hanbel'e (Selefî), Buveyhîlerin Kadı Abdülcebbâr'a (Mu'tezîle), Sâmânîlerin İbn-i Sînâ, İbn-i Miskeveyh ve Mâturîdî'ye, Hamdanîler'in Fârâbî'ye, Selçuklular'ın Mâverdî, Cuveynî ve Gazâlî'ye, Endülüs Emevîler'i'nin Mâlik'e, Murâbıtlar'ın Selefîlere, Muvahhidîlerin İbn-i Hazm, Gazâlî ve bir ara İbn-i Rüşd'e, Memluklular'ın İbn-i Teymiye'ye ve İbn-i Kesîr'e, Osmanlılar'ın Taftazânî ve Cürcânî'ye (Eş'arî) verdiği destek ve himâye mâlumdur. Âlim, düşünür ve filozofların tavır alışlarında bu siyâsî/sosyal arka planı dâimâ göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

İslâm düşünce târihi, genel olarak gelenek-yenilik bağlamında ele alındığında ortaya çıkan manzarayı şöyle okuyabiliriz; Önceki ayrımlar görmezden gelinerek bütün gruplar gelenekçi ve yenilikçi olmak üzere ikiye ayrılabilir. Gelenekçiler; Selefîler, Eş'arîler ve Sûfîlerdir. Çünkü bunların zihni, bugüne değil geçmişe dönüktür. Bu dünyâcı ve akılcı değillerdir. Yenilikçiler Rey, Mu'tezîle, Felsefe ve Bilim Ekolü'dür. Çünkü bunların zihni, geçmişe değil bugüne ve geleceğe dönüktür. Bu dünyâcı ve akılcı yönleri daha baskındır. Gelenekçileri kendi arasında aşırı (katı) gelenekçiler ve ılımlı gelenekçiler, yenilikçileri de ılımlı yenilikçiler ve aşırı yenilikçiler olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Katı gelenekçiler, kelâmı bile kullanmayı reddeden Ahmed bin Hanbel, Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn-i Teymiye vb.'dir. Ilımlı gelenekçiler de kelâmı ve aklı kullanarak geçmişi savunmaya çalışan Şâfî, Eş'arî, Bakıllânî, Gazâlî vb.'dir. Ilımlı yenilikçiler zihni bugüne dönük, bu dünyâcı ve aklı sâhici bir yöntem olarak kullanan ve fakat İslâm'ın temel dogmalarına da bağlı olan Ebû Hanîfe, Vâsıl bin Âta, Ebû'l-Huzeyl Allâf, Nazzâm, Kındî, Mâturîdî, Fârâbî, İbn-i Sînâ, Birûnî, Harizmî, İbn-i Rüşd, Şâtıbî, İbn-i Haldûn vb.'dir. Aşırı yenilikçiler ise, yenilikçilerin argümanlarına sâhip olmakla birlikte İslâmi temel dogmaları aşındıran Ebû Bekr er-Râzî,

İbn-i Ravendî (veya hocası) ile Mukanna ve Babek el-Hürremî gibi tüm ğulat gruplardır.

Bu manzarayı geleneksel ifâdelerle söyleyecek olursak Ehl-i Sünnet-i Hassa *katı gelenekçiler*, Ehl-i Sünnet-i Amme *ılımlı gelenekçiler*, Ehl-i Bid'at-ı Hasene *ılımlı yenilikçiler*, Ehl-i Bid'at-ı Merdûde *aşırı yenilikçiler* olarak görülebilir. Görüldüğü gibi bu durumda İslâm düşüncesinin ana gövdesini ılımlı gelenekçilerle (Şâfî, Eş'arî, Gazâlî, Fahruddin er-Râzî, Taftazânî, Cürcânî) ılımlı yenilikçiler (Ebû Hanîfe, Mâturîdî, Mu'tezîle, Felsefe, Bilim Ekolleri) oluşturmaktadır. Burada *Ehl-i Bid'at* kavramını, yanlış anlaşılabileceğimi bile bile olumsuz mânâda değil sosyolojik anlamda nötr bir mânâda kullanıyorum. Çünkü derdim kelimelere târihin yüklediği olumlu/olumsuz mânâları dikkate almadan belirlediğim sosyolojik kavramsal çerçeveye hangi târihsel tezâhürün denk düştüğünü göstermektir.

Tasavvûf ve Şia'yı bu genel ayrım içinde her dört gruba da dağıtmak mümkündür. Tasavvûfçular öbür dünyâcı oldukları için tıpkı selefîler gibi kategorik olarak yenilikçiler içinde yer alamamaktadırlar. Kelabâzî, Kuşeyrî, Hucvirî ve İmam Rabbânî gibi tasavvûfu daha bu dünyâcı ve akılcı bir çizgiye çekmeye çalışan sîmâların olması durumu değiştirmemektedir. Şia içinde ise Ahbârîler gelenekçi Usûlîler yenilikçi sayılmalıdır. Nitekim Şia içinde Usûlîliğin kurucusu Şeyh Müfîd çalışmamıza Şia yenilikçisi olarak alınmıştır. Kezâ benzer şekilde Selefîlik içinde akılcı metodu kullanan İbn-i Akil ve Necmeddin et-Tûfî'de selefî yenilikçileri olarak kitabımıza alınmış bulunuyor. Ayrıca geleneksel ayrımda Şia içinde yer alan Nasıreddin Tûsî bu dünyâcı ve bilimci izler taşıyan sentezci zihin yapısıyla eserimizde yerini almıştır. Yine topyekün bir sentez yaratmaya girişen ve İslâm düşüncesinin bin yıllık hülâsâsını ifâdelendirmeye çalışan Molla Sadra'nın felsefesinde bu dünyâcı ve akılcı izler görmek mümkündür. Bu cesur senteziyle Molla Sadra da İslâm'ın yenilikçisi olmayı hak etmiştir.

İslâm düşüncesinin Gazâlî-Afgânî arası dönemi bence İslâm ortaçağıdır: Bu dönemde Gazâlî öncesine nazaran ele aldığımız sîmâlar ne yazık ki tek tüktür. Gazâlî-Afgânî arasında yenilikçi diyebileceğimiz sîmâlar Nasıreddin et-Tûsî, Necmeddin et-Tûfî, İbn-i Haldûn,

Şâtıbî, Molla Sadra ve Şah Veliyyullah Dehlevî gibi sınırlı sayıda şahsiyetlerdir. Afgânî ile başlayan İslâm yenilikçiliğinin yeni/yakın dönemi ise üç ana gruba ayrılarak incelenmiştir. Osmanlı'nın çöküş dönemi yenilikçileri Afgânî, Abduh, İkbâl, M. Âkif, İzmirli İsmâil Hakkı, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, M. Cârullah vb. sîmâlardır. Çöküş sonrası orta dönem yenilikçileri Hasan el-Benna, Mevdûdî, Seyyid Kutup, Humeynî, Ali Şeriatî vb.'leridir. Çünkü bunlarda bu dünyâcı ve akılcı izler vardır. Ve her biri kendi döneminin şartlarının yenilikçileri olmuşlardır. Bir sîmânın listemize alınması için ciddi anlamda "yenilikçi izler" taşıması yeterli bulunmuştur. Velev ki gelenekçi olarak bilinse de. Son dönemde ise soğuk savaş sonrası dönemin argümanlarını kullanan yenilikçilere yer verilmiştir. Fazlurrahman, Muhammed Ammâra, Câbirî, Suruş, Hatemî, Fadlullah, Turâbî, el-Efendi, Begoviç, Garaudy bunlardan bazılarıdır. (bkz; kitabın sonundaki tablo; 1)

Böyle ayrımlar yaparken bazı subjektif yorumlar yapmak kaçınılmaz olmaktadır. Her ne kadar bu ayrımlar târihsel tezâhürlere tam oturmasa da genel olarak durumun böyle olduğunu söylemek fazla yanıltıcı olmayacaktır. Çünkü gelenekçilerin içinde yenilikçi, yenilikçilerin içinde gelenekçi olanlar da vardır, ancak bunların olması genel tezâhürü bozacak kadar derin değildir. Bu nedenle buradaki kimi kategoriler daha önce duyulan/bilenen ayrımlara ters gelebilir. Dolayısıyla hemen itirâz etmek yerine "ne demek istediğim" sorgulanmalıdır. Açıkça fark edileceği gibi daha önceki ayrımların hiçbirisi "esâs" ayrım olarak kabûl edilmemektedir. Yenilikçiliğin kriterleri belirlendikten sonra Sünnî, Şiî, selefî, mu'tezîlî, felsefî, sûfî vs. olduğuna bakılmaksızın listeye alınmalarında bir beis görülmemiştir. Bu tür geleneksel ayrımlar (Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bid'at vs.) bu kitabın mantığı çerçevesinde sâdece birer târihsel tezâhürdürler. Burada kimi selefî/sûfî devrimci akımların neden yenilikçi sayılmadığı sorulabilir. Örneğin İbn-i Teymiye ve İmam Rabbânî, genellikle bazı kitaplarda İslâm'ın müceddidi vs. olarak anlatılır. Ancak bunların belirlediğim kriterlere göre yenilikçi sayılmaları mümkün değildir. Zamân karşındaki duruşları geçmişe dönüktür. Epistemolojik olarak naklî ve sezgiyi yüceltmektedirler. Ontolojik olarak Âlem üzerinde değil tanrı (Allah) üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Metodolojilerini

daha çok aklî değil naklî deliller üzerine kurmaktadırlar. Bizim için olmazsa olmaz yenilikçilik şartlarına (epistemoljik, ontolojik, metodolojik ve zamân ile ilgili şartlar) uymamaktadırlar. Bu sîmâlarda kimi dünyâcı ve akılcı izlerin görülmesi, sâhici ve ciddi bulunmadığı için yenilikçi sayılmalarına yetmemiştir. Ayrıca kendilerinden sonraki gelişmeler yenilikçilik aleyhine olmuş, târihi seyir içinde fikirleri yenilikçiliği değil gelenekçiliği beslemiştir...

İslâm dünyâsı neden geri kaldı?

Afgânî'den beri İslâm'ın yakın zamân yenilikçilerinin sorduğu soru gelmek istediğim noktayı açıklamama yardımcı olacaktır: "İslâm dünyâsı neden bu halde ve neden biz Müslümanlar dünyâda olması gereken yerde değiliz?"

Öncelikle böyle bir sorunun olup olmadığını tartışalım. Gerçekten İslâm dünyâsının geri kalmışlık diye bir sorunu var mıdır? Yoksa bir öncelik-sonralık sorunu mu vardır? Bizim önem verdiğimiz şeylere Batılılar önem vermiyor, onların önem verdiklerine de biz önem vermiyor muyuz acaba? Eğer bu sorulara "İslâm dünyâsının geri kalmışlık diye bir sorunu yoktur. Böyle bir sorun olsa bile sorumlusu Müslümanlar değildir. Ülkelerimizi işgâl edip, kaynaklarımızı sömürenlerdir. Bu işgâlin kırılması sorunu vardır." şeklinde bir cevap verilecekse, nasıl olup da böylesi güçlü ve asîl bir medeniyetin topraklarını işgâl ettirip, kaynaklarını göz göre göre sömürtebildiği sorulmalıdır.

Apaçık olan gerçek şudur; bugün dünyâ Müslümanları, olması gereken yerde değildir. Siyâsette, iktisatta, ticârette, askerî alanda, kültürde, sanatta, sporda vs. hiçbir dünyevî alanda önde değiliz. Oysa "yeryüzünde Allah'ın halîfesi" olmakla görevlendirilmiş genelde insanlar özelde ise Müslümanlardır. Kur'an, Müslümanlara "insanlığın öncüsü, önderi, imâmı olmak" gibi bir görev yüklemektedir. Allah âdeta dünyâyı yeryüzünün Müslümanlarına emânet etmekte, diğer insanlara orta, şâhid, vasat bir örnek ümmet kurma görevi yüklemektedir. Bu örnek ümmet iyinin, güzelin ve doğrunun, her tür insânî inkişafın nasıllığını ve niceliğini gösterecek, Allah'ın murâdı, bu ümmet aracılığı ile tecelli edecektir.

Adına dünyâ denen bu gezegende Müslümanları kimse örnek almamakta, insanlar bir şey yaparken Müslümanlara sormak

ihtiyâcı hissetmemektedir. Tam tersi Müslümanlar "Batılılar" denen dünyânın batı bölümünde yaşayan insan topluluklarını örnek almakta, dünyâya onlar öncülük etmektedir. Yoksa Allah'ın murâdı, dünyânın o bölgesinde mi tecelli etmektedir? Bugün dünyâda yaşayan altı milyar insanın gözünün, kulağının Allah'ın evi "Kâbe" etrâfında toplanan insan topluluklarına dikilmesi gerekiyorken kimse bu tarafa bakmamaktadır. Arzın merkezi Kâbe etrâfında olması gerekiyorken âdeta arzın batısına doğru kaymış durumdadır. İnsanlığı çeken kozmik/sosyolojik miknâtıs neden dünyânın tam ortasında dört bin yıldır dikili duran Kâbe etrâfındaki Coğrafyada değildir?

İslâm dünyâsının Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselcisi de, Fazlurrahman gibi yenilikçisi de neden hep Amerika'ya gidiyor da (daha doğrusu kaçıyor), Batı'nın beyinleri İstanbul'a, Bağdat'a, Kâhire'ye, Tahran'a gelmiyorlar/kaçmıyorlar. Neden herkesin ağzında "İleri Batı ülkelerinde olduğu gibi", "Avrupalı gibi" sözü dolaşıyor da "İleri Müslüman ülkelerde olduğu gibi", "Müslümanlar gibi", "Türkiye'nin, İran'ın, Mısır'ın geliştiği gibi" sözü dolaşmıyor?

Bütün bu sorular böyle bir sorunun varlığını kabûl edenler için geçerlidir. "Bizim böyle bir sorunumuz olmadığı gibi böyle bir görevimiz de yoktur, ilâhî murâdın üzerimizde tecelli etmesi de neymiş?" diyenler bu kitabı okumamalıdırlar. Zîra, bu kitap bu sorunları dert edinenlere hitap ediyor.

Demek ki "bu dünyâda" başarılı olmak için her şeyden önce "bu dünyâlı" olmamız gerekmektedir. Zîra, siz sahaya çıkmadan futbolda, mindere çıkmadan güreşte, ringe çıkmadan boksta, suya girmeden yüzmede başarılı olamazsınız. Bunu yapmıyorsanız daha baştan hükmen mağlupsunuz demektir. Bu dünyâya ayağınızı sağlam bastıktan sonra yapacağınız şey, sizi başarılı kılacak dünyevî donanıma sâhip olmaktır. Siyâsette, ekonomide, kültürde, sanatta, sporda vs. başarılı olmak için lâzım olan dünyevî araç ise bizi diğer canlılardan ayıran en çarpıcı insânî donanım olan "akıl"dır. Hz. Ali'nin dediği gibi akıl, insanın en büyük sermâyesidir. Şu halde bize lâzım olan olmazsa olmaz iki şey belirlenmiş oluyor; "Bu dünyâlı" olmak ve "akıl" gücünü iyi kullanmak. Gerisi çorap söküğü gibi gelecektir. Burada "bu dünyâlılık" ve "akılcılık" kavramlarını "ayağını bu

dünyâya sağlam ve sâhici anlamda basmak ve insânî var oluşunun temeli olan aklını yine sâhici anlamda kullanmak" anlamında kullandığımı hemen hatırlatmalıyım. Zîra Allah'a ve âhirete giden yolun bu dünyâdan geçtiğine inanıyorum. Bu anlayış, hem dünyâmızı hem âhiretimizi îmar etmenin yegâne yoludur.

O halde geri kalmanın asıl sebebi "bu dünyâdan" çekilmek ve "aklı" kullanmamak oluyor. Bu dünyâda olmak ve aklı kullanmak, bir taraftan bilimi ve pozitif düşünceyi esâs almak diğer taraftan ahlâk, adâlet vb. soyut değerlere sarılmayı gerekli kılıyor. İşte İslâm dünyâsında olmayan şey bundan başkası değildir. Batılılar bilimci ve pozitif düşünüyor; fakat özellikle ahlâk ve adâlet gibi insânî erdemleri görmezden geliyor, ihmâl ediyor. İslâm dünyâsı da ahlâk ve adâlet gibi erdemleri teorik olarak çok işliyor; ancak bunları hayata geçirmiyor ve pozitif düşünme görmezden geliniyor, ihmâl ediliyor. Özellikle Moğol istilâsından sonra Müslümanları yönlendirenler ya bu dünyâdan çekilmişler ya da bu dünyâda olmalarına rağmen akıllarını sâhici anlamda kullanmamışlardır. Özellikle Moğol istilâsından sonra sürekli olarak gelenekçiliğin yükselmesinin ve yenilikçiliğin gerilemesinin ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve siyâsî/sosyal sebepleri bulunmaktadır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

Ontoloji; İslâm düşünce târihi boyunca ontolojik olarak nelerin tartışıldığını araştıracak olursak karşımıza çıkacak manzara şudur; Tanrı-Âlem tartışmasında sürekli olarak tanrı (Allah) üzerinde yoğunlaşılmıştır. Geçen bin yıl boyunca İslâm medeniyetinin yetiştirdiği, Âlim, düşünür, ilim adamı, yazar, filozof vs. tüm sîmâların topluca neler tartıştıklarına, neler yazdıklarına bakılınca bu durum apaçık ortaya çıkmaktadır; On bine yakın târihi şahsiyet arasında çoğunluk muhaddis, müçtehid, mutasavvıf vb. naklî ilimlerle uğraşanlardır. Filozof, bilim adamı, mûcid gibi aklî ilimlerle uğraşanların oranı yüzde on bile değildir. Çoğunlukla kitaplar tanrı (Allah) ve din üzerinedir. Âlem (tabiat) üzerine yoğunlaşanlar diğerlerinin yarısı bile değildir. Sonuç itibâriyle Allah (tanrı) ve din üzerine yazılanlar zengin bir teolojik ilâhiyat kültürü kazandırıyorsa da bizi bu dünyâda ilerletecek bir çaba değildir. Halbûki Âlem (tabiat, bu dünyâ)) üzerinde başarılı olmak için doğrudan Âlem üzerine yoğunlaşmak gerekir. Bu da doğal olarak aklî ilimler denen, tabiatın işle-

yişi üzerine kurulu bilimlerin gelişmesi demektir. İslâm dünyâsında bunun yetersiz kaldığı, kıvılcım olmasına rağmen gelişip serpilemediği, ilgi görmediği ise gün gibi ortadadır. Kitabın sonundaki Müslüman bilim adamları listesinde de görüleceği gibi bunların hemen tamamı da Moğol istilâsı öncesinde yaşamış Matematikçi, astronom, Coğrafyacı, tıpçı vs. az sayıda şahsiyettir. Bu 75 kişilik liste biraz daha zorlansa en fazla 150'ye çıkarılabilir. Halbûki sâdece bir Hanbelî Tabakât kitabında geçen kişi sayısı 720'dir. Öyle anlaşılıyor ki genellikle doğulu zihin âlemi ihmâl etmiş, tanrıya (Allah'a) yoğunlaşmıştır. Modern Batılı zihin ise tümüyle Âleme yoğunlaşmış, tanrıyı (Allah'ı) âdeta yok saymıştır. İslâm'ın kendi özgün içeriğinde ontolojik denge kurulmuşken târihi tezâhür doğulu zihne meyletmiş, Âlem ihmâl edilmiştir. Bu nedenle yeni bin yılda İslâm düşüncesinde ibrenin tanrı (Allah)'dan Âleme doğru kaydırılması gerekmektedir. Böylece kaybedilmiş denge kurulmuş olacaktır. Allah'ın varlığına, birliğine, elçiler gönderdiğine ve bizi hesaba çekeceğine "îmân" etmek ve bu inançla yaşamak yeterlidir. "Yüce bir tanrıya inanmakla insanın özgür irâdeye sâhip olması ontolojik olarak birbiriyle çelişir, ya insanın tam özgürlüğüne ya da tanrının mutlak hâkimiyetine inanılmalıdır." iddiâsı yerine "İnsan, kendini inşâ etmek, özünde var olan tanrısal cevheri göstermek ve kendisinden hesap sorulması için özgür irâdeye sâhip olmak zorundadır. Allah'ın murâdı böylece insanda tecelli edecektir." düşüncesinin daha Kur'anî olduğuna inanıyorum. Bu nedenle bize, Allah'tan Âleme doğru inen değil, Âlemden Allah'a doğru çıkan bir zihin perspektifi lâzımdır. Öte yandan İslâm düşünce târihinde geçmiş yıllar boyunca egemen olan kültür ve din yorumunun bu dünyâyı kerih gören anlayışlar olduğu görülüyor. Tasavvûf bu noktada başı çekmektedir. Esâsında İslâm dünyâsı Moğol istilâsından sonra bu dünyâdan çekilmiş, tasavvûfun öbür dünyâcı, acıları dindiren efsununda teselli bulmuştur. Halbûki "fâni dünyâ", "geçici dünyâ hayatı" vurgusu bu dünyâdan çekilmeyi gerektirmiyordu. Bu kavramları Kur'an bu amaçla da kullanmamıştı. Siz sürekli bu dünyâdan el etek çeken, gece gündüz Allah'a ittisal eyleyip onda fenâ bulmaya kendisini adamış bir zihinden dünyevî başarı ve üretim bekleyemezsiniz. Çünkü böyle bir teklif sâliki rabbisiyle buluşturmaya engel olacağı,

onu oyalayacağı için hemen reddedilecektir.

Epistemoloji; Âleme (bu dünyâya) ayağını basmak da yeterli değildir. Bizim en büyük sermâyemiz olan aklı kullanmadıktan sonra bu dünyâda olmanız da bir işe yaramayacaktır. Sahaya çıkıp hiçbir taktik geliştiremeyen, yeteneksiz, beceriksiz futbolcuların ruh gibi sahada dolaşıp durmaları maçı kazanmalarına asla yetmeyecek, sâdece rezil olacaklardır. İslâm düşünce târihinin gelişimine baktığımızda aklı kerih gören, ona şüpheyle bakan, hevâ ve heves olarak yorumlayan bir anlayışın egemen olduğunu görüyoruz. Bu husûsta başı çekenler de Selefî ve Eş'arî anlayıştır. Selefî zihin, aklı daha baştan mahkûm etmekte, hevâ ve heves diye yaftalayıp atmaktadır. Halbûki akıl ile hevâ aynı şeyler değildir. Kur'an aklı övmüş, hevâyı yermiştir. Esâsında bizi diğer canlılardan ayıran yegâne şey hevâ değil akıldır. Zîra hevâ (kişisel arzu ve istek) hayvanlarda da vardır. Bu noktada Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Miskeveyh ve İbn-i Rüşd gibi meşşâîlerin insan görüşünü iyi anlamak lâzımdır. Buna göre canlılar; bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak üç kısımdır. Beslenme, büyüme ve üreme güçleri hepsinde ortaktır. Hayvanlarda buna arzu ve öfke güçleri eklenir, insanlarda da akıl eklenir. Böylece insan beş temel güce sâhip bir varlık olarak, en sonuncu akılla diğerlerinden ayrılır. İşte bizden istenen şey insânî özelliğimiz olan aklı kullanmak, onunla diğerlerini yönlendirmektir. Bunun için akıl en büyük sermâyedir. Hevâ ve heves ise bize yarayan şeyi arzulamak, yaramayan şeye öfkelenmektir. Din, kişisel arzu ve öfkelerle (hevâ ve hevesle) değil akılla yorumlanmalıdır. İşte Selefî zihin bunu dâimâ karıştırmıştır. Böylece akıl kerih görülmüş, nakil yüceltilerek din kısırlaştırılmıştır. Eş'arî zihin de akılcılığı, yine aklî bir metodla yıkmaya çalışmıştır. Burada da amaç dini sâhici bir akılcılıkla anlamak değil, akılcılığı kendi silâhıyla yıkmak, sonra da kaldırıp atmaktır. Müslüman aklın, Gazâlî gibi insanları akıldan soğutan sezgici (keşif ve ilhamcı) şüpheciliğe değil, örneğin İbnü'l-Heysem gibi bilimci/pozitif şüpheciliğe ihtiyâcı vardır. Geçen bin yılda hâkim olan kültür; nakli yücelten, sezgiyi hakikatı bulmanın temel kaynağı olarak gören anlayışlar olmuştur. Bilgi kaynakları olarak bu ikisi rağbet görürken aklî fonksiyonları işletmeyi esâs alanlara şüpheyle bakılmış, aklın önüne dâimâ sınırlar konmuştur. Müslüman akıl, kendini

inşâ edebilmek için özgür bir ortamı bir türlü bulamamıştır. Aklı, naklin karşısında bir tehdit olarak gören anlayış hâlâ egemen olan zihin yapısıdır. Aslında bu kutsal bir tanrısal metne inanan ve ondan asla şüphe etmeyen her insanın yaşayabileceği bir psikolojidir. Zîra kutsal metni aşmak mümkün değildir. Bu durumda "aklı özgürleştirmek için önünde kutsal bir metin olmaması gerekir." düşüncesi yerine "Kutsal metin zâten aklın yolunu kesmek için değil tam tersi, açmak için vardır." düşüncesine sâhip olunması gerekir.

Metodoloji; Geçen bin yılda içtihâd metodolojisi olarak "Kur'an ve Sünnet, sahabe kavli" gibi naklî delilleri esâs alanlar çoğunlukta ve ağırlıkta olmuşlardır. Re'y, kıyâs, istihsân, maslahâ t-ı mürsele vb. akıl yürütmeyi gerektiren deliller daha ilk baştan itibâren şüpheyle karşılanarak dışlanmıştır. Daha özelleştirirsek bu anlamda aklî delilleri esâs alan örneğin Mu'tezîle dışlanmış, Re'y Ekolü (Hanefîlik) çarpıtılmış, Mâturîdîlik görmezden gelinmiş, Felsefe tekfir edilmiş, Bilimciler hâmisiz kalmıştır. Buna karşın naklî delilleri önceleyen Selefîlik sâhiplenilmiş, Eş'arîlik yüceltilmiş, nakil ve aklın dışında sezgiyi (keşif, ilham, istiğrak) esâs alan Tasavvûfa da sığınılmıştır.

Siyâset; İslâm dünyâsında ortaya çıkan siyâsal iktidârları, kitabın sonundaki tabloda da görüleceği gibi daha çok gelenekçi yaklaşımlar beslemiştir. Çünkü devlet tabiatı gereği muhafazakâr olmak zorundadır. Her tür yenilik, devlet mantığı açısından bakıldığında şüpheyle karşılanmak durumundadır. Örneğin Ebû Hanîfe'nin muhalif haliyle bir devlet kadısı hâline gelmesi mümken değildi. Ebû Hanîfe'nin düşüncesi kendi sağlığında bir devlet ideolojisi hâline getirilemezken ölümünden hemen sonra talebesi Ebû Yusuf ilk defa ihdas edilen Kadı'l-Kudat makâmına getirilerek statükoya uydurulmuştur. Böylece Ebû Hanîfe'nin yenilikçi söylemi buharlaşmıştır. Kezâ aynı şey Mu'tezîle için de geçerli olmuştur. Mu'tezîle ne zamân ki Abbâsîlerin bir döneminde ve Buveyhî egemenliği esnâsında devlet söylemi hâline gelmiş, o zamân yenilikçi özelliklerini kaybederek statükocu bir hâle dönüşmüştür. Kezâ, Fârâbî'nin Hamdanîler'den, İbn-i Sînâ'nın Sâmânîler'den, İbn-i Rüşd ve İbn-i Haldûn'un Kuzey Afrika'da ortaya çıkan kimi iktidârlardan yer yer destek ve himâye görmeleri aslında onların da pek hayrına olmamıştır. Çünkü yenilikçiliğin kaynağı olan aklî tefekkürün siyâsî sınırlamalara taham-

mülü yoktur. Sultanların daha çok gelenekçi söyleme sempati duymaları tabiatları gereğidir. Çünkü devlet, bizâtihi var olan yerleşik kurallar üzerine kurulur ve kendini değiştirmek yerine korumaya yönelir. İslâm dünyâsında ortaya çıkan gelenekçi eğilimler, târih boyunca ortaya çıkan siyâsî iktidârların en çok rağbet ettikleri eğilimlerdir. İslâm dünyâsının gelenekçilerinin kimler olduğuna bakıldığında Emevîler'in, Abbâsîler'in, Selçuklular'ın, Memluklular'ın, Osmanlılar'ın etrâfında toplaşan kimi Âlimlerden ibâret olduğu görülecektir. Örneğin Evzâî Emevîler'in, Ebû Yusuf Abbâsîler'in, Eş'arî, Gazâlî, Mâverdî Selçuklular'ın, İbn-i Teymiye, İbn-i Kesîr Memluklular'ın, Taftazânî, Cürcânî, Hâlid-i Bağdâdî Osmanlılar'ın resmî ulemâsıdır. Bunların dayandıkları dinî yorum ise Selefîlik, Eş'arîlik ve Tasavvûf'tur. Kitabın sonundaki siyâsî iktidârlar tablosunda da görüleceği gibi İslâm dünyâsının geçtiğimiz bin yıl boyunca egemen olan siyâsî iktidârları bunlardan ibârettir. Özellikle Moğol istilâsından hemen önce yükselişe geçen Türk/Selçuklu dalgası ve Moğol istilâsından hemen sonra aynı geleneği devâm ettiren Türk/Osmanlı yükselişi geçtiğimiz bin yılın hâkim kültürünü oluşturmuştur. Bu kültürün beslendiği damar, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün temellerini attığı Eş'arî/Gazâlî/Taftazânî/Cürcânî/Hâlid-i Bağdâdî sentezinden oluşan gelenektir. Yâni muhafazakâr Eş'arîlik ve Türk geleneklerini okşayan tasavvûftur. Öte yandan Moğol istilâsından sonra ortaya çıkan ve Abbâsî hilâfetini Yavuz'a kadar Mısır'da sürdüren Memluklu yükselişinin yaslandığı damar da İbn-i Teymiye selefîliğidir. Böylece "Sünnîlik" adıyla ortaya çıkan gelenekçi akım İran'ın dışındaki İslâm dünyâsına geçtiğimiz bin yıl boyunca hâkim olmuştur. İran'daki Şiî dünyâda ise akılcı ve felsefî geleneğin hüküm sürdüğü ve fakat Şiîliğin bizzat kendisinin derin bir gelenekçi yoruma (12 imâm anlayışı) dayanması sebebiyle bir türlü kendi aslî yatağına giremediği görülüyor. Şeyh Müfîd gibi Mu'tezîle'den etkilenen akılcı Usûlîlerin bile bu gelenekçi izleri taşıyor olmaları bunu göstermektedir.

Böylece paragrafın başında sorduğumuz "İslâm dünyâsı neden geri kaldı?" sorusunun da cevabına gelmiş bulunuyoruz; İslâm dünyâsını, bu dünyâdan (Âlemden, tabiattan) ve akıldan kim soğuttuysa, uzak durdurduysa onlar geri bırakmıştır. Bu durumda san-

ki "faturayı", târih boyunca İslâm dünyâsını yönlendirme hakkını tâbiri câizse tepe tepe kullanmış olan Sûfî, Selefî, Eş'arî zihniyete çıkarmış oluyoruz. Bunda pek de haksız olduğumu düşünmüyorum. Çünkü İslâm dünyâsını Sûfîlik bu dünyâdan, Selefîlik ve Eş'arîlik de akıldan soğutmuşlardır. Geriye Re'y, Mu'tezîle, Felsefe ve Bilim ekolleri ve bunlardan kısmen ya da tamamen etkilenenler kalıyor ki çalışmamızın konusunu da bunlar oluşturmaktadır. Geçen bin yıl "İslâm'ın gelenekçilerinin" bin yılıydı. İslâm medeniyetine hâkim olan ana yorum onlarınkiydi. Diğerleri zayıf ve cılız bir damar olarak kaldı. İşte bu kitapta benim asıl amacım, bu zayıf ve cılız kalmış damara dikkat çekmekten ibârettir. Çünkü önümüzdeki yeni bin yılın "İslâm'ın yenilikçilerinin" bin yılı olacağına inanıyorum. İslâm kültür ve medeniyeti geçen bin yıl da dünyâya söyleyeceğini söyledi. Onları aynen tekrar etmek, geçen bin yılı devâm ettirmekten başka bir anlama gelmeyecektir. Çünkü Hatemî'nin dediği gibi onlar eğer kendi çağlarına yeterli olsaydılar târih sahnesinden çekilmezlerdi. Çekildiklerine göre çağlarına söyleyecekleri bu kadardan ibâret demektir...

Kitabın metodu üzerine

Kitapta "İslâm'ın yenilikçisi" sayılarak ele alınan sîmâ toplam 80 kişidir. Bunlar sırasıyla vefât yıllarına göre şunlardır; **Hz. Ömer, Abdullahbin Mes'ud, Ebû Zerr-i Ğıfârî, Ammar bin Yâsir, Hz. Ali, Hz. Âişe, Alkame bin Kays, Mesruk bin El-Acda, Amr el-Maksûs, Abdullah bin Abbas, Kadı Şureyh, Muhammed bin Hanefîyye, Mâbed el-Cühenî, İbrâhim en-Nehâî, Said bin Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Hasan-ı Basrî, Gaylen ed-Dımeşkî, Ca'd bin Dirhem, Cehm bin Saffan, Vâsıl bin Âta, Amr bin Ubeyd, Ebû Hanîfe, Câbir bin Hayyân, Bişr bin Mu'temir, Ebû Huzeyl Allâf, Nazzâm, Harizmî, Cahiz, Kındî, Cubbâî, Mâturîdî, Fârâbî, Mesûdî, Ebû'l-Vefâ Bozcânî, İbn-i Miskeveyh, Şeyh Müfîd, Kadı Abdülcebbâr, İbn-i Sînâ, Birûnî, İbn-i Akil, İbn-i Bacce, Zemahşerî, İbn-i Tufeyl, İbn-i Rüşd, Nasıreddin Tûsî, Necmuddin et-Tûfî, İbn-i Batuta, Şâtıbî, İbn-i Haldûn, Molla Sadra, Şah Veliyyullah Dehlevî, Cemaleddin Afgânî, Seyyid Ahmed Han, M. Abduh, Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Seyyid Bey, M. Âkif Ersoy, Muhammed İkbâl, İsmâil Hakkı İzmirli, Mûsa Cârullah, Hasan el-Benna, Seyyid**

Kutup, Mevdûdî, Humeynî, Fazlurrahman, Muhammed Âbid el-Câbirî, Necefabâdî, Fadlullah, Hatemî, Muhammed Ammâra, Garaudy, Begoviç, Abudullah el-Efendi, Turâbî...

Bu liste içinde Hz. Ömer'den Fazlurrahman'a kadar olanlar vefât emiş olup, Fazlurrahman'dan sonrakiler birkaçı hariç hâlen hayattadırlar. Kitapta bu vefât sırası tâkip edilmemiş, kolaylık olsun diye şahıslar ve mensup oldukları ekollerle birlikte karıştırılarak anlatılmıştır. Sahabe sîmâları tek tek kendi adlarıyla ele alınmış, sonra Mekke (İbn-i Abbas) Ekolü, Medîne (Muhammed bin Hanefîyye) Ekolü, Özgür İrâde Ekolü, Kûfe Ekolü, Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle), Felsefe Ekolü ve Bilim Ekolü başlığı altında bu gruba mensubluğuyla tanınan sîmâlar ele alınmıştır. Hasan-ı Basrî, Kındî, Mâturîdî, Şeyh Müfîd, İbn-i Akil gibi sîmâlara da özellikleri gereği ayrıca kendi adlarıyla bölüm ayrılmıştır. Moğol istilâsına kadar bu karma usûl tâkip edilirken Moğol istilâsından sonraki (2. cilt) sîmâlar tamamen kendi adlarıyla ayrı bölümlerde ele alınmıştır. Sîmâlar vefât sırasına göre, ekoller ise genellikle çıkış sırasına göre dizilmiştir. Her bölümün sonunda yararlanılan kaynaklar yazar ve metnin ismi verilerek belirtilmiştir. Sade ve akıcı bir dille tâbiri câizse "sivil" bir üslup kullanılmıştır. Kitabın sonuna ise ayrıntılı ve tanıtımlı bir bibliyografya eklenmiş, yararlanılan yüzü aşkın Arapça ve Türkçe kaynak tek tek tanıtılmıştır. Türkçe kaynaklar için şahsî kütüphânem ve Arapça kaynaklar için ise çoğunlukla Kayseri İlâhiyat Fakültesi ve Râşit Efendi kütüphâneleriyle, İstanbul Süleymâniye kütüphânesi müracaat yerlerimiz olmuştur. Ayrıca kitabın hazırlanmasında internetteki ilâhiyat, din bilim, felsefe platformları ve haber gruplarıyla çeşitli kamu kütüphânelerinin siteleri, sık sık ziyâret edip katolog, dosya ve bilgi alışverişinde bulunduğum yerler olmuşlardır.

Kitabın sonunda üç ayrı tablo verilmiştir. İslâm düşünce târihinin en etkin 250'ye yakın kişisi gelenekçi-yenilikçi vs. olduğuna bakılmaksızın vefât sırasına göre sıralanarak târihî seyir biyografik/kronolojik akış içinde gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Bu liste bilgisayarımın datasında kayıtlı yaklaşık on bin İslâm düşünürü, Âlimi, filozofu vs. içinden seçilmiştir. Bu liste içinden seçilen 80 kişi de yenilikçiler olarak kabûl edilen ve kitabın konusunu oluşturan sîmâlardır. Tabloda kitapta ele aldığım 80 kişiyi bold olarak siyah

sitille işâretledim. (bkz; kitabın sonunda Tablo; I)

İkinci tablo, aynı yöntemle İslâm düşünce târihinde bilimin biyografik/kronolojik seyrini göstermektedir. Burada yer alan 75 kişi de daha çok bilim adamı özelliği ile öne çıkmış sîmâlardır. Burada da Bilim Ekolü olarak ele aldığım şahısları bold sitiliyle işâretledim. Bu listeyi hazırlamakta amacım, üzerlerinde pek durulmamasından dolayıdır. Nitekim çoğu okuyucu bu listeye baktığında belki çoğunun ismini ilk kez duyacaktır. (bkz; kitabın sonunda tablo; II)

Üçüncü tablo yine aynı yöntemle İslâm dünyâsında etkili olmuş siyâsî iktidârları gösteriyor. Bunu da İslâm düşüncesinin oluşumunda târihi/siyâsî arka plana ışık tutabilmek amacıyla hazırladım. Çünkü okuyacağınız sîmâların çoğu bu siyâsî iktidârların himâyesi veya tepkisiyle târihi şahsiyet hâline gelmişlerdir. İslâm düşünce târihinin seyrinde siyâsî iktidârların etkisi görmezden gelinemezdi. Böylece bu tabloyla düşüncenin seyrini etkileyen siyâsî/sosyal şartlara dikkat çekilmek istenmiştir. (bkz; kitabın sonunda toblo; III) Okuyucu kitabı okurken sık sık bu tablolara göz atmalıdır.

Tabloların açıklama bölümlerinde kısa kısa açıklamalar koydum. "Bir ömür yaşanır, târihe birkaç cümleyle geçilir." sözünde haklı olarak söylendiği gibi ben de tabloların açıklama bölümlerinde bu birkaç cümleyi yakalamaya çalıştım.

Son olarak gelenekçisiyle yenilikçisiyle bütün İslâm kültürünün dünyâya armağan ettiği Âlim, müçtehid, muhaddis, filozof, düşünür, bilim adamı vs. hepsini hayırla yâd etmek istiyorum. Onlar bir ümmettiler gelip geçtiler. Geriye asil ve soylu İslâm medeniyetinin dev mîrâsını bıraktılar. Batılı bir araştırmacının dediği gibi hâlen elimizde bulunan eserler, sâdece Moğol istilâsı sonrasında geriye kalan kırıntılardan ibârettir. Onlar bu büyük medeniyeti geçen bin yılda bütün ihtişâmıyla tezâhür ettirdiler. Biz de bir mîrâsyedi savurganlığıyla hareket etmek veya geçmişiyle avunup durmak yerine, henüz girdiğimiz yeni bin yılda, son sözünü henüz söylememiş olan İslâm'ın yenilikçi damarlarını ihyâ ederek medeniyetimize olan borcumuzu ödeyebiliriz. Onlar kendilerini tekrar etmemizi istemiyorlar. Yenilgilerinden ders çıkarmamızı, zayıf kalmışlarını güçlendirmemizi, haksızlığa uğrayanlarının haklarını teslim etmemizi, sözü yarım kalmış olanlarının sözlerini tamamlamamızı istiyorlar...

R. İHSAN ELİAÇIK

ÖNSÖZ -II-

BU önsöz, birinci baskıdaki önsözün kapalı kalan yanlarını, yanlış anlaşılabilecek yönlerini vuzuha kavuşturmayı amaçlamaktadır...

Bu çalışmamda on bini aşkın sîmâdan önce bin, sonra beş yüz, sonra iki yüz elli, sonunda da seksen kişiyi seçtim. Bu seksen sîmâyı dönemlere ayırarak iki ciltte topladım.

Araştırma boyunca Fazlurrahmân'ın "iki yönlü hareket", Ali Şeriâtî'nin "tipoloji", İbn-i Rüşd'ün "itikatta üç esâs" ve İbn-i Haldûn'un "tecrübî sosyoloji" anlayışlarını birleştiren bir metod kullandım.

Şöyle ki; önceki Peygamberler kendi çağlarına yeni şeriâtlar getirmişlerdir. Yeni bir şeriât ancak yeni bir Peygamberle gelmektedir. Oysa şimdi son Peygamber ölmüştür. Şu halde risâlet kendini feshedip yeni şeriât beklentisini sona erdirdiğine, târih de sürekli hareket ve değişim halinde akıp gittiğine göre, târihin gerisinde kalmamak için bu ümmet ne yapacaktır?

Bir daha Peygamber gelmeyeceğine göre ümmetin kendisini ne ile ve nasıl yenileyeceğinin sorun olacağı kesindi. Bu sorunun nasıl çözüldüğünü anlamak için Fazlurrahmân'ın "iki yönlü hareket" ilkesinin ilkini gerçekleştirerek önce "o zamana" gitmek gerekiyordu. Bu amaçla tâbiri câizse bir zaman mekân makinasına binip Hz. Peygamber'in vefât ettiği târihe ve yere gittim. Amacım Peygambersiz çağlar boyunca bu ümmetin yoluna nasıl devâm ettiğini gözlemlemekti. Fazlurrahmân'ın iki yönlü hareketinin ikincisini, yâni oradan "bu zamana" gelmeyi bütün bir târihi atlayarak değil, yürüyerek gerçekleştirdim. Bu uzun, zorlu ve fakat heyecan-

lı bir yolculuk anlamına geliyordu. Merâk ettiğim kriz, tıkanma ve bunalım anlarında ümmetin neler yaptığını, nasıl çıkış yolları aradığını, târihin gerisinde kalmamak için neler yaptığını adım adım gözlemlemekti. Bunun için Ali Şeriâtî'nin "tipoloji" dediği yöntemi izledim. Yâni târihten tipler seçip özellikle onları izlemek. Târihten seçtiğim tiplerin ne olursa olsun yenilikçi değil "İslâm'ın" yenilikçisi olması gerekiyordu. Bunun için de İbn-i Rüşd'ün "üç esâsını" temel aldım. Yâni Allah-Peygamber-Âhiret üçlüsünün varlığına inanma şartı. Bu da yeterli değildi, bu tipleri ortaya çıkaran veya etkileyen siyâsî, toplumsal ve coğrâfî çevreyi de gözlemlemek gerekiyordu. Bunun için de İbn-i Haldûn'un başlattığı, çağımızda Câbirî'nin de başarıyla uyguladığı "tecrübî sosyoloji" veya "yapısalcı târih" analizinin yardımına başvurdum. Böylece günümüze doğru gelirken seçtiğim sîmâları ve onları çevreleyen şartları rahatlıkta gözlemleyebilecektim. Araştırmamızın bu kavramsal çerçevesine bağlı kalarak Hz. Ömer'den Fazlurrahmân'a kadar şu an hayatta olmayan yenilikçi sîmâların düşünce mîrâsımızdaki izlerini sürerek günümüze kadar geldim. Fazlurrahmân'dan Câbirî'ye kadar şu an hayatta olan sîmâları da aynı yöntemle izlemeye çalıştım. Sonuçta hayli yoruldum, fakat ortaya değil Türkiye'de belki de İslâm dünyâsında bir ilk olan elinizdeki çalışma çıktı. Kitap bittiğinde târihin derinliklerinde düşünce yolculuğuna çıkmış yorgun bir seyyah gibiydim.

Bu çalışma, bir anlamda düşünce târihimizin yaşadığım yer olan Türkiye'den, Anadolu'dan nasıl okunabileceğinin de bir örneği kabul edilmelidir. Zîra târih, her daim yeni ve fakat başka bir gözle okunduğunda anlamlıdır. Bu aynı zamanda bütün ömrünü İslâm'a ve İslâmî hareketlere adamış bir insanın ait olduğu medeniyetle cesaretle ve samimiyetle hesaplaşması, dahası bu hesaplaşmaların daha önce nasıl yapıldığının gösterilmesi anlamına da gelmektedir.

Bu zorlu yolculuğun sonunda edindiğim intiba ve bunlardan çıkardığım sonuçlara gelince, bunları birkaç madde halinde şöylece sıralamam mümkündür:

1- Ali Şeriâtî medeniyet târihinde milletlerin hep "bu dünyâ" ile "öbür dünyâ" arasında gidip geldiğini söyler. Şeriâtî'ye göre örneğin dünyâya dalmış Çinlilere Laotse gelmiş dikkatleri öbür dünyâya çekmiş, sonra Konfüçyüs gelmiş Çinlileri

tekrar bu dünyâya yönlendirmiştir. Buda ve Mahavira da Hindlilerin dikkatlerini öbür dünyâya yönlendirmiştir. Kezâ Yunanlılar da Eflatun hakikatı göklerde ararken, Aristo yeri göstermiştir. Yunan filozofları dünyâyı sırf akılla kavramaya kalkınca İkbâl'in dediği gibi tecrübe ve deney ihmâl edilmiş, Yunan medeniyeti bir teorik felsefe medeniyeti olarak kalmıştır. Semavî dinlerin Peygamberlerinden sonraki gelişmelere baktığımızda da durumun aynı olduğunu görüyoruz; Hz. Mûsa'nın dünyevî karakteri daha bir öne çıkmış, İsrailoğulları bu karakteri iyice çığırından çıkararak Begoviç'in dediği gibi dünyâ görüşlerini tümüyle "bu dünyâcılık" üzerine kurmuşlardır. Hz. İsa buna tepki olarak uhrevî karakteri öne çıkarmış, ondan sonra da Hıristiyanlar işi çığırından çıkarak bütünüyle öbür dünyâcı bir ruhbanlık üretmişlerdir. Nihayet Hz. Muhammed gelmiş ve dengeyi yeniden kurmuştur. Begoviç'in tâbiriyle Muhammed, Mûsa ile İsa'nın, dünyevî ile uhrevî karakterin, kısaca Doğu ile Batı arasında İslâm'ın dengeli duruşunun adıdır.

Fakat Hz. Muhammed'den sonra da medeniyetler Şeriâtî'nin gelgit hareketi dediği durumu yaşamaya devâm etmişlerdir. İslâm ümmeti Câbirî'nin tâbiriyle rasyonele değil, irrasyonele veya hermetik âtıl akla, Hasan Hanefî'nin tâbiriyle antropolojiye değil teolojiye, metafiziğe yönelmiştir. İkbâle göre de İslâm'ın gelişi aslında akıl ve tecrübe çağının başlaması anlamına gelmekteydi. Çünkü risâlet kendi kendini feshetmişti. Bunun anlamı şuydu; İslâm'dan önceki eski dünyâ, yâni Hind, Yunan, Budizm, Manehizm, Yahûdîlik ve Hıristiyanlık gâipten gelecek haberler veya kurtarıcılar beklentisi içindeydi. İslâm bu beklentileri sona erdirerek artık insanın kendisi, aklı ve tecrübesiyle tabiatla baş başa kaldığını ilan etti. Bu bir anlamda bilimin de doğuşu demekti. Fakat Müslümanlar geçen bin yıl boyunca Kur'an'ın bu çağrısını bir kenara bırakarak Yunan ve Hind'in eski zihniyetlerinin etkisi altında kaldılar. Hasan Hanefî'nin dediği gibi Müslümanlar metafizikle, teolojiyle uğraşıp dünyâyı ihmâl ederken, toprak altlarından kaydı. Havaya bakarken eve hırsız girdi. İslâm'ın başlattığı akılla, tecrübeyle başbaşa kalma çağı Doğu'da değil, modern Batı'da ortaya çıktı. Nasıl ki İslâm'ın yükselişi, bir ortaya

çekme hareketi ile mümkün olmuşsa, çöküşü de Doğu'ya kayma hareketi ile olmuştur. Modern Batı'nın yükselişi ise insanlığın zihnini tekrar bu dünyâya çekme hareketidir. Fakat modern Batı yükselişi, bunu yaparken, uhrevî olanı tümden ihmâl etmiştir. Tabiatı tanrıdan koparark, ilâhsız bir tabiat hayal etmiştir. Tanrı'nın öldüğü ilan edilerek tabiat kutsaldan soyutlanmış, göğün ötesinde başka bir şeyin olmadığı söylenmiştir. Bu durum Ali Şeriâtî'nin dediği gibi yeni bir dünyâya dönüş, öbür dünyâyı terk ediş hareketidir. Oysa olması gereken Hz. Muhammed'in çıkışıyla yapılmak istenendir. Yâni orta yerde durma ve varlığı "burası" ve "ötesiyle" tümden kucaklama hareketi. Begoviç'in dediği gibi Doğu ile Batı arasında, Mûsa ile İsa arasında Muhammed'de durma hareketi, İkbâl'in dediği gibi de akıl ile dünyâyı fethetme, aşk ile mekânsızlığa taarruz hareketi...

İşte bizim İslâm'ın yenilikçileri derken kastettiğimiz ve târih boyunca izini sürmeye çalıştığımız hareket, İslâm ümmetini sürekli olarak bu dünyâya çekmeye çalışan harekettir. Buradan Batı'da olduğu gibi tümden dünyevî ve seküler bir düşünce aradığımız sanılmamalıdır. Burada kastedilen, bozulan dengeyi yeniden kurma çabalarıdır. Ele aldığımız seksen sîmânın belki de tek ortak özelliği, Müslüman zihni bu dünyâya çekme hareketi içinde rol almış olmalarıdır. Bu, dünyâya, akla, tecrübeye, âleme, insana, benliğe, hayata, harekete, değişime, yeniliğe, faaliyete, topluma, devlete vs. dünyevî olan her şeye çağıran tüm sîmâları kapsamaktadır. Böylesi bir çağrı İslâm'ı tümüyle dünyevî bir karakterde inkişâf ettirme hareketi olarak değil, bozulan dengeyi kurma çabası olarak anlaşılmalıdır. Burada uhrevî karakterin zâten alt yapı olarak yeterince hazır olduğu, dahası bunda da Doğu uhrevîliğine kayıldığı varsayılmaktadır. Hatta eğer medeniyetimizin ana yönelişinin tümden dünyevîliğe kaydığı görülürse, bu kez ümmeti uhrevî yöne çekmeye çalışanları İslâm'ın yenilikçileri saymamız gerekecektir. Çünkü zamana ve şartlara göre yenilikçilik kriterleri de değişebilir. Bu analiz Ali Şeriâtî'nin az önce zikrettiğim bu dünyâ ile öbür dünyâ arasında gidip-gelme teorisinden esinlenerek geliştirilmiştir. Ki Şeriâtî burada bütünüyle haklıdır. Kezâ diğer yenilikçilerin çoğu da okunduğunda görüleceği gibi farklı kelimelerle de olsa aynı şeyi söylemektedirler. Hatta diyebilirim ki bu konuda yenilikçiler arasında icmâ hâsıl olmuştur. Bu dünyâ-

öbür dünyâ veya dünyevîlik-uhrevîlik, ya da Doğu-Batı tâbirleri tamamen olayı anlatabilmek için seçilmiş sembolik kavramlardır...

2- Peki, İslâm ümmeti geçen bin yılda bu dünyâya hiç mi yönelmemiştir? Dünyâdan çekildiysek "üç kıtada" nasıl at koşturduk o zaman? Düşünce ve tefekkür yoksa bunca âlim, bunca kitap neyin nesidir?

Burada İkbâl, Bogoviç, Hasan Hanefî ve Câbirî'nin tespitlerini mezcederek şöyle bir analiz çıkarmak mümkündür; Begoviç'in medeniyetlerin gelişimini başlıca iki kısımda ele alan ayrıştırması üzerinden gidecek olursak manzara şudur; Begoviç'e göre insanoğlu Âdem'den beri iki şey üretmektedir; "kült" ve "âlet". Kült, kültür dediğimiz şeydir. Bütün soyut ve mânevî değerler; din, sanat, ahlâk, siyâset, felsefe, şiir, edebiyat, bilgi vs. Buna bir medeniyetin "kültürü" denilmektedir ki meşhur târifiyle "Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalandır." Âlet üretmek ise insanoğlunun ürettiği bütün somut-maddî âlet ve edevat anlamındadır. Mesela ilk insanın avlanmak için ağaç dalından "mızrak" yapması âlet üretmektir. Mızrak üzerine şiir yazması, felsefe yapması vs. ise kültürdür (kült). Demek ki Begoviç'e göre medeniyet (uygarlık) kültür ve âlet üretebilme kabiliyeti demektir. Kültür alanında ilerleme dairesel iken âlet üretmede ilerleme doğrusal olmaktadır. İnsanlar bir kültür alanı olan ahlâkta ileri-geri hareket ederken, bir âlet üretme alanı olan teknolojide sürekli ileriye doğru giderler. Her üretilen yeni ve hızlı âlet, eskisini geride bırakır. Birisi; kültür, bilim, ideoloji, felsefe, hukuk, siyâset, din, sanat vs. olurken, diğeri teknoloji olmaktadır. "Kült" inkişâfı bir medeniyetin kültürel, "âlet" inkişâfı da "teknik" havsalasını meydana getirmektedir.

Begoviç'in söylediklerine İkbâl ile devâm ediyoruz; İkbâl'e göre geçen bin yılda medeniyetimiz "tecrübî" ilimlere yönelmemiştir. Yunan düşüncesinin teorik-felsefî ve Hind'in de ruhçu etkisi altında kalmıştır. Oysa âlet üretmek için tabiata yönelerek, oradaki ilâhî aklı taklît etmek gerekmektedir. Yâni biz İkbâl'e göre kartalın kanadını tartışırken Batı, kartala bakıp uçak yapmış, sonrada onunla tepemize binmiştir. Bizde "kült" kendini tekrar ederken onlarda "âlete" dönüşmüştür. Bunun sebebi Câbirî'ye göre Batı'daki çatışmanın ana ekseninin din-bilim olmasına karşılık bizde siyâset olması-

dır. Batı'da kilise-bilim çatışması olurken bizde Şiî-Sünnî çatışması oluyordu. Bizde bilimle uğraşanların üzerilerinde baskı yoktu, fakat onlar apayrı bir kültür zamanında yalnız, hâmisiz ve çatışma ekseninin dışında kalarak yaşıyorlardı. Batı'da bilim kilisenin inşâ ettiği bir evren görüşünü yıkarak zafere ulaştı. Bizde ise böyle bir dogma yoktu, her şey saltanât kavgası etrafında dönüyordu. Onun için yalnız kalan bilimcilerin giderek nesli tükendi, hatta Endülüs üzerinden can simidi gibi Avrupa'daki kilise karşıtlarının imdadına yetişti.

Bizde üretilen kültür, esâs itibâriyle Hasan Hanefî'nin dediği gibi "teosantrik" (Allah merkezli) bir teolojiydi. Teolojinin "objesi" Allah idi, fakat o da görünür bir şey değildi. Bilim ise objesi olan, görünen bir şey üzerine yapılan çabaydı. Dolayısıyla teoloji aslında zengin bir ilâhiyat kültürü kazandırıyorsa da sonuçta âlet üretmeyle sonuçlanacak bir çaba değildi.

Şimdi, İslâm kültürünün hiç mi dünyevî bir şey üretmediği sorusuna geliyoruz; Geçen bin yılda medeniyetimiz esâs itibâriyle Câbirî'nin deyimi ile bir "nass" medeniyeti haline gelmiştir. Yâni Müslüman akıl, bütün enerjisini gökten gelen haber üzerine yoğunlaştırmıştır. Allah, insanlara yol göstermek için dünyâya bir kitap göndermişti. Bu bir nevi bir yerleri işâret eden dünyâdaki "ilâhî parmak" gibiydi. Fakat biz parmağın işâret ettiği yönü bırakıp, bizzat parmakla uğraşmaya daldık. İşaret edilen yön ise İbn-i Rüşd'ün inâyet ve ihtira delillerinde olduğu gibi insan ve tabiattı. Biz ise nass üzerine yoğunlaşarak zengin bir nassçı "dünyevî" kültür ürettik. Hatta fıkıh (hukuk) İslâm medeniyetinin Roma'yı bile geçen yegâne özelliği haline geldi. Müslüman akıl, tabiatı çıplak gözle değil "nass" aracılığıyla görüyordu. Her şey nassa göre, nass için ve nass tarafından" anlayışı egemen oldu. Bu nedenle İslâm medeniyeti esâs itibâriyle nassa dayalı bir "fıkıh" (hukuk) medeniyetidir. Kezâ Yunan medeniyeti "felsefe", Modern Batı da "teknoloji" medeniyetidir.

Bu çerçevede Begoviç'in söylediğine İkbâl, Hanefî ve Câbirî'nin söylediklerini ekleyerek şu sonuca varıyoruz; İslâm medeniyeti "kült", yâni din, felsefe, ilim, fıkıh (hukuk), siyâset, ahlâk, belağat, hadis, tefsir vs. üretmiştir. Çünkü sonuçta bunlar da dünyevî kültürlerdir. Fakat medeniyetimiz "âlet" üretmede aynı başarıyı gösterememiştir. Birinde ilerlemiş, diğerinde geri kalmıştır. İbn-i Haldûn'un

ayrımıyla naklî ilimlere dalınmış, aklî ilimler ihmâl edilmiştir veya Molla Sadra'nın ayırımı ile öbür dünyâya ait ilimlerde derinleşilirken, bu dünyâya ait ilimlerde kısır kalınmıştır. Böylece dünyevî olarak başarabildiğimiz tek şey insanlar arası ilişkileri düzenleyen fıkıh kültürü ve insanları kontrol altında tutan siyâset ve askerlik sanatı olmuştur. Sonuçta ürettiğimiz kültür, Hanefî'nin dediği gibi öbür dünyâcı, teosantrik veya metafiziktir. Dünyevî kısmı ise İkbâl'in dediği gibi "teorik", Câbirî'nin dediği gibi de "nass" merkezli olmuştur. Bunların hiçbirisinde de üzerinde yoğunlaşılan obje, âlet üretme ile sonuçlanacak çıplak "tabiat" değildir. Bu sebeple medeniyetimiz yeni âletler üreten modern Batı ile karşılaşınca, elindeki eski âletlerle ona karşı koyamamıştır. Ürettiği fıkıh ve siyâset kültürü de bu noktada işe yaramamıştır. Begoviç'in dediği gibi insanoğlu avlanmak için mızrak ürettiğinden beri, her yeni, hızlı ve verimli âleti ürettikçe, öncekini geride bırakmıştır. Medeniyet "kült" ve "âlet" üretebilme kâbiliyetidir. Bu durduğu an arkadan gelen yeni bir "kült" ve "âlet" dalgasıyla alaşağı edilir, eski medeniyet durumuna düşersiniz...

3- Medeniyet yükselişlerinin güneşin hareketi istikametinde, Doğu'dan Batı'ya doğru hareket ettiği târihen sabittir; Çin, Hind, İran, İslâm, Avrupa ve Amerika... Şimdi insanlık yeni bir medeniyet kurmak için ya başka bir gezegene gidecek ya da Çin'den başlayarak yeni bir "tura" daha başlayacaktır. Oysa dünyâdan çekip gitmek veya kendini tekrar etmek yerine, yeni medeniyetin, bütün insanlık târihinin hülâsasını çıkararak "küresel senteze" ulaşması daha mantıklıdır. Bu çerçevede yeni yükseliş, yaşanılan insanlık tecrübesinin harmanlandığı yerden yükselecektir. Buna en yakın duran medeniyet havzası coğrâfî, sosyolojik ve antropolojik olduğu kadar felsefî olarak da "ortayı" temsil eden Doğu ile Batı arasındaki İslâm'dır. Bugünkü dünyânın târihsel geçmişini oluşturan üç medeniyet havzası, üç bloklu bir dünyâ düzenini gerektirmektedir; Doğu (Çin, Hind, Rus), İslâm (Arap, Fars, Türk) ve Batı (Avrupa-Amerika) dünyânın dengesini kuracak üçlü sacayağıdır. Nasıl ki bir ülkede sistemin oturması için toplumsal kesimlerin eşit derecede sisteme katılması gerekiyorsa, dünyâ barışının sağlanması için de kadîm

medeniyet havzalarının eşit derecede sistemde söz sâhibi olması gerekmektedir. Bunlardan birisinin tek yanlı hegamonya girişimi, dengeyi sürekli olarak bozacak, sorunlar çıkaracaktır. Bugün dünyâda yaşanan sorunların temelinde söz konusu dünyâ dengesinin kurulamaması yatmaktadır. Hatta öyle ki adına İslâm dünyâsı denilen coğrafya, dünyânın orta yerinde âtıl bir kütle olarak durmakta, dünyâ sisteminden tamamen dışlanmaktadır. Şu halde İslâm dünyâsı, öncelikle kendisine çeki düzen vermeye, yeni bin yılda "orta" medeniyet karakteriyle her alanda yükselişe geçmeye, yenilenmeye, canlanmaya mecburdur...

4- İbn-i Haldûn bir devletin mahvolması için üç sebebin yeteceğini söyler: a- Yöneticiler lüks ve sefahata dalarlar, devletin kasasını türlü şekillerde boşaltırlar. b- Boşalan kasayı doldurmak için sürekli borç alırlar. c- Borcu ödemek için de vergi koyarlar, öyle ki bu vergiler (zamlar) giderek çekilmez hale gelir... Sonuç; artık o devlet için mahv ve zeval vakti gelmiştir. Sendeleyerek batar ve târihten çekilir. Sonra yerine yenisi gelir, ne yazık ki o da aynı yolu izler... Şu halde insanlığın "klasik" sorunları yine klasik yöntemlerle çözülmektedir. Fakat insanlar bunlara nedense bir türlü yanaşmamaktadırlar.

İbn-i Haldûn'un bu "klasik" teşhisi bütün canlılığı ile hâlâ geçerli değil midir? Aslında çözümün adresi de "klasik" yöntemlerden başkası değildir. Dâhi olmaya gerek yok, her şey bütün çıplaklığı ile ortada; Birileri gelecek, devletin kasasını boşalttırmayacak. Devletin parası lüzumsuz yerlere harcanmayacak. Gelir ve gider kontrol altına alınacak, böylece kasa boşalmayınca, gereksiz masraflar da kısılınca, açığı kapatmak için borç almaya gerek kalmayacak; borç sıfıra inince sen başkasına borç vermeye başlayacaksın. Artık senin gözüne bakılır olacak. Ağır vergi ve zamlara da hiç gerek kalmayacak. Kasası dolu olan devlet asıl işine bakacak, saygınlığı artacak, halk rahatlayacak, üretimin önü açılacak vs.

İslâm hukukçuları şeriâtın amaçlarının beş şeyi korumak olduğunu söylemişlerdir: din, can, mal, akıl, nesil. Bunlar klasik insanlık sorunlarına verilmiş klasik cevaplardır. Öyle ya, insanoğlunun en

önemli sorunları beyninin, canının, organlarının, malının, aklî dengesinin ve neslinin güvenlik içinde olması değil midir? İnsanlar serbestçe yaşamalı, düşünmeli, üretmeli, kazanmalı ve üremelidirler. Özgürlük bunlar değilse nedir? O halde birileri gelecek ve bunları koruyup kollayacak, sınırlamalardan kurtaracak. Etrafınıza bakın, bütün tartışmalar, isimler değişse de bu klasik sorunları çözmek için yapılmıyor mu? Târih boyunca insanların bu klasik sorunları hiç bitmemiştir. Temel insanlık sorunları aynı mihver etrafında dönüp durmaktadır. Demek ki klasik sorunlar yine klasik yöntemlerle çözülüyor. Müslümanların kronikleşmiş, klasikleşmiş sorunları olan: geri kalma, ilerleme, kalkınma, yenilenme, dini anlama, Kur'an'ı yaşama vs.'yi çözmek için o kadar çok yeni arayış içerisine girilmiştir ki artık bunlar klasikleşmiştir. Tâbiri câizse söyleye söyleye artık "gına" gelmiştir. O halde yepyeni şeyler söylemek değil, hiç eskimeyen, artık klasikleşmiş, bilinen "yeniliklere" hayat vermek söz konusudur. İslâm düşüncesindeki yenilik arayışları araştırmasından çıkardığım en önemli sonuçlardan birisi de budur...

5- İslâm düşüncesinde yenilik tartışmalarının yaşı 1400 küsur yılı aşmaktadır. *Tecdîd* (yenilik) kavramının düşünce târihimizde terim değeri olduğunu görüyoruz. Kur'an'da *halk-ı cedid* (yeniden yaratma) kavramının daha çok ontolojik anlamıyla kullanıldığını, Allah'ın sürekli yeniden yaratmalarla evreni yenilediğini anlıyoruz. Hz. Peygamber tecdîd kelimesini bizzat kullanmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır, bu hadisten bir yenilik felsefesi çıkarmaya çalışıyor. İlgili bölümlerde okunacağı gibi Elmalılı, tecdit meselesi üzerine fikir geliştiren Turâbî'den sonra belki de ikinci büyük sîmâdır. Yenilik üzerine geliştirdiği "felsefî" açıklamalarında Elmalılı, önce meşhur "müceddid" hadisini aktarır: "*Allah, şüphesiz her asırda bu ümmete dinini yenileyecek adam ve adamlar (müceddidler) gönderecektir.*"[1] Sonra bu hadisten şu sonuçları çıkarır:

Metin yoluyla müceddidin gönderileceğini ihtiva ediyor.

İşaret yoluyla yenilenmenin (teceddüdün) lüzumunu tenbih edi-

---

1- **Sünen-i Ebû Davud**, Melahim I, II, 512 (Süleyman b. Eş'as es-SIcîstanî), Beyrut, 1988

yor ve bunu asırla sınırlandırıyor.

İma yoluyla ümmeti her asrın başında yeniliğe meylettirmeye, bunu elde etmeye ve kabullenmeye teşvik ediyor.

"Bu ümmet" (*Hazihu'l-ümme*) ibâresi, yenilenmeyle ümmetin "bu ümmet özelliğinin" korunacağı ve yenilenmenin başkalaşma (*tebeddül*) değil, "bu ümmet" özelliğinin ve hüviyetinin kuvvetlenmesi ve devâm etmesinin gerektiği hususunda nasstır.

Elmalılı'ya göre bu hadis, bize mürûr-u zamanın (zamanların geçmesi) getireceği donuklaşma ve ilk heyacanın kaybolması karşısında neler yapacağımızı göstermektedir. O'na göre, demek ki her asrın başında dinimizin teceddüdünü beklemek hakkımız ve teceddüdü yapacak müceddide kavuşmak için çalışmak vazifemizdir. Bu vazifemizi idrak edersek Cenâb-ı Allah vaadini yerine getirecektir. Böylece mürûr-u zamanın kasvetinden kurtulmuş olacak ve Peygamberlik nûru uzaklaştıkça biz ona yaklaşacak ve bu sâyede hassasiyetimizi muhafaza ederek neşveden neşveye koşacağız. Şu halde Elmalılı'ya ayırdığımız bölümde İslâm'da yeniliğin felsefesinin nasıl inşâ edildiği dikkatle okunmalıdır. Kanaatimce yenilik arayışı tabiî bir olgu olarak görülmelidir. Hadiste geçen müceddid, gâipten haber alma beklentisine yatkın kültürümüzde, Allah tarafından özel olarak seçilmiş bir tür mehdi gibi algılanmıştır. Halbûki bu Peygamberimizin sık sık kullandığı din dili olup, herhangi bir asırda veya coğrafyada kriz, tıkanma, donuklaşma ve gerileme anlarında kendiliğinden ortaya çıkıp yenilik hareketi başlatan her kişi ve çevreyi ifâde eder. Bu anlamda İslâm düşüncesinde yenilik arayışları hiç bitmemiş ve bitmeyecektir. Aslında elinizdeki kitabın bu hadisin bir tefsiri olarak değerlendirilmesi de mümkündür...

6- İslâmî literatürde bu hadisten esinlenerek çeşitli çalışmalar yapılmıştır. "İslâm'da İhyâ ve tecdîd hareketleri", "Islahat önderleri" vs. adlarıyla yazılan bu eserlerin çoğu, aslında tecdîd değil ihyâ hareketlerini, daha çok da "selefî" ve "sûfî" karakterdeki sîmâ ve hareketleri ele alırlar. Onlar da oldukça sınırlı bir çerçevede tutulur. Bu eserlerin hemen hepsinde geçen ve müceddid olarak anlatılan sîmâların başında örneğin Gazâlî, İbn-i Teymiye ve İmam-ı Rabbânî'ye yer verilir. Fakat bizim çalışmamızda üçüne de yer verilmemiştir. Peki neden?

Öncelikle bizim yenilik anlayışımızın bu eserlerden farklı olduğunun anlaşılmış olması gerekiyor. Yâni bizim târihe baktığımız yer biraz farklıdır. Bu konuda Turâbî bölümünde görüleceği gibi, onun yaptığı ayrımdan hareketle şunları söyleyebiliriz; İhyâ ile tecdîd aynı şey değildir. İhyâ önceki bir şeyi olduğu diriltip canlandırmaktır. Tecdîd (yenilik) ise önceden olmayan bir şeyi îcâd etmektir. Gazâlî, İbn-i Teymiye ve İmam-ı Rabbânî İhyâcıdırlar, fakat yenilikçi değildirler. Tam tersi sonradan ortaya çıkan şeyleri îcâd olarak görmemekte, daha çok bid'at diye yaftalayarak dışlamaktadırlar. Karşı çıktıkları şeyin yerine yeni bir şey koyamamakta, öncekini İhyâya yönelmektedirler. Gazâlî ve İbn-i Teymiye, Aristo akılcılığına karşı çıkmış, fakat yerine yeni bir şey koyamamışlardır. Hatta Gazâlî, sonuçta Aristo mantığını doğru düşünmenin metodu olarak kabul etmiştir. İhyâcılar muhalefette yenilikçi gibi görünmekte, fakat iktidâra geldiklerinde, îcâd ettikleri yeni bir şey olmadığı için eskinin İhyâsı adına muhafazakârlaşmaktadırlar. Gazâlî'den ve İbn-i Teymiye'den esinlenen hareketlere baktığımızda bu durum apaçık görülmektedir. Örneğin Kuzey Afrika'da mehdi adıyla ortaya çıkan İbn-i Tumert, Gazâlî'yi esâs aldığını söylüyordu. Muvahhidîler târihi okunduğunda nelerin olduğu görülecektir. Kezâ Muhammed bin Abdülvahhab Arabistan'da başlattığı hareketle İbn-i Teymiye'den esinleniyordu. İktidara geldiklerinde ortaya çıkan "Vehhâbî" dehşeti herkesin malumudur. İmam-ı Rabbânî ise bir tasavvuf İhyâcısıdır. Önceki bir anlayışı İhyâya yönelmiş, sonrakilere karşı çıkmıştır. Halbûki müceddid olmak için sâdece İhyâ yeterli değildir, tecdîd de lazımdır. Şu halde Gazâlî, İbn-i Teymiye ve İmam-ı Rabbânî, İhyâcı fakat yenilikçi değildirler. Öte yandan târihen sabittir ki bu sîmâlar kendilerinden sonra hep gelenekçi akımları beslemişlerdir. İslâm düşünce târihindeki yenilik arayışlarına hep bunların isimleri ileri sürülerek karşı çıkılmıştır.

Kanaatimce Selefîlik, Eş'ârîlik ve Sûfî akımlardan benim anladığım anlamda yenilikçiliğin çıkması mümkün değildir. Yenilikçilik ilhamını Allah'ın yarattığı tabiattan alır, dikey olarak Allah'a değil, yatay olarak âleme yoğunlaşır. Onun eylemi Allah'a doğru dikey çıkış değil, dünyâ târihi içinde yatay inkişâftır. Nebî, İkbâl'in dediği gibi miraca çıkar, orada Allah'ın huzurunda durur, fakat veli gibi

onda "fenâ" olmaz. Kendi benliğini onda yok etmez, fakat ondan etkilenir. Veli gibi orada durmaz, dünyâya geri döner ve gidişatı değiştirmek için yenilik hareketini başlatır. İşte gerçek yenilikçi budur. Yenilikçiliğin kaynağı aklî tefekkürdür. Bunu kısıtlayan her tür müdahale yeniliğin kaynağına indirilmiş bir darbedir. Şu halde dünyâyı hor gören Sûfîlik, aklî tefekküre şüpheyle bakan Selefîlik ve Eş'ârîlik, ontolojik ve epistemolojik olarak yenilikçiliğin ilham kaynağı olamazlar. Nitekim olamamışlardır da...

7- Hz. Peygamberden sonra yeni bir Peygamber gelmeyeceğine göre şeriâtın ne ile ve nasıl yenileneceği önemli bir sorundur. Şeriât Peygamberin ölümüyle bitmiş midir? Yoksa biten Abdülkerim Suruş'un dediği gibi maksat ve hedeflerin gösterilmesi midir? Eğer bitmiştir diyorsanız, buradan yenilik çıkması mümkün değildir. Tek yapacağınız şey, bitmiş olanı İhyâ etmektir. Burada bana göre en yenilikçi görüş Şia'nın imâmet teorisidir. Onlara göre imâmın içtihâdları sünneti hatta ayeti bile nesh edebilir. İmam değişen çağlar boyunca şeriâtı gözetler ve gerekli değişim ve yenilikleri yapar, bir anlamda şeriâtı tamamlar. Fakat Şia'nın imâmet teorisinde yenilikleri yapacak olan tek bir kişi veya zümredir. O da içsel sezgi, irfânî (gnostik) bilgi, ilham vs. ile sözkonusu yenilikleri yapabilir. Bu sebeple Şia'nın yenilik anlayışının dinamizm barındırmasına rağmen elverişli olmadığını düşünüyorum.

Buradan Fazlurrahmân'ın benzer yorumuna geçiyoruz; Ona göre Peygamberden sonra vahiy (ilham) ümmetin kollektif şuurunda devâm eder. Peygamber, nasıl "Allah'tan" vahiy almışsa ümmetin yenilikçileri de ona gelen vahyin sonucu olan "Kur'an'dan" vahiy alırlar. Allah'tan gelen vahiyler Peygamberin kalbinde nasıl anlam katmanları açmışsa, Kur'an da aynı şekilde ümmetin şuurunda anlam katmanları açar. Peygamber nasıl Allah'ın melekûtuna açılmışsa, ümmet de Kur'an'ın anlam denizine açılır. Ondan sonuçlar çıkarır, dinin değişmez îtikâdî, ahlâkî, ibadî değer ve hükümleri yerinde kalırken şeriâtın hukuk da dâhil muemelat hükümleri sürekli değişir, yenilenir. Abdülkerim Suruş'a göre de din evrensellik iddiâsını korumak istiyorsa minimum olanı vermek durumunda-

dır. Dini maksimum alana açacak olan sürekli içtihâdlardır. İşte bu içtihâdlar, devâm eden vahyin (ilham) ümmetin kollektif şuurundaki inkişâfıdır. Bütün bunlar Peygambere gelen inzal anlamındaki özel "vahiy"in, kollektif şuurdaki devâmıdır. Burada Peygamber Allah'tan vahiy alırken müceddid (yenilikçi) Kur'an'dan vahiy almaktadır. Bunun adı içtihâddır. Peygamberin Allah'tan aldığı vahiy, ümmetin tümünü bağlarken, yenilikçinin Kur'an'dan aldığı vahiy kendisini bağlamaktadır. Peygamberin Allah'tan aldığı vahiy, şeriâtın "esâsı" olurken, yenilikçinin Kur'an'dan aldığı vahiy, şeriâtın açılımı olmaktadır. İbn-i Rüşd, Allah'ın kelâm sıfatını açıklarken Müslümanların bürhâna dayalı hak sözlerinin, Hakk kelimesi hükmünde olduğunu söylemektedir. Kezâ Hz. Peygamber, ümmeti "çığır" (sünnet) açmaya teşvik etmiştir. Kim güzel bir çığır açarsa, ona uyanların sevabı da onadır, kim de kötü bir çığır açarsa ona uyanların günahı da onun boynunadır. İşte dâimî dine dayalı değişken şeriât; bu çığırlarla, bürhana dayalı hak sözlerle, kollektif şuurun inkişâfı ile, maksimum açılımlarla târihin gerisinde kalmayacak, meydan okuyucu bir dinamizmle yoluna devâm edecektir. Bu noktada Abdülkerim Suruş ve Fazlurrahmân bölümlerindeki yenilik felsefeleri dikkatle okunmalıdır.

8- Çalışmamızda özellikle Molla Sadra'dan başlayarak Dehlevî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl, Fazlurrahman, Elmalılı Hamdi Yazır, Mutahharî, Ali Şeriâtî, Fadlullah, Turâbî, Gannûşî vb. sîmâlarda göreceğimiz "yenilikçi anlayış", esâs îtibâriyle evreni sürekli değişim ve hareket olarak algılayan bir ontolojiye dayanmaktadır. Bu anlayışın bütün bir sisteme hâkim olan iki temel kavramı vardır; "süreklilik" ve "yenilik". Ontolojik olarak Allah sürekliliğin, âlem de hareket, oluş, akış, değişim ve yeniliğin alanıdır. Allah, kâinâtın süreklilik ve istikrarını temsil ederken, bu müstakar, kozmik mihvere yaslanan âlem, sürekli hareket halinde düşünülmektedir. Bu anlayışa göre âlem yaratılmış bitmiş değildir, yaratılmaktadır. Yunan ve Hind düşüncelerinde olduğu gibi "kapalı evren" değil, önü açık hareketli evren görüşü benimsenmektedir. Suruş'un Molla Sadra üzerine yaptığı doktora tezinde kullandığı tâbirle, evrenin yapısı ya-

tışmamıştır. Evrenin bu şekilde algılanışı bilgi sistemlerine de yansımaktadır. Epistemolojik olarak da akıl sürekliliğin, his ve duygular da yeniliğin kaynağı kabul edilmektedir. Elmalılı'ya göre his ve duygular sürekli yenilik arayışındadır, bunların akılla kontrol edilmemesi halinde yenilik, elem ve hüzne dönüşür. Aynı şeyin metodolojilerine de yansıdığını görüyoruz.; Dehlevî'nin tâbiriyle dâimî din, sürekliliğin; sürekli içtihâdla değişen şeriât, yeniliğin alanıdır. Kezâ siyâset felsefesinde de değerler, sürekliliği; bunlara yaslanan modeller de yeniliği ifâde etmektedirler. Görüldüğü gibi ontolojiden metodolojiye tüm sisteme süreklilik ve yenilik kavramları hâkimdir. Birine yaslanıp, diğerini sürekli yenileme bu düşünüş biçiminin paradigmasıdır.

Hz. Ömer'den Câbirî'ye kadar tüm yenilikçilerde, yenilik arayışının temeline koydukları bir esâs "mihver" vardır. İçtihat ameliyesini bu esâslara dayanarak yapmaktadırlar. Mesela Hz. Ömer'in "maslahât" ilkesi, Ebû Hanife'nin "istihsân" ilkesi, Mu'tezîle'nin "akıl" kriteri, Necmeddîn et-Tûfî'nin "maslahât-ı mürsele"si, Şâtıbî'nin "makâsıd-ı şeria"sı, İbn-i Rüşd'ün "bürhan"ı, İbn-i Haldûn'un "tecrübî akıl"ı, Şah Veliyyulah Dehlevî'nin "dâimî din, değişken şeriât"ı, Seyyid Ahmed Han'ın "tabiat kânûnu", Muhammed İkbâl'in "sürekli içtihâd"ı, Seyyid Kutup'un "hareketu'l-fıkıh"ı, Ali Şeriâtî'nin "sürekli devrim"i, Fazlurrahmân'ın "iki yönlü hareket"i, Abdülkerim Suruş'un "minumum din- maksimum din"i, Hasan Hanefî'nin "antropoloji"si, Câbirî'nin "beyânın bürhân üzerine İnşâsı"... Bütün bunlar az önce ümmetin kollektif şuurunda devâm eden Kur'an'dan vahiy alma dediğimiz olayın ilkeleri, yâni içtihâd yöntemleridir. Hepsi de târihin gerisinde kalmama gayretiyle geliştirilmiş yenilikçi içtihâd metodlarıdır. Yenilik bunlara dayanılarak yapılacaktır.

9- "Yenilik" kelimesi, Müslüman dindar için "endişe verici" ve "ürkütücü" bir kelime olmaya devâm etmektedir. Fakat bu kelime (*tecdîd*) Kur'an'da ontolojik olarak geçtiğine (*halk-ı cedid*) ve Peygamberimizin ağzından bizzat çıktığına göre aslında korkulacak bir şey yoktur. Allah bile evreni sürekli yenilerken, onun üzerinde yaşayan bizler nasıl sabit kalabiliriz? Peygamberimizin ne demek istediğini anlamak zorun-

dayız. Elmalılı'nın dediği gibi bizi bir şeylere yönlendirmek istiyor, bunu anlamaya ve gereğini yerine getirmeye çalışmak neden endişe verici olsun? Anladığım kadarıyla bunun sebebi, İslâm'ın düşmanlarının eline koz verileceği ve şeriâtı değiştirip yıkmak isteyenlerin ekmeğine yağ sürüleceği endişesidir. Dininin değiştirilmek istendiğinden çekinen Müslüman dindar, yeniliğin risk dolu alanına girmektense geleneğin güven veren istikrar ve sürekliliğine sığınmaktadır. Bu, tıpkı devletin "güvenlik" sendromuyla insan hak ve özgürlerine ve demokratikleşme adımlarına şüpheyle bakmasına benzemektedir. Her hâlükârda güvenlik yeniliğe tercih edilmektedir. Devletin güvenliği, ülkenin güvenliği, dinin güvenliği, şeriâtın güvenliği vs. Kanaatimce işte bu bir tuzaktır. İslâmcılar ne zaman özeleştiri sürecine girseler "bir el" duruma müdahale etmekte ve İslâmcıları güvenlik sendromuna sokmaktadır. Savunmaya geçen İslâmcılar, "Şimdi, yenilik menilik olmaz, hele şu dönemi bir atlatalım" mâzeretiyle hiçbir şeylerini sorgulamaya yanaşmamakta, yaşamaları gereken ve kendilerini ilerletecek olan tabiî süreci bir türlü yaşayamamaktadırlar. Üstelik yenilikçi söylem, İslâmcılara da bırakılmamakta birtakım laikçi adamlar, İslâm'ın yenilikçi sîmâlarını sâhiplenmeye kalkışmaktadırlar. Örneğin Mu'tezîle'nin akılcı, İbn-i Rüşd'ün pozitivist, İbn-i Haldûn'un laik olduğu, Şâtıbî'nin şeriâtı değiştirmek için makâsıd teorisini ortaya attığı, Gazâlî'ye bir daha İbn-i Rüşd'ü yenme fırsatının verilmemesi gerektiği vs. Bence duruşu sağlam İslâmcılar, bunlara bakarak gelenekçiliğe sığınma yerine cesaretle İslâm'ın yenilikçi sîmâlarını okumalı, savunmalı hatta geliştirmelidirler. Akıl, bilim, tabiat, yenilik vs. sözlerini duyunca "Bunlar modernist mülahazalardır." diyerek savunmaya geçmemelidirler. Batı'daki klasik modernizm ve post-modernizmin her ikisini birden eleştirmelidirler. Batı'da post-modern Fayerabend "akla vedâ" çağrısı yapıyor diye hemen akla vedâ çağrısı yapmaya kalkışmamalıdırlar. İslâm'ın ta ilk asrından îtibâren "akıl" diyen akımlarının olduğunu unutmamalıdırlar. Bütün güçleriyle

Müslüman aklın yeniden İnşâsı sürecine katkı sağlamalıdırlar. Yeniliklerden korkan bir zihin, aslında kendine güveni olmayan, kültürel mîrâsını tanımayan, köklerinden kopmuş bir zihindir. Boşlukta durduğu için en küçük bir yenilik rüzgârıyla savrulup yıkılacağı vehmiyle yaşamakta, sürekli savunma pisikozuyla yaşamaktadır...

10- Bu çalışmayla İslâm düşünce târihindeki yenilikçi kişi, akım ve ekollere dikkat çekmeye çalıştım. İslâm'ın Tasavvuf, Eş'ârîlik ve Selefîlik dışında kalan aklî-felsefî mîrâsını iki ciltlik bu eserde özetleyerek, bunlar üzerine yapılacak yeni çalışmalara kapı aralamak istedim. Burada örneğin tasavvufu ve diğerlerini tümden işe yaramaz olarak gördüğüm sanılmamalıdır. Ben, bunların ontoloji ve epistemolojilerinden anladığım mânâda bir yenilikçiliğin, dünyevî başarının çıkmayacağına inanıyorum. Yoksa her birinin işe yaradıkları alanlar olabilir. Örneğin bana göre tasavvuf kişisel bir tecrübe olarak kalmalıdır. Tasavvufun sezgisiyle felsefe yapılamaz ve âlem açıklanamaz. Onunla âlem coşkuyla duyumsanır, tabiatın kânûnları akılla, şiirselliği sezgiyle anlaşılabilir. İkbâl'in dediği gibi insanoğlu aklıyla dünyâyı fethetmeli, aşkıyla da mekânsızlığa taarruz etmelidir. İslâm düşüncesinin yeniden İhyâsı, akıl ve aşk birlikteliğiyle mümkündür. Ancak benim burada seçtiğim alan İslâm düşüncesinin aklî-felsefî mîrâsı olduğu için diğerlerine yer verilmemesi araştırma tekniği açısından normal karşılanmalıdır.

Son olarak bu ciltte yer alan sîmâlar ve dönemler şu şekilde belirlenmiştir; Moğol istilâsından sonra Şah Veliyullah Dehlevî'ye kadarki dönemde **Nâsıruddin Tûsî, Necmeddîn et-Tûfî, Şâtıbî, İbn-i Batuta, İbn-i Haldûn ve Molla Sadra** yer almıştır. Bu dönemin temel özelliği çöküş, gerileme ve uzun sessizlik dönemidir Bir anlamda İslâm düşüncesinin ortaçağıdır (1258-1776). Bu uzun dönemde yenilikçi sîmâ olarak seçilen kişi sayısının sâdece altı kişi olması bunu gösteriyor olmalıdır.

Çağdaş İslâm düşüncesi **Şah Veliyyulah Dehlevî** (öl.1176/1776) ve **Câbirî** (1422/2001) arasında kalan yaklaşık 250 yıllık bir dönemde incelenmiştir. Bu dönemin en önemli özelliği, İslâm dünyâsının

işgali, sömürgeleştirilmesi, dünyâ sahnesinden çekilmesi ve bu duruma karşı çıkış ve yeniden diriliş çabalarıyla geçmiştir, geçmeye devâm etmektedir.

Bu dönem, başlıca üç alt döneme ayrılmıştır; İlk (birinci) dönem, genel olarak İslâm dünyâsının özel olarak da Osmanlı'nın çöküş sürecini kapsayan dönemdir (1776-1930). Bu dönemin iklimini ve yenilik arayışlarını yansıtması bakımından sırasıyla **Şah Veliyyulah Dehlevî, Cemâleddin Afgânî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ahmed Cevdet Paşa, Filibeli Ahmed Hilmi, Said Hâlim Paşa, Seyyid Bey, Mehmed Âkif Ersoy, Muhammed İkbâl, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmâil Hakkı** ve **Mûsa Cârullah** seçilmişlerdir. Daha iyi anlaşılması için bu dönem Osmanlı'nın çöküşünden sonra ikinci dünyâ savaşının sonrasına (1949) kadar sarkan son üç sîmâ ile bitirilmiştir.

Orta (ikinci) alt dönem Osmanlı'nın çöküşünden İran İslâm Devrimi'nin ilk on yılının sonlarına kadar uzayan yarım asrı aşan dönemdir (1930-1990). Bu döneme 20. yüzyıl târihinde soğuk savaş dönemi de denilmektedir. Bu dönemin en önemli özelliği, kaybedilen dünyevî etkinliğin yeniden kazanılmaya çalışılmasıdır. Dönemi temsilen Sünnî ve Şiî İslâm dünyâsından iki ayrı sîmâ grubu seçilmiştir. Bunlar **Hasan el-Bennâ-Seyyid Kutup-Mevdûdî** ve **Humeynî-Mutahharî-Ali Şeriâtî** üçlü gruplarıdır. Her bir üçlünün kendi mantığı içerisinde dönemin yenilik arayışlarına nasıl katkı sağladıkları gösterilmeye çalışılmıştır.

Son (üçüncü) alt dönem ise, orta dönemin tecrübelerinden hareketle gelişen yeni bir dönemdir (1990- 2000). Orta dönemin İhvân-ı Müslimîn ve Cemaat-i İslâmî hareketleri ile, Pâkistan, İran, Mısır, Sûdan, Tunus, Fas ve Bosna tecrübelerinin içinden çıkıp gelen daha yenilikçi sîmâlar dönemi temsilen mantıkî ölçüler içinde seçilmişlerdir. Pâkistan tecrübesinden **Fazlurrahmân** ile başlayan dönem, İran (Şia) tecrübesinden **Necefabâdî, Fadlullah, Abdülkerim Suruş, Hatemî**, Cezâyir-Sûdan-Tunus tecrübelerinden **Turâbî, Gannûşî, Abdullah el-Efendi**, Bosna tecrübesinden **Begoviç** ve Mısır-Fas tecrübelerinden **Ammâra, Hasan Hanefî** ve **Câbirî**'den oluşmaktadır. Böylece son (üçüncü) dönem yenilikçilerinin orta dönemden nasıl bir sonuç çıkardıkları, geçmişi sorgulayarak yenilik arayışlarını nasıl

devâm ettirdikleri ve dönemin zihnî muhayyilesine nasıl katkı sağladıkları gösterilmek istenmiştir. Bu sîmâlar kitabımızın yerleşim tekniği çerçevesinde sırasıyla yer almışlardır.

Kitabın sonuna, birinci ciltte İslâm düşünce târihinin biyografik/kronolojik seyri olarak hazırladığım tablo gibi İslâm düşüncesinin dışında kalan dünyâ için hazırladığım bir tablo koydum. Hind/Çin/Yunan/Batı düşünce târihinin biyografik/kronolojik târihî seyrini ve bâzı önemli sîmâları içeren bu tablo oldukça uzun ve yorucu bir çalışmanın sonucu ortaya çıkmıştır. Buradaki amacım, İslâm düşüncesiyle onun dışındaki dünyânın karşılaştırılmasını sağlamaktır. Böylece kitap, dünyâ düşünce târihinde yapılmış bir yolculuğa dönüşmüştür. Şu ana kadar hep Batılılar bizi kendi durdukları yerden okudular. Bu tablo bu kez bizim durduğumuz yerden Batı'nın bir okunuşudur.

> 12) Araştırmamızda Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'ne girilmemiştir. Osmanlı'nın çöküş dönemindeki yenilikçi İslâmcılar, ikinci dünyâ savaşı sonrasına kadar ele alınmıştır. Cumhuriyet döneminde doğan veya ikinci dünyâ savaşından sonra asıl kimliğini oluşturan Cumhuriyet dönemi sîmâları, başka bir çalışmanın konusu olacak şekilde saklı tutulmuştur.

Aslında bu dönemde yenilikçi zihne sâhip, sistem kurucusu sîmâlar Said-i Nursî ve Nurettin Topçu gibi bir iki ismi geçmemektedir. Esâs îtibâriyle Türkiye İslâmcılığı Mehmed Âkif gibi yenilikçi İslâmcıların değil Mustafa Sabrî gibi gelenekçi İslâmcıların çizgisini sürdürmüştür. Bunda Cumhuriyet döneminde *yenilik adına işlenen fâcialar*ın büyük etkisi vardır. Türkiye'de yenilikçilik hâlâ, Batıcılık, modernistlik, laiklik vs. olarak algılanmaktadır. Devrim kelimesine Türkiye İslâmcıları hâlâ soğuktur. Çünkü bu kelime solculuğun tapulu malı olarak görülmektedir. Bu nedenle Türkiye İslâmcılığı, bütün franksiyonlarıyla birlikte hâlâ sağcı-Osmanlı muhafazakârlığına yaslanmaktadır. Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde yenilikçi-İslâmcı diyebileceğimiz bir söylem neredeyse yoktur. Çünkü Türkiye'de yenilik yapmak isteyenler Batıcı laikler, ona karşı çıkanlar da Osmanlıcı-gelenekçiler olarak algılanmaktadır. Mısır'da Abduh'tan sonra Reşit Rıza'nın, Ali Abdürrazık ve Taha Hüseyin gibi yenilikçi laiklere karşı

tepki biçimlenmesine girerek gelenekçiliğe kayması gibi, Türkiye'de de Batıcı laik yeniliklere karşı, İslâmcılar Mustafa Sabrî ağzıyla tepki göstermişler, arada Filibeli Ahmed Hilmi, Said Hâlim Paşa, Mehmed Âkif, Seyyid Bey vs. unutulmuştur. Bizim çalışmamızın Osmanlı-Türkiye bölümü daha çok bu unutulan çizgiyi öne çıkarmayı amaçlamaktadır.

13) Çalışmamız tamamıyla okunduğunda görülecektir ki İslâm'ın evrensel yenilikçi mîrâsı bütün görkemi ve ihtişamıyla gözler önündedir. Bu dinamik mîrâs, kendisine ilgi duyacak, târihteki yalnızlığını, marjinal ve sürgün yıllarını sona erdirecek, üzerindeki örtüleri kaldıracak samimi, gayretli ve düşünen insanları beklemektedir. Bunu biz yapmayacağız da kim yapacak? Hâlâ oryantalistler mi?

R. İHSAN ELİAÇIK

27 EKİM 2001/KAYSERİ

HZ. ÖMER (Ö; 23/753)



"Yerinde sayan geride kalır."

HZ. ÖMER

ÖMER'LE başlıyoruz söze...

Bu kitabın ilk sırasına Hz. Ömer'i koymamın ölüm târihinin önce olmasından başka anlamlı bir tercih olduğunu okuyucu fark etmiş olmalıdır. Hz. Ömer, böylesi bir araştırmanın ilk sırasına konmayı çoktan hak etmiş bulunmaktadır. Zâten buradaki sıralama bir "üstünlük", "kutsal hiyerarşi" veya "silsile-i sâdât" değildir. Hemen anlaşılacağı gibi bizim derdimiz târihte var olan bir düşüncenin izini sürmektir. Yenilikçi "iz" in Hz. Ömer ile başladığını anlamak için fazla vakit kaybetmeden söze onunla başlamak istiyoruz...

Hz. Peygamberi (S.A.V.) öldürmeye geldiğinde Müslüman olan, Peygamber ölünceye kadar dâimâ yanıbaşında yer almış, sert mizacı, keskin zekâsı, uzun boylu iri cüssesiyle, Şibli Nûmânî'nin dediği gibi ondan sonra hiçbir müçtehidin yeni bir şey söylemediği[1], "Ben dağlarda yalınayak koyun güderdim." diyerek dünyâ çapında bir insan olacağını daha önce hiç düşünmemiş, 12 yıllık iktidârı dönemindeki müthiş icraatlarıyla hâlâ hâfızalardan silinmeyen, İslâm medeniyetinin çölün sıcak vâhâlarından nasıl dünyâ çapında bir insan çıkardığının simgesi Hattab'ın oğlu Ömer el-Fârûk..

1- Şibli Nûmânî; **el-Fârûk** (Bütün Yönleriyle Hz.. Ömer ve Devlet İdâresi; çev. Talib Yaşar Alp), Çağ, İst., 1974, II, 406.

Amerikalı bilim adamı Michael Hart, beş bin yıllık târihin en etkin yüz kişisi araştırmasının 1. sırasına Hz. Muhammed'i (S.A.V.) koyar. Onu Newton, Hz. İsa, Buda ve Konfüçyüs tâkip eder. Hart, İslâm Peygamberlerinden Hz. Mûsa'yı 15. sıraya yerleştirir. İlk yüz sıraya İslâm medeniyetinden sâdece 52. sıraya Hz. Ömer'i koyar. Hart'ın listesinde Muhammed, İsa ve Mûsa'dan sonra başka bir Peygamber ve İslâm büyüğünün yer almayarak sâdece Hz. Ömer'in yer almış olması ilginçtir. Michael Hart, listesinin, "târihin en büyük değil, en etkin yüz kişisi listesi" olduğunu hatırlatır.[1] Araştırma listesinin yanlı bakış açısı taşıması mümkün olmakla birlikte boşuna olmadığını da söyleyelim...

Pakistanlı Âlim Şibli Nûmânî'nin 1939'da Urduca, 1940'ta Arapça, 1947'de İngilizce ve 1947'de Türkçe'ye "*Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*" adıyla çevrilen "*El-Fârûk*" isimli dev araştırması, Hz. Ömer üzerine yapılmış en çaplı araştırma özelliğini taşıyor.[2] Nûmânî, eserinin sonunda şu değerlendirmeyi yapıyor:

"Dünyâdaki diğer kahramanların ayrıntılı hal tercemeleri de yazılmış bulunuyor. Bunların hepsi göz önünde alındığında okuyucu, dünyâ târihinde Hz. Ömer çapında bir liderin daha mevcut olup olmadığı hakkında hüküm verebilecek vaziyettedir. İnsan doğasını inceleyenler, insanda kemâlin çeşitli olduğunu ve çeşitli şekillerde tezâhür ettiğini bilirler. Bir insanın sâhip olduğu belirli bir haslet bakımından eşsiz olduğu halde diğer faziletlerden çok az hissedâr olduğu sâdece mümkün olmayıp çok defa doğrudur. **İskender** en büyük fâtihlerden biri olmakla berâber mütefekkir değildi. **Aristo** mütefekkir fakat fâtih değildi. Büyük başarılar şöyle dursun küçük hasletlerin bile bir tek insanda rastlanması nâdirdir. Meşhur cesur adamlar olmuştur; fakat bunların ahlâkî seciyeleri düşük olabilmiştir. Öte yandan yüksek ahlâk sâhibi nice insanlar olmuştur ki bunların da devlet adamı vasfı olamamıştır. Bazen bunların ikisi de bulunmakla berâber bunların övünecekleri bir ilimleri ve fikrî başa-

1- Michael H. Hart; **En Etkin I00** (çev. Mehmed Harmancı), Sabah, I-1994, XXIII, 1-28, 70, 243

2- Şibli Nûmânî eserinin sonuna "Keşmir/ 5 Temmuz 1898" târihini koymaktadır. Buna göre kitabını **Cemaleddin Afgânî** ve **Seyyid Ahmed Han**'ın vefât târihi olan geçen yüzyılın sonlarında tamamlamıştır. Daha sonra birçok dile çevrilen eser Türkçe'ye Ömer Rıza Doğrul tarafından 1947'de çevrilmiş, 1974'de de Talib Yaşar Alp tarafından yeni Türkçe ile yeniden tercüme edilmiştir.

rıları olmamıştır... Şimdi **Hz. Ömer**'in kişiliği değişik açılardan incelenecek olursa onun aynı anda bir tek şahısta **İskender** ve **Aristo**, **Mesih** ve **Süleyman**, **Timur** ve **Anuşirvan**, **Ebû Hanîfe** ve **İbrâhim Ethem** olduğu görülür. Öncelikle ona bir fâtih ve lider olarak bakalım; Târihte hemen hemen her büyük liderin arkasında dâimâ büyük devlet adamı veya kumandan bulunur. Öyle ki bu devlet adamı veya kumandan aniden öldüğü zamân fetihler son bulmuş veya devlet yapısı ani şekilde harap olmuştur. **İskender** her attığı adımda **Aristo**'ya yaslanmak zorundaydı. **Ekber**'in arkasında işleyen el **Ebûl Fadl** veya **Todar Mal**'in eli olmuştur. Abbâsîler şanslarını Bermekîlere az borçlu değillerdir. Ama **Hz. Ömer** kendi öz değerleriyle tek başına durmuştur..."[3]

Michael Hart, kitabında Hz. Ömer döneminde fethedilen ülkelerin haritasını verir. Haritaya bakıldığında hemen hemen bugünkü İslâm dünyâsı ortaya çıkıyor.[4] Hz. Ömer döneminde Müslüman olan halkların bugün hâlâ Müslüman olarak kaldığını görüyoruz.

Hz. Ömer'in yenilikçi icraatları[5]

Yenilikçi fıkhın mîmârı Halîfe Ömer (R.A.) dünyâdaki gelişmeleri çok iyi tâkip ediyor, yeni kararlar almakta hiç gecikmiyordu. Dışarıya doğru hızlı açılımla, içten içe yetersizleşme tehlikesi söz konusu olabilirdi. İç derinliği kaybetmemek gerekiyordu. Bunun için iç bölgeleri tahkim etmek lâzımdı. Bu çerçevede Hz. Ömer'in yeni şehirler kurulması planı en dikkat çekici kararları arasında yer almaktadır.

Bu plana göre önce İran ve Hindistan'dan gelebilecek deniz akınlarına karşı bir "lîmân kalesi" gibi kullanılabilecek "Basra" şehrinin kurulması talimatını verdi. Şehrin yerini ve cephesini bizzat kendisi tâyin ederek bu iş için Utbe bin Gazvan'ı görevlendirdi. Utbe, bugün adına "Basra Körfezi" denilen ve "Kuveyt" sınırları içinde bulunan stratejik şehrin temellerini attı. Şehir kısa sürede başdöndürücü bir hızla büyüdü. Hz. Ömer'in bizzat yerini tâyin ederek "burada bir şehir kurulmalı " dediği yerin ne derece stratejik bir öneme sâhip

3- Şibli Nûmânî; **el-Fârûk**, a.g.ç., 402-403

4- Mcneal H. Hart; **En Etkin 100**, **a.g.e**, 244-245

5- Hz.. Ömer'in hayatı, yetişmesi, Müslüman oluşu, hicreti, savaşları ve diğer olaylar için bkz; Şibli Nûmânî, **a.g.e**, I, 39-61, 69-303

olduğu bugün Amerikan ve İngiliz askerlerinin gözbebeği gibi sâhiplenip koruduklarından anlaşılıyor olmalı....

Hz. Ömer'in Dicle ve Fırat'ın birleşip Körfeze aktığı yere kurdurduğu Basra'dan sonra Nil Nehrinin henüz başladığı ve Akdeniz'le Kızıl Denizi birbirine bağlayan yere de Fustat şehrinin kurulmasını emretti. Amr bin el-As'ı şehri kurmakla görevlendirdi ve Fustat daha sonra Kâhire ismini alarak Mısır'ın başşehri hâline geldi. Öte yandan Hz. Ömer, daha önce yıkık bir harâbe olan "Musûl" kalesinin de şehir hâline getirilmesini emretti. Musûl siyâsî öneme sâhip bir şehir şeklinde düşünülmüştü, çünkü geçiş yollarının üzerinde, doğu ile batıyı birleştiren bir bölgedeydi.

Nihâyet Hz. Ömer H. 17 senesinde Basra-Kâhire-Musûl stratejik üçgeninin tam ortasına gelen Kûfe şehrinin kurulması kararını verdi. Âdeta doğu ve batıdan gelecek kara ve deniz akınlarından korunmuş, iklimi elverişli bir ilim ve kültür merkezinin temelinin atılması planlanmıştı. Kûfe siyâsî stratajik merkez olmaktan ziyâde yerleşik hayata, ilme ve kültüre daha elverişliydi. Şehrin temelini aynı zamânda ilk Kûfe vâlisi olan Saad b. Ebi Vakkas attı. Şehrin orta yerine kırk bin kişiyi alacak bir câmi inşâ edildi. Kısa sürede etrâfı çarşılar, küllîyeler ve evlerle doldu. Kûfe şehri hızla genişleyerek kısa sürede Hz. Ömer'le birlikte başlayan büyük değişimin kültürel merkezi hâline geldi. Mekke-Medîne'nin dışına taşan İslâm kültür ve medeniyeti hızlı değişimler karşısında buna uygun bir şehrin temelini de atmış, âdeta değişimi buradan yönetmeye başlamıştı. Kûfe kısa sürede yenilikçi fıkıh geleneğinin beşiği olacağını gösterir bir kültürel patlama yaşadı. Hz. Ömer'in Kûfe'ye Abdullah bin Mes'ud'u (32/652) hoca-eğitimci olarak tâyin etmesiyle İslâm kültür târihinde adına "Kûfe Ekolü" veya "Re'y Okulu" denilen çevrenin/akımın temellerini de atmış oluyordu.[8]

Hz. Ömer'in yeniliklerinin en önemlilerinden birisi de şüphesiz Kur'an'ın kitaplaştırılması görüşüdür. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan yeni durum karşısında ileriyi görmüş ve âyetleri bir kitap hâlinde toplamayı teklif etmiştir. İlk bakışta "Sünnette olmayan bir şeyi ihdas etmek, yeni bir şey îcâd etmek" olarak yorumlanıp karşı çıkılsa da daha sonra Hz. Ebû Bekir'in ona-

yıyla kabûl edilmiştir.[1] Doğrusu "Eskiden yoğ idi iş bu rivâyet şimdi yeni çıktı." sözünde ifâdesini bulan ve yeniliklerden dâimâ korkan statükocu anlayış, Hz. Ömer'in açtığı çığırdan daha o günlerde kopmuştu. Fakat zamân akıyor, Coğrafyalar, mekânlar, kültürler değişiyordu. Müslümanların, yeni durumlar karşısında İslâm'ı meydan okuyucu bir dinamizmle devâm ettirmeleri gerekiyordu. Yoksa târih akıp gidecek Müslümanlar o yıllarda donup kalacaklardı. Zâten içtihâd, târihin gerisinde kalmamak anlamına geldiği için Hz. Ömer âdeta duruşuyla târihin önüne geçti. Zamân âdeta Ömer'in arakasına takılmıştı. O'nun yaşadığı zamân kesitine bakıldığında târihin âdeta Hz. Ömer'in arkasından sürüklendiği görülecektir. Çünkü O, "Geride kalan hiç ilerleyemez." diyordu...

Emvasta veba salgını patlak verdiği zamân Hz. Ömer, Sûriye'ye gidip Sur'g'a vâsıl olduğunda vebanın burada giderek yayıldığını gördü. Hz. Ömer'in burayı terk etmeye karar vermesi üzerine, her şeyin Allah'ın takdîri ile vuku bulduğuna îmân eden Ebû Ubeyde kızarak; "Allah'ın kaderinden kaçıyor musun?" diye sorması üzerine Hz. Ömer: "Evet, Allah'ın kaderinden, diğerine uçuyorum." demekle çok muğlak bir meseleyi basit fakat derin sözlerle halletmiş oluyordu.[2]

Hz. Ömer'in huzuruna birgün bir hırsız getirilir. Hırsıza der ki; "Niçin çaldın?" O şu cevabı verir; "Allah bunu benim üzerime takdîr etti". Bunun üzerine Ömer, elinin kesilmesini ayrıca da kırbaçlanmasını emreder. Bunun sebebi kendisine sorulduğunda şu cevabı verir; "Elini hırsızlık yaptığı için kestirdim. Kırbaç cezâsını da Allah'a iftira attığı için verdim..."

Yine oğlu Abdullah bin Ömer'den şu rivâyet gelmektedir: "Babam şöyle dedi; Peygamberimiz'in şöyle dediğini duydum; 'Allah'ın sizinle ilgili bilgisi, sizi gölgeleyen gök ve sizi sırtında taşıyan yer gibidir. Siz, nasıl gökleri ve yeri aşıp çıkamazsınız, öyle de Allah'ın bilgisinin dışına çıkamazsınız. Gök ve yer sizi günah işlemeye zorlamadığı gibi. Allah'ın sizinle ilgili bilgisi de sizi günah işlemeye zorlamaz."

Bu rivâyetler aslında çok değil yarım asır kadar sonra ortaya çıkan

---

1- Şibli Nûmânî; **a.g.e**, II, 125-133, M. Mahfuz Söylemez; **Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ank., 2001, 22-33

2- Şibli Nûmânî; **a.g.e**, II, 178-179

Özgür İrâde Ekolü'nün de hebercisi gibidir. Çünkü onlar "Öntasarım (kader) yoktur, olaylar oldukça bilinmektedir." demekteydiler.[1]

İslâm, mukaddes yerlere hürmet edilmesini emreder. Kâbe, Hacerü'l-Esved vs. yerlere tamamen bu sebeplerle hürmet edilir. Fakat görünüşte bu haller bir dereceye kadar putperestliğe benzer. İşte bunun gibi bazı benzerlikler sebebiyledir ki putlara tapma, birçok dine giriş yolu bulmuştur. Hz. Ömer aynı hataya düşmemeleri konusunda halkı birçok vesilelerle ikaz etmiştir. Bir defasında Hacerü'l-Esved'in önünde durarak yüksek sesle; "Senin bir taştan başka bir şey olmadığını, ne iyilik ne de kötülük yapamayacağını biliyorum." demiştir.[2]

Hz. Peygamber, târihi bir olayda bir ağacın altında Müslümanlardan ölmeye dâir biat almıştı. Sonraları halk, bu yerleri ziyâret etmeye ve ağacı kutsallaştırmaya başladı. Değişim fıkhının mîmârı ağacı kökünden kestirdi.[3]

Hz. Ömer, bir defasında hacdan dönüyordu. Yolun üzerinde bir zamânlar Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir mescid göründü. Halk mescide koşarak onu kutsamaya başladı. Hz. Ömer gazâba gelerek bağırmaya başladı; "Yahûdiler'in ve Hıristiyanların dalalete düşüp Peygamberlerinden kalanlara taptıkları gibi siz de Muhammed'den kalana tapmaya mı başladınız.." [4]

Hz. Ömer bir dinî emrin sebeb ve gâyelerini dâimâ düşünürdü. Bir keresinde sefer âyeti ile ilgili olarak Hz. Peygambere "neden yol emniyeti sağlandığı halde namazlar hâlâ kısaltılıyor?" diye sormuş, Hz. Peygamber de bunun "Allah'ın bir ruhsatı olduğunu" söylemişti. Yine Hacc erkânı arasında yer alan ve ilk üç tavafta Kâbenin etrâfını hafifçe dolaşarak bir nevi "gösteri" anlamı taşıyan "reml" i kâfirlerin artık gücünün kırıldığı gerekçesiyle kaldırmak istemiş, ancak Hz. Peygamberin hatırasına hürmeten müsaade etmiştir.[5]

Arabistan'da câhiliyye günlerinin büyük günahları, soy sopla iftihar etmek, diğer insanları küçük görmek, hicvetmek, çirkin sözler söylemek ile zina ve sarhoşluktu. Hz. Ömer bu kötülüklerin tama-

---

1- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 287
2- Halîfe Keskin; **İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza**, Beyan, İst., 1997, 27-47
3- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 287
4- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 288
5- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 288

men kökünü kazıdı. Aşiret ve âile gururundan doğan âdetler ortadan kaldırıldı. Savaş anında kabilesi ile gururlanarak nârâ atmak emirle yasaklandı. Birgün çağrıldığı bir yemekte hizmetçilerin sofraya oturtulmadığını görünce çok kızdı. [6]

Bir defasında mümtaz sahabilerden oluşan bir topluluk Ubey bin Kaab'a gittiler. Ubey cemaatin arasından kalktığı zamân herkes hürmeten ayağa kalkıp onun arkasından yürüdü. Hz. Ömer tesâdüfen oradan geçerken bu acayip geçit alayını görünce gidip Ubey'e bir kamçı indirdi. Ubey, yıldırım çarpmışa döndü. Bunun sebebini sorunca Hz. Ömer, "Bu tarzda , birinin peşinden köle gibi gitmenin tâkip edilen için bir imtihan, tâkip edilenler için de bir zillet olduğunu bilmiyor musun?" dedi.[7]

Hz. Ömer, ahlâksız şâirlerin kadınlar hakkında aşırı aşk temaları işleyen şiirler yazmasını da emirle yasaklamıştı. (*Usdu'l-Gâbe*)

İçki içmenin cezâsını iki misline çıkardı. Ceza daha önce kırk değnek iken onun tarafından seksen değneğe çıkarıldı.[8]

Hz. Ömer'in düşünce özgürlüğü konusunda da dikkat çekici uygulamaları olduğunu görüyoruz. Arap ulularına Seyyid veya Kabilenin büyüğü olduğunu îmâ eden sözler söylenirdi. Ayrıca alt tabakadan olanlar da ulula, "Kurban olayım.", "Anam babam sana kurban olsun." şeklinde hitap ederlerdi. Kölelik ve aşağılama kokan bu ifâdeleri kullanmayı yasaklamıştır.[9]

Minberde "Ben yoldan çıkarsam ne yaparsanız?" sorusuna karşılık "Kılıçlarımızla seni doğrulturuz!" diyen sahabiye adamın cesâretini ölçmek için sertçe "Demek bunu bana söylüyorsun." demiş, adam da "Evet, sana söylüyorum." deyince Allah'a hamd etmişti. [10]

Mûsa el-Eş'arî Hz. Ömer'i ziyârete gelmiş, fakat kapı önünde üç kez selam vererek geri dönmüştü. Hz. Ömer, daha sonra onu görerek neden böyle yaptığını sordu. O da "Peygamberin böyle yapmamızı emrettiğini duydum." dedi. Hz. Ömer, bunu ispatlaması gerektiğini yoksa cezâlandırılacağını söyleyince, Ebû Mûsa bir sahabiyi şâhid

---

6- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 291
7- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 293
8- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 293
9- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 295
10- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 296

Özgür İrâde Ekolü'nün de hebercisi gibidir. Çünkü onlar "Öntasarım (kader) yoktur, olaylar oldukça bilinmektedir." demekteydiler.[1]

İslâm, mukaddes yerlere hürmet edilmesini emreder. Kâbe, Hacerü'l-Esved vs. yerlere tamamen bu sebeplerle hürmet edilir. Fakat görünüşte bu haller bir dereceye kadar putperestliğe benzer. İşte bunun gibi bazı benzerlikler sebebiyledir ki putlara tapma, birçok dine giriş yolu bulmuştur. Hz. Ömer aynı hataya düşmemeleri konusunda halkı birçok vesilelerle ikaz etmiştir. Bir defasında Hacerü'l-Esved'in önünde durarak yüksek sesle; "Senin bir taştan başka bir şey olmadığını, ne iyilik ne de kötülük yapamayacağını biliyorum." demiştir.[2]

Hz. Peygamber, tarihi bir olayda bir ağacın altında Müslümanlardan ölmeye dâir biat almıştı. Sonraları halk, bu yerleri ziyâret etmeye ve ağacı kutsallaştırmaya başladı. Değişim fıkhının mîmârı ağacı kökünden kestirdi.[3]

Hz. Ömer, bir defasında hacdan dönüyordu. Yolun üzerinde bir zamânlar Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir mescid göründü. Halk mescide koşarak onu kutsamaya başladı. Hz. Ömer gazâba gelerek bağırmaya başladı; "Yahûdiler'in ve Hıristiyanların dalalete düşüp Peygamberlerinden kalanlara taptıkları gibi siz de Muhammed'den kalana tapmaya mı başladınız.." [4]

Hz. Ömer bir dinî emrin sebeb ve gâyelerini dâimâ düşünürdü. Bir keresinde sefer âyeti ile ilgili olarak Hz. Peygambere "neden yol emniyeti sağlandığı halde namazlar hâlâ kısaltılıyor?" diye sormuş, Hz. Peygamber de bunun "Allah'ın bir ruhsatı olduğunu" söylemişti. Yine Hacc erkânı arasında yer alan ve ilk üç tavafta Kâbenin etrâfını hafifçe dolaşarak bir nevi "gösteri" anlamı taşıyan "reml" i kâfirlerin artık gücünün kırıldığı gerekçesiyle kaldırmak istemiş, ancak Hz. Peygamberin hatırasına hürmeten müsaade etmiştir.[5]

Arabistan'da câhiliyye günlerinin büyük günahları, soy sopla iftihar etmek, diğer insanları küçük görmek, hicvetmek, çirkin sözler söylemek ile zina ve sarhoşluktu. Hz. Ömer bu kötülüklerin tama-

---

1- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 287
2- Halîfe Keskin; **İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza**, Beyan, İst., 1997, 27-47
3- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 287
4- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 288
5- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 288

men kökünü kazıdı. Aşiret ve âile gururundan doğan âdetler ortadan kaldırıldı. Savaş anında kabilesi ile gururlanarak nârâ atmak emirle yasaklandı. Birgün çağrıldığı bir yemekte hizmetçilerin sofraya oturtulmadığını görünce çok kızdı. [6]

Bir defasında mümtaz sahabilerden oluşan bir topluluk Ubey bin Kaab'a gittiler. Ubey cemaatin arasından kalktığı zamân herkes hürmeten ayağa kalkıp onun arkasından yürüdü. Hz. Ömer tesâdüfen oradan geçerken bu acayip geçit alayını görünce gidip Ubey'e bir kamçı indirdi. Ubey, yıldırım çarpmışa döndü. Bunun sebebini sorunca Hz. Ömer, "Bu tarzda , birinin peşinden köle gibi gitmenin tâkip edilen için bir imtihan, tâkip edilenler için de bir zillet olduğunu bilmiyor musun?" dedi.[7]

Hz. Ömer, ahlâksız şâirlerin kadınlar hakkında aşırı aşk temaları işleyen şiirler yazmasını da emirle yasaklamıştı. (*Usdu'l-Gâbe*)

İçki içmenin cezâsını iki misline çıkardı. Ceza daha önce kırk değnek iken onun tarafından seksen değneğe çıkarıldı.[8]

Hz. Ömer'in düşünce özgürlüğü konusunda da dikkat çekici uygulamaları olduğunu görüyoruz. Arap ulularına Seyyid veya Kabilenin büyüğü olduğunu îmâ eden sözler söylenirdi. Ayrıca alt tabakadan olanlar da ulula, "Kurban olayım.", "Anam babam sana kurban olsun." şeklinde hitap ederlerdi. Kölelik ve aşağılama kokan bu ifâdeleri kullanmayı yasaklamıştır.[9]

Minberde "Ben yoldan çıkarsam ne yaparsanız?" sorusuna karşılık "Kılıçlarımızla seni doğrulturuz!" diyen sahabiye adamın cesâretini ölçmek için sertçe "Demek bunu bana söylüyorsun." demiş, adam da "Evet, sana söylüyorum." deyince Allah'a hamd etmişti. [10]

Mûsa el-Eş'arî Hz. Ömer'i ziyârete gelmiş, fakat kapı önünde üç kez selam vererek geri dönmüştü. Hz. Ömer, daha sonra onu görerek neden böyle yaptığını sordu. O da "Peygamberin böyle yapmamızı emrettiğini duydum." dedi. Hz. Ömer, bunu ispatlaması gerektiğini yoksa cezâlandırılacağını söyleyince, Ebû Mûsa bir sahabiyi şâhid

---

6- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 291
7- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 293
8- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 293
9- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 295
10- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 296

göstererek cezâdan kendini zor kurtardı.[1]

Hz. Ömer, daha evvel karara bağlanmamış herhangi bir mesele hakkında sahabe ile istişâre etmeden asla hüküm vermezdi. Dehlevî *Huccetüllahi'l-Bâliğa'da* şöyle der: "Bütün perdeler kaldırılıp iknâ hâsıl oluncaya kadar sahabe ile müşâvere edip müzâkerelerde bulunmak Ömer'in tatbikâtıydı. Bu sebeble verdiği hükümler şarkta ve garpta kabûl edilmiştir."[2] Özellikle bu konularda baş danışmanı Medîne'den halîfe oluncaya kadar hiç çıkmayan Hz. Ali'ydi. Aslında Hz. Ömer'in yenilikçi içtihâtlarının gerisinde Hz. Ali'nin olduğunun fark edilmesi gerekiyor. (Hz. Ali'yi anlatırken bu konuya değineceğiz.)

Hz. Ömer, haber-i vâhid ile bir nassın husûsileşterilmesine veya neshedilmesine müsaade etmemiştir. Fatma binti Kays, Hz. Peygamber'in boşanmış bir kadının nafaka ve mesken hakkında bir hadîsini rivâyet ettiğinde Hz. Ömer, bir tek kişinin rivâyetiyle Kur'an hükmünün değiştirilemeyeceğini söylemiş ve Fatma binti Kays'ın iddiâsını reddetmiştir.

Ganîmetlerden beşte bir hisse alma (*Humus*) meselesinde de Hz. Ömer çoğu sahabenin aksine Hz. Peygamber ve âilesinin "Peygamber vefât ettiği için" haklarını kaybettiklerini söylemiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe de aynı kanaati paylaşmıştır.

Hz. Ömer'in Irak fethedildiğinde toprakların kimin arasında pay edileceği meselesi zuhur edince de benzer bir mantıkla içtihâdını şöyle savunduğunu anlatır: "Haşr sûresindeki âyette "*ve sonra gelecek olanlara..*" ibâresi geçiyor. Dolayısıyla bu toprakların hepsi gelecek nesillere âittir ve bütün ülkeler ümmetin malıdır. Öyle ise bunları nasıl olur da hazır olanlar arasında paylaştırıp bilâhere gelecek olanları mahrum bırakabilirim.."[3]

Fedek arâzisinin Hz. Peygamber'in kişisel malı olmadığını, onun resul olmasından kaynaklanan bir bağış olduğunu, dolayısıyla kamuya âit bir mülkiyet sayılacağını, bu nedenle Hz. Peygamber'in çocuklarına mîrâs olarak devredilemeyeceğini iddiâ ederek arâziyi Hz. Fâtıma'ya mîrâs olarak vermemiştir.[4]

1- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 297
2- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, II, 304
3- Ebû Yusuf; **Kitâbu'l-Harac**, II, 2
4- İbn-i Kayyım; **Zâdu'l-mead**, II, 163

Hz. Ömer'in hadîs rivâyeti konusunda ince eleyip sık dokuduğu biliniyor. Nitekim kendisinden 70 kadar rivâyet söz konusudur. Bu endişe hadîsin doğruluğu konusunda emin olmaktan başka bir amaç taşımıyor şüphesiz. Öte yandan Hz. Ömer'in Kur'an'a uydurma rivâyetlerin karıştırılması konusundaki titiz tavrı da böyle davranmasını gerektirmiş olmalıdır.

Hz. Ömer zor meseleleri yazar, boş kaldığında üzerinde düşünür kanaatlerinin olgunlaşması için sürekli araştırır, soruştururdu. Hatta ömrü boyunca üzerinde bir kanaata varamadığı, vefât edeceği güne kadar kesin kanaata ulaşamadığı meselelerin olduğu söylenmektedir.

Fetihler süratle genişleyip kültür baş döndürücü bir hızla zenginleştikçe biri diğerinden karışık yığınla mesele ortaya çıkıyor, şehirlerden, yeni beldelerden yağmur gibi sorular, meseleler geliyordu. İşte değişimin fıkhı tam da bu zamânda lâzım oluyor, Hz. Ömer, meselelerin üstesinden içtihâd kurumunu işleterek geliyordu. Ülkenin her yanında müthiş bir fikrî dinamizm ortaya çıkmıştı. Öyleki bir mesele hakkında bâzen yüzü aşkın içtihâd ortaya çıkabiliyordu.

Medîne'de kollektif içtihâd meclisi kurulmuş, gelen meseleler istişâre edilerek karara bağlanıyordu. Hatta Hz. Peygamber'in eşlerine de kanaatları soruluyordu. Örneğin Hz. Ömer gusül abdesti hakkında bir meseleyi Hz. Peygamber'in hanımlarından görüş alarak sonuca bağlamıştır. Hz. Ömer'in Medîne'de hemen yanı başında duran ve hemen her meselede görüşlerine başvurduğu sahabilerin başında Hz. Ali ve Hz. Âişe geliyordu. Nitekim bu sahabiler Hz. Ömer'le başlayan yenilikçi anlayışın en önemli müessirleri olarak bu kitapta sonraki bölümlerde ayrıca ele alınacaktır.

Kaynaklardan derlediğim bilgilere göre Hz. Ömer'in yenilikleri diyebileyeceğimiz uygulama ve kurumlar, tesbit edilebilen kayıtlara göre 45 civârındadır. Şimdi bu listeyi aktaralım:

Beytü'l-mal ve devlet hazinesinin tesis edilmesi.
Adlî mahkemelerin tesisi ve hâkimlerin tâyini.
Bugüne kadar devâm eden Hicrî takvimin tâyini.
Emirü'l-mü'minîn ünvanını alması.
Harp dâiresinin teşkilatlandırılması.
Arâzi varidat dâiresinin teşkilatlandırılması.

Askerî ihtiyatlara maaş bağlanması.
Arâzi , keşif ölçme ve takdîri.
Nüfus sayımı.
Kanalların inşâ edilmesi.
Kûfe, Basra, Cizre, Kâhire ve Musûl gibi şehirlerin kurulması.
Fethedilen ülkelerin vilâyetlere ayrılması.
Gümrük vergilerinin konulması.
Deniz mahsüllerinin vergilendirilmesi ve bu vergiyi toplayacak memurların tâyini.
Yabancılara ticâret izni.
Hapishânelerin teşkilatlandırılması.
Kamçının kullanılması.
Gece devriyelerinin çıkarılması.
Önemli noktalara askerî merkezlerin kurulması.
Şecereli ve şeceresiz atların tefriki.
Gizli istİhbâratçı ve câsusların istihdam edilmesi.
Mekke-Medîne yolu üzerinde yolcuların rahatı için misafirhâne inşâ edilmesi.
Kimsesiz çocukların bakım ve terbiyesi için tedbir alınması.
Muhtelif şehirlerde misafirhâneler yapılması.
Müslüman olsun olmasın Arapların köle yapılamayacağı.
Yahûdi ve Hıristiyanlanların fakir olanlarına maaş bağlanması.
Okulların açılması.
Okullarda görev yapan eğitmen ve öğretmenlere maaş bağlanması.
Kur'an'ın toplatılmasını teklif ederek kitaplaşmasını sağlaması.
İçtihad kurumuna canlılık getirerek kıyâsın temellerini atması.
Mîrâsın daha kesin hatlarla taksim edilmesi.
"Esselatü hayrun mine'n-nevm" ibâresinin sabah namazına konulması.
Terâvih namazlarının cemaatla kılınması.
Bir celsede üç talakın bağlayıcı kabûl edilmesi.
Sarhoşa seksen değnek cezâsının kabûlü.
Ticârî atlardan zekat alınması.
Beni Tağlep Hıristiyanlarından cizye yerine zekat alınması.
Vakıf hukukunu tesis etmesi.

Cenâze namazlarının dört tekbir ile kıldırılması.

Câmilerde vaazların tanzimi. Temim Dârî, Hz. Ömer'in müsaadesi ile bir vaaz verdi. Bu İslâm'da ilk vaazdır.

İmam ve müezzinlere maaş bağlanması.

Geceleri câmilerin aydınlatılması.

Hiciv yazan şâirlerin cezâlandırılması.

Âdetin Arabistan'da çok eski olmasına rağmen, kadınların şiirlerde ismen zikredilmesinin yasaklanması...[1]

Hz. Ömer'in târihi misyonu neydi?

Hz. Peygamber bir hadîsinde sahabilerini "yıldızlara" benzetmiştir. Bir sahabinin "yıldız" oluşu şahsiyetiyle bir "misyon" üstlenmesi olarak anlaşılabilir. Çünkü yıldızlar güneş örneğinde olduğu gibi kendi kendilerini ışıtırlar ve etrâflarında yörüngeleri vardır. Bir yıldız uzay boşluğunda doğar, iyice ısınır, etrâfa ışık saçar ve yine uzay boşluğunda patlayarak dağılır. Bu süreç binlerce yıl alabilir. Gökteki yıldızların karanlıkta ortaya çıkması ve güneşten daha küçük görünmesi güneş varken onların ışığını bastırması ve çok uzak olmalarından dolayıdır. Hz. Peygamber'in (güneşin) vefâtıyla çöken karanlıkta işte bu yıldız sahabiler birer yol gösterici ışık olmuşlar, Müslümanların yolunu aydınlatmışlardır.

Hz. Peygamber, daha sağlığında Mus'ab bin Umeyr'i Medîne'ye tebliğci olarak göndermişti. Mus'ab, Medîne'yi Hz. Peygambere hazırlayan insandır. Tâbiri câizse devrim öncesi değişim faaliyetleri fıkhının temelini atmıştır. Bu anlamda Mus'ab detayın değil yüzeyin, tafsilin değil icmâlin özelliklerini yansıtır. Bu anlamda misyonu; bir beldede İslâmî değişim faaliyetlerine ilk başlandığında neler yapılabileceğini, nasıl çalışılabileceğini öğretmek olmuştur.

Hz. Peygamber, Muaz bin Cebel'i de Yemen'e göndermişti. Mus'ab'ın aksine Muaz bir yönetici-vâlidir. Sorunları çözecek, insanlar arasında adâletle hükmedecektir. Yüzeysel değil detaya ilişkin bilgiye ihtiyâcı vardır. İcmîlî değil tafsîlî hükümler çıkarmaya muhtactır. Bu nedenle ona bunun yolu gösterilmiştir; Kur'an, Sünnet ve akıl (İçtihat)...[2] Bu anlamda Muaz'ın misyonu; Peygambersiz bir or-

1- Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, 395-397

2- Dârimî; **Müsned**, 43, Şah Veliyyullah Dehlevî; **İzâletü'l-Hifa**, 86, Şibli Nûmânî; **a.g.e.**, 326-327

tamda sorunların nasıl çözüleceği, hangi kaynakların kullanılacağına dâir metodolojiyi göstermek olmuştur.

Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in misyonu; lider öldükten sonra halkı toparlama, birlik ve berâberliği sağlama, çözülme ve dağılmanın nasıl önleneceğini göstermek olurken, Hz. Ömer değişen zamân ve şartların üstesinden nasıl gelinebileceğini, Abdullah bin Mes'ud, Mûsa el-Eş'arî Kûfe ve Basra gibi şehirlerde görev yaparak, merkeze uzak beldelerde ortaya çıkan sorunların yeni yorumlarla nasıl çözülebileceğini göstermişlerdir.

İslâm siyâsî düşüncesinin oluşumuna baktığımızda Câbirî'nin dediği gibi Hz. Osman, Saad bin Ebi Vakkas, Talhâ, Zübeyr, Muaviye gibi zâtlar iktidâr olmanın, yâni "devletin mantığını", Hz. Ali, Ebû Zerr, Ammar bin Yâsir gibi sahabiler de muhalefetin, yâni "devrimin mantığını" yansıtmışlardır. Siyâsî yaşamları izlendiğinde üstlendikleri siyâsî misyonun bu olduğu görülecektir.

"Devrim, gerçekleştikten sonra yerini devletin mantığına terk eder." sözü Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği devrim için de geçerli olmuş, yasa kimseyi ayırmadan işlemiştir. Kezâ İbn-i Haldûn'un "Devlet orduyla, ordu parayla olur.", "Makâm, mal getirir.", "Bedevîler, devlet olunca hadârîleşir." vb. sosyolojik tesbitleri hep doğru çıkmıştır. Ancak bu realitelerin getirdiği sorunlar nasıl aşılacaktır? Kimi önderler bu tür dinî, siyâsî hareketlerin içinden çıkıp geldikleri halde "güzelim teorilerin içine eden pis gerçekler."e karşı direnirler. İşte Hz. Ömer, bu istisnâî önderlerden birisidir. O, "devrimin mantığını", "devletin mantığına" kurban etmemek için direnen insandır. İlginçtir; Hz. Ömer, statükonun başında olduğu halde yenilikçiliğin önderi olmuş ve âdeta muhalefetle statüko yer değiştirmiştir.

Hz. Ömer'in basit bir köle anlaşmazlığı yüzünden öldürülmüş olmasının muhal olduğunu söyleyen Câbirî, Hz. Ömer'i öldüren Muğire bin Şûbe'nin kölesi Ebû Lü'lü'nün hançerinin arkasında "Kureyşli" ellerin bulunduğunu söylemektedir.[1] Yâni bu görüşü bugünün siyâsî diliyle okursak açıkça söylemek istediği şudur: "Hz. Ömer, Kureyş'in çıkarlarını zedelemeye başladığı için "Emevî Derin Devleti'nin" gizli elleri tarafından öldürülmüştür."

Gerçekten de Hz. Ömer'in devlet mantığına teslim olmayan icra-

1- Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, 360

atlarına baktığımızda bu görüşün hiç de yabana atılmayacak, yalın bir gerçekliği yansıttığını söyleyebiliriz. Zîra Hz. Ömer, fetihlerle birlikte gelen ganîmetler (fey, cizye ve haraca) dayalı "*âta*" (maaş) sistemini bizzat kendisi kurmuş ancak bunu daha sonra değiştirmek istemişti. Bu sistemde Hz. Peygambere yakınlık ve İslâm'daki öncelik sırasına göre Kureyş ileri gelenleri maaşa bağlanmıştı. Fethedilen yerlerden gelen ganîmet payları (beşte bir) Medîne'ye geliyor ve oradan maaş olarak dağıtılıyordu. Hz. Ömer hilâfetinin ilk yıllarında Kureyş'in İslâm'a geçmişteki hizmetleri, varlarını yoklarını İslâm için fedâ etmeleri ve neticede Medîne'ye beş parasız gelmeleri karşısında bunu hak ettiklerini düşünüyordu. Ayrıca o günkü kabile mantığı diğer sahabilerde olduğu gibi Hz. Ömer'de de vardı. Sahabeyi Hz. Peygambere yakınlığı derecesinde üstünlük sırasına dizmiş, ona göre âta (maaş) bağlamıştı. En yüksek maaşı Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in hanımları alıyordu. Çalıştırdığı memuru olmayan, bugünkü gibi yaygın kamu hizmeti yapmayan, bütün geliri ganîmet payı, cizye ve haraçtan ibâret olan böylesi bir devlet düzeni içinde ganîmet paylarının ve haracın bölüşülmesi anlaşmazlıkların en önemli nedeni oluyordu. İşte Hz. Ömer, bu bölüşme sisteminin başına belâ olduğunu anlamış, aşırı zenginleşmenin ve servetin belirli ellerde toplanmasının sâkincalarını görmüş, yakınlık üstünlüğüne göre değil, herkese eşitçe dağıtmanın gerekliliğine inanmıştı. Açıkça görülüyor ki bu fikir "tatlı maaşa" alışmış Kureyş ileri gelenlerini rahatsız edecek bir düşüncedir. Öte yandan Hz. Ömer, fethedilen toprakların savaşa katılanlar arasında pay edilmesi sistemini (âyete rağmen) kaldırmış, arâzileri eski sâhiplerine bırakarak onlardan toprak vergisi anlamına gelen haraç alınmasıyla yetinilmesini istemişti. Bu ise savaş ganîmetleriyle servetlerine servet katan tamahkârlara ağır bir darbe olmuştu. Yine Hz. Ömer, Kureyş ileri gelenlerinin Medîne'den çıkmasına izin vermiyor, beklenmedik şekilde zenginleşen kimi vâlilerin mallarına el koyuyor, lüks ve debdebe içinde yaşayan, köşk ve saraylar yaptıran özellikle Ümeyyeoğulları'na mensup idârecilere göz açtırmıyordu. Üstelik Hz. Peygamber zamânında "*Müellefe-i Kulub*" oldukları gerekçesiyle zekattan pay alan kimi Kureyş/Emevî ileri gelenlerine verilen bu payı da kesmişti.

İşte bu icraatlarıyla Hz. Ömer, Kureyş/Emevî ulları için onların

tâbiriyle "sıkıcı ve usandırıcı" olmaya başlamıştı. Hz. Ali, Ebû Zerr, Ammar gibi sahabiler devrimin mantığını, muhalefette, genellikle devletten görev almayarak sürdürüyorlardı. Ama Hz. Ömer, devletin başındaydı ve devletin mantığının, devrimin mantığını teslim almasına direniyordu. Bunu yaparken çoğu zamân da "kendi yöntemleriyle" hareket ediyordu. Yâni "adâletli diktatör." edasıyla göz açtırmama politikası.. Tabiî bu da yüzeysel kalıyordu. Çoğu kişi, o gidince kurtulacaklarını, ganîmeti ve haracı sorunsuz bir şekilde bölüşmeye devâm edeceklerini düşünüyordu. Nitekim böylesi kişiler, Hz. Ömer'in ölmesi ve Hz. Osman'ın halîfe olmasıyla rahat bir nefes almışlar, ganîmet (fey, cizye, haraç ve buna dayalı âta) düzeni iyice yerleşmiş, Hz. Ali'nin beş yıllık iktidârı dönemindeki direnişi sonuç vermemiş, Muaviye ile birlikte "devletin mantığı", "devrimin mantığına" gâlip gelmiştir. Artık Muaviye ile birlikte Emevîler eski derin iktidârlarına kavuşmuşlar, devlet tam bir "ganîmet" (rant) sistemine dönüşmüştür. Burada Hz. Ömer'in başaramadığı şey bir zamânlar Ensara karşı savunduğu Kureyş'in kontrolden çıkmasına engel olamamasıdır. Bu konuda aldığı tedbirler yüzeysel kalmış, göz açtırmama politikasının ötesine geçememiştir. Asıl derine inerek bölüşüm sistemini, kabile mantığına dayalı rantçı âta düzenini değiştirememiştir. Yeni fethedilen toprakların eski sâhiplerine bırakılması örneğindeki gibi bir yeniliği bu konuda gerçekleştiremediği görülüyor. Hz. Ömer, kendi kurduğu "Âta sistemi'nin" kurbanı olmuştur diyebiliriz. Yenilikçiliği fazla ileri gidip "âta sistemini de" değiştireceğini söylemeye başlayınca "gizli eller."in hâin hançeri "devletin mantığını" işletmiştir.

Öte yandan Hz. Ömer'in ganîmet mantığının aşılmasında olduğu gibi kabile mantığının aşılması konusunda da çok önemli yenilikçi misyon üstlendiği görülüyor. Örneğin İslâm siyâsî düşüncesi içinde "şûra" anlayışının gelişip kurumsallaşması yolunda ilk adımı o atmıştır. O'ndan sonra Hz. Ali'ye isyân eden kimi Müslümanlar (Hâricîler) Harura'da "Hakemi tanımıyoruz, Hâkimiyet Allah'ındır, biat Allah'adır. Fetihten sonra iş (Halîfe seçimi) şûra iledir." diyerek kabile mantığını aşan bir ses yükseltmişlerdir. Yine kimi kaynaklar Hz. Hasan'ın Muaviye ile, kendisinden sonra "iş'in" şura ile olması konusunda anlaştığını rivâyet etmektedirler. Kezâ Yezid'in ölümün-

den sonra oğlu II. Muaviye saltanatla iş başına gelmeyi kabûl etmeyerek "iş'i" yine müslümaların şurasına havâle etmiş, istifa ederek kırk gün sonra vefât etmiştir. Ömer bin Abudülaziz de buna benzer bir şekilde devraldığı saltanatla yetinmeyerek ayrıca rızaya dayalı biat almıştı. İleriki bölümlerde geleceği gibi bütün bunlar "şûra" anlayışının kurumsallaşması yolunda atılmış "cılız" adımlar olarak kalmıştır. Her şeye rağmen ortaçağın baskın saltanat karakteri ve Araplar'ın derin kabile mantığı aşılamamıştır.

Yine de tüm şûra girişimlerine rağmen Hz. Ömer'in ilk altı kişilik şûra deneyimini aşan bir yeniliğin geliştiğini ne yazık ki göremiyoruz. Çünkü O, altı kişilik bir şûra belirlemiş, şûra'ya ölümünden üç gün sonrası için "süre" vermiş, "çoğunluğun" görüşüne karşı çıkanın öldürülmesini söylemiş, berâberlik hâlinde şûra ehlinden birisini son "hakem" tâyin etmiş, özellikle Hâşim ve Emevî soyundan seçilen olursa "yakınlarını kayırıp görev vermeyeceklerine dâir." yemin etmelerini istemiş, kendi oğlunun sâdece "danışman" olarak şûra'ya çağrılmasını istemiş, kendi kabilesi Adiyoğulları'ndan kimseyi şûra'ya seçmemiş, şûra'ya Mekke'nin kabile "dengelerini" gözeterek seçim yapmıştır. Bunlar şûra anlayışının kurumsallaşması yolunda atılmış çok önemli adımlardır. İslâm siyâsî düşüncesi içinde Hz. Peygamber'in hiç kimseyi tâyin etmemesi nasıl bir siyâsî devrimse, Hz. Ömer'in şûra girişimi de aynı derecede büyük bir devrimci girişimdir. Ancak az önce dediğim gibi bu anlayış, çağın baskın karakterine yenik düşmüş, güdük kalmış, kabile mantığının boğucu baskısı altında dal budak salamamıştır.

Peygamber'e yakınlığa dayalı ayrıcalıklı "Âta" (maaş) sistemi ve ganîmet gelirleri yeni devlet zenginlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sonraki yıllarda, önce bunlardan yeterince yararlanamayan dışlanmış zayıf Araplar, Emevîler'in ortalarından itibâren de Mevâliler'in (Arap olmayanlar) bugünkü tâbirle "sınıfsal öfkesi" muhalefetin yükselmesine neden olmuştur. Muhalefet barışçı yollardan sisteme katılamayınca da iç savaşlar kaçınılmaz hâle gelmiştir. İşte bu "sınıf öfkesi" ile "dinî öfke"nin birleşmesi muhalefetin dilini oluşturmuştur. Kelâmdan fıkıha kadar bir dizi yeni akım hep bu dili kullanmıştır. Örneğin îmân, irca, kader, sıfatlar, beyne'l-menzileteyn gibi tartışmaların aslında dinîn diliyle ifâde edilmiş sınıf öfkesine

dayandığını söylememiz biraz erken olacağından konuya burada girmeyeceğiz...

Hz. Ömer ve "Adâlet Devleti" felsefesi

Hz. Ömer'i târihe bir cümle ile yazmak gerekse bunun "Hz. Ömer Adâleti" olduğunu söylemek fazla yanıltıcı olmayacaktır. Gerçekten de bu cümle milletlerin târihine bir deyim olarak geçmiştir. "Ömer'in adâleti" kavramı dillere destan olmuş ve âdeta efsâneleşmiştir. Bu aslında Hz. Ömer'in de temel referansı olan "Kur'an'ın" devlet felsefesini de yansıtmaktadır. "Ömer Adâleti" Kur'an'ın bu temel hedefinin kendi çağındaki bir tezâhürü olarak anlaşılmalıdır. Zîra Kur'an'ın en temel toplumsal/siyâsî çağrısı yeryüzünde "adâletin" tesis edildiği, haksızlıkların ortadan kalktığı bir toplum düzeninin kurulmasıdır. İslâm düşünce târihinde tüm grupların, mezheplerin, müçtehidlerin, âlimlerin devlet veya devlet başkanı (halîfe-imâm) konusunda ileri sürdükleri ortak şart tartışmasız ve ihtilâfsız "adâlet" kavramıdır. Bu nedenle İslâm medeniyetinin etrâfında birleştiği ve hatta dünyâya öğrettiği temel toplumsal/siyâsî değer "adâlet"tir. Hz. Ömer, medeniyet târihimizde bu hedefe en çok yaklaşan lider olmuştur. Onun için "Ömer." ismi "Adâlet" kavramıyla birlikte anılmaktadır.

Kimi kaynaklarda Hz. Ömer'e kimisinde de Hz. Ali'ye âit olduğu söylenen "Adâlet mülkün (devletin) temelidir." sözü[8] bu Kur'anî felsefeyi en iyi yansıtan cümledir. Bugün dünyâ devletlerinin mahkemelerinin çoğunda kullanılan ve neredeyse ortak bir insanlık atasözüne dönüşen bu söz, İslâm'ın nasıl bir devlet istediğinin de göstergesidir. Bu söz, insanlığa temel devlet hukukunun ne olması gerektiğini göstermektedir. Buna göre devlet denilen şeyin varlık amacı "adâlet"dir. Eğer insanlar arasında haksızlıklar olmasa da kendi kendilerine adâleti sağlayabilselerdi devlete de gerek kalmayacaktı. Kur'an, devletin varlığını bir insanlık realitesi olarak görür. Devletin var olması gerektiği üzerinde değil zâten var olmakta olan bu gücün nasıl olması gerektiği, neye hizmet etmesi lâzım geldiği üzerinde durur. Asıl vurgu devlete değil devletin yaslanması gereken "değerlere"dir. Bu değerler de dört temel kavrama dayanır; **Adâlet, Meşveret, Ehliyet, ve Maslahât** (Emr-i bi'l- Ma'ruf nehy-i ani'l-Münker). Yâni devletin "adâlet" için var olduğu, "şûra" esâsıyla yönetilmesi gerektiği, "ehil" olanların işbaşına gelmesi ve "maslahâtı"

esâs alması, yâni evrensel iyiliklerin yanında evrensel kötülüklerin karşısında durması gerektiği düşüncesi. Bu temel manifesto aynı zamânda evrensel bir çağrı niteliğindedir. Kur'an, dünyâda geçmiş ve gelecek bütün devletleri bu değerleri esâs almaya çağırmaktadır. Müslümanlara da yeryüzündeki devletlerin bu tip bir "Adâlet Devletine" dönüştürülmesi görevini bir fariza olarak emretmektedir.

Bu siyâsî anlayışın bugün için yorumu şudur; "Resmî dini, resmî mezhebi, resmî ideolojisi ve resmî kahramanı olmayan Adâlet Devleti"... Devleti Müslümanlar kursa, İslâmcı kadrolar bile işbaşında olsa bu böyledir. Kur'an'ın yukarıda sıralanan dört temel siyâsî değeri esâs alınarak hareket edilmeli, herkesin ortak dertlerini çözmeye çalışan, özgürlükçü, eşitlikçi, tarafsız, evrensel iyiliklerden yana ve evrensel kötülüklere karşı bir adâlet devleti mantığıyla hareket etmelidirler. Hz. Ömer, kendisi bir Müslüman, halîfe, müçtehid olmasına rağmen "devlet idâresinde" kendisiyle bir Yahûdi'yi aynı kefede görmüş, ayrım yapmamış, "adâlet'in (tarafsızlık, eşit mesâfede durma, dengeyi sağlama, hakemlik) mülkün temeli olduğu" ve "kamunun tarafsızlığı" ilkesini titizlikle uygulamaya çalışmıştır. Ancak bu konuda ne kadar başarılı olmuş onu da târihî gerçekler belirleyecektir...[1]

Hz. Ömer'in mîrâsı

Kanaatimce Hz. Ömer'in iki temel mîrâsı vardır; "Yenilikçilik" ve "Adâlet Devleti" felsefesi. Biri teorik diğeri pratik olan bu iki mîrâs, İslâm'ın en olgun ve ilerletici yorumudur bence.

Hz. Ömer'in 10 yıl 6 aylık iktidârı döneminde gerçekleştirdiği yenilik ve içtihâtları, öyle görünüyor ki İslâm'ın, Peygambersiz ortamlarda meydan okuyucu bir dinamizmle nasıl devâm ettirileceğinin göstergesi olmuştur. Dahası Hz. Ömer, "devrimin mantığı" ile "devletin mantığını" bir arada yürütebilmenin bir örneğidir. Bunun ikisini bir arada ne Hz. Ebû Bekir'de ne Hz. Osman'da, ne de Hz. Ali'de göremeyiz Hz. Ebû Bekir, hangi mantığa meylettiğini anlayabileceğimiz kadar yaşayamamıştır. Hz. Osman, tam bir devlet mantığı sergilemiştir. Hz. Ali de biraz da çevresinde toplanan sınıfların

---

1-Bu konuda, kaleme aldığım **Adâlet Devleti** kitabımda ayrıntılı açıklamalar delilleriyle birlikte yer almaktadır.

karakteri gereği devrim mantığını sürdürmüştür. Yâni Hz. Ali, kendisine Emîre'l-mü'minîn denmesine rağmen bir türlü "devlet adamı" olamamıştır. O, sürekli devrimin, değerlerin adamıdır. Siyâsetin çirkin dehlizleri bu değerler adamını teslim alamadığı gibi O da onu teslim alamamıştır. Ancak Hz. Ömer, Osman'ın duruşuyla Ali'nin duruşunun bir arada olduğu bir şahsiyettir. Çünkü Ali'nin sürekli devrim mantığı ülkenin sorunlarını çözmede yeterli olamazdı, bir yerde olaya "devlet katından" bakmak gerekiyordu. Ama bu sefer de devletin değerleri yok eden azdırıcı mantığına kapılma tehlikesi söz konusu oluyordu. Değerler yaşamalıydı oysa. Çünkü devlet başkası değil sâdece bunlar için vardı. Peki ikisi bir arada nasıl olabilirdi? İşte Hz. Ömer, bu sorunun cevabı olan adamdır...

Hz. Ömer'in yenilikçi tarzına şüphesiz itirâz edenler, karşı çıkanlar da olmuştur. Ancak târihin onları haklı çıkarmadığı da bir gerçektir. Yenilikçi anlayışın yanısıra muhafazakâr ve statükocu mantığın da temelleri o günden ortaya çıkmıştı. Genellikle Hz. Ömer'e "yeni icatlar çıkardığı, sünnetten saptığı, ilkelerden tâviz verdiği vs." şeklinde eleştiriler getirilmiştir. Ancak zamân göstermiştir ki bu anlayış, İslâm'ın yeni durumlar karşısında gerilemeden nasıl ilerleyebileceğinin göstergesi olmuştur. Hz. Ömer'in yenilik ve içtihâdlarının dine zarar verdiğini kimse iddiâ edemez. İslâm, onunla gerilememiş, ilerlemiştir. O, İslâm'ın değişimci ruhunun, Peygamberden sonra, değerlere sıkı sıkıya bağlı kalınarak nasıl devâm ettirileceğini göstermiştir..

Bu anlamıyla çağdaş İslâmî hareketlerin Hz. Ömer'in yenilikçi anlayışından alacağı çok şeyler vardır. Yine Peygambersiz bir ortamdayız. Zamân ve mekânlar hızla değişmektedir. Yeni kültürler, yeni toplumlar etrâfımızı sarmakta, dört bir yandan yağmur gibi soru(n) lar üzerimize yağmaktadır. Müslümanların yapması gereken işte bu "yenilikçi damara" yaslanmak, onu yeniden diriltip güncelleştirmektir. O zamân, tıpkı onun zamânında olduğu gibi târih arkamızdan gelecektir...

***

HZ. ALİ
(ÖL; H.40)



"Biz ortadayız. İleri giden döner geri gelir; geride kalan koşar bize yetişir."

HZ. ALİ (NEHCU'L-BELÂĞA)

HZ. Peygamber'in dâmâdı, Hulefâ-i Râşidîn'in dördüncüsü, ilk "çocuk" Müslüman Ali, Peygamberin ölümünden sonra 25 yıl bekledi, kargaşa ortamında ümmetin başına geçti, halîfeliği 5 yıl sürdü, iktidârı hortlayan Emevî gericiliğine karşı savaşmakla geçti, 57 yaşında bir suikasta kurban gitti...

Kimine göre Peygamberden sonra Allah'ın nass ile tâyin ettiği imâm, kimine göre hakkı gasp edilen meşrû veliaht, kimine göre Peygamberin vâsisi, kimine göre Peygamber, kimine göre ilâh, kimine göre beklenen mehdi, kimine göre Peygamberin nûruyla birlikte yaratılan, kimine göre ilmin kapısı, Allah'ın aslanı, evliyaullah'ın şâhı, velîlerin pîri, kimine göre Müslümanların birliğini bozan, Cemel'de, Sıffin'de, Nehrevan'da yüz bine yakın Müslümanın ölümüne neden olan fitneci, kimine göre yeryüzünde Allah'ın seçtiği kutlu ve mâsum soyun ilki, Allah'ın Peygamberden sonra insanlığa lütfu, nîmeti Ali...

İslâm ümmeti içinde derin etkileri hâlâ devâm eden, adına mezhepler, ekoller kurulan, ölümünden sonra ümmet içinde bir büyük bölünmenin sembolü hâline getirilen, büyük bir şahsiyet, etkileyici bir önder, bir yıldız sahabi, Hz. Peygamberin yeğeni ve dâmâdı Ebû Tâlib'in oğlu Ali (r.a)...

Öncelikle konuyu nasıl ele alacağımızı belirleyelim; "Ali dâvâsı"

ile "Ali'nin dâvâsı" aynı şeyler değildir. "Ali dâvâsı" onun ölümünden sonra ona nisbet edilen bir büyük bölünmenin adıdır. "Ali'nin dâvâsı" ise, Peygamberden alınan öğretinin "Alice" yorumlanarak devâm ettirilmesidir. Tıpkı aynı öğretinin "Ömerce", "Âişece", "İbn-i Mes'udca" yorumlanarak devâm ettirilmesi gibi...

"Ali dâvâsı", gereksiz nisbetler, aşırı abartılar, efsânevi menkıbeler, hurâfelere kalkan olarak kullanmalarla ve istismarlarla örülüyken, "Ali'nin dâvâsı" Peygamber öldükten sonra yanında yetişmiş bir yıldız sahabinin İslâmî, insânî, vicdânî ve içtihâdî mücâdelesinden ibârettir. Bu anlamda bizi "Ali dâvâsı" değil "Ali'nin dâvâsı" ilgilendirmektedir...

"Ali'nin dâvâsı" ile "Ali dâvâsı" arasındaki farkı anlamak için öncelikle onun hayatının genel çizgileriyle ortaya konması gerekmektedir;

Ebû Tâlib oğlu Ali

Mûteber siyer, târih, hadîs, tabakât, tercüme-i hâl ve monografi kitaplarına göre Ebû Tâlib oğlu Ali'nin 57 yıllık "târihçe-i hayatı" şöyledir:

Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce (m; 600) Mekke'de doğduğu rivâyet edilmektedir. Babası Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib, annesi de Fâtıma binti Esed b. Hâşim'di. Ebû Tâlib'in en küçük oğluydu. Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in yükünü hafifletmek için onu himâyesine alır, Hz. Ali beş yaşından itibâren hicrete kadar onun yanında büyür. İlk îmân edenler arasında olduğu bilinmekle berâber Hz. Hatice ve Hz. Ebû Bekir'den önce îmân edip etmediği Ehl-i Sünnet'le Şiîler arasında sürekli tartışılan bir konudur.[1] Bu sirâda yaşının dokuz, on veya on bir olduğu rivâyet edilir. Bu durumda Hz. Hatice'den sonra, yaşına göre, çocuklar arasında ilk inanan ve Hz. Peygamber'le birlikte ilk namaz kılan kimse olduğu ağırlık kazanıyor. Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmuyor. Ancak hayatı menkîbevî ve efsânevî rivâyetlerle örülü Şiî kaynaklarda doğumundan itibâren en ince teferruatına kadar ve zengin kerâmetlerle dolu olarak anlatılır.

1- M. Yaşar Kandemir; **DİA**, II, 371 vd., Cahiz; **el-Osmaniyye**, 3-13

Mekke müşrikleri işkencelerle yetinmeyip Hz. Peygamber'i suikast sonucu öldürmeyi planlarlar. Planı haber alan Hz. Peygamber, yatağına Hz. Ali'yi bırakarak Hz. Ebû Bekirle birlikte Mekke'yi terk ederek Medîne'ye hicret eder. Hz. Ali de müşrikleri yanıltıp oyalayarak Peygamberin Mekke'den daha rahat çıkmasını sağlar. Daha sonra emânetleri sâhiplerine iâde ederek Resulullah'ın kızı Fâtıma, kendi annesi Fâtıma ve yanındakilerle Mekke'den ayrılarak Kuba'da Hz. Peygambere yetişir. Hicretin beşinci ayında Medîne'de gerçekleştirilen "muahat" (umûmî kardeşlik seferberliği) sırasında Hz. Peygamber Hz. Ali'yi kendine kardeş olarak seçer, hicretin ikinci yılında da onu kızı Fâtıma ile evlendirir. Bu evlilikten Hasan, Hüseyin ve ölü doğan Muhsin adlı erkek çocukları, Zeynep ve Ümmü Kulsüm adında da kız çocukları olur. Hz. Ali, Hz. Fâtıma'nın sağlığında başka bir evlilik yapmaz. Hz. Peygamber'in vefâtından altı ay sonraya kadar Fâtıma'yla sekiz yıl kadar evli kalır. Fâtıma'nın bu târihte vefâtından sonra Hz. Ali'nin evlendiği kadınların sayısı kaynaklarda tam olarak geçmemektedir. Taberî, İbn-i Saad, Yâkubî ve Mesûdî gibi târih kaynaklarında ihtilâflı rivâyetler olmakla berâber Hz. Ali'nin genel olarak on dördü erkek on yedisi kız olmak üzere otuz çocuğu olduğu rivâyet edilir. [2]

Hz. Ali, sâdece Tebûk seferinde Hz. Peygamber'e vekâleten Medîne'de kalır. Bunun dışındaki tüm gazâ ve seriyyelere bizzat katılır. Savaşlarda gösterdiği kahramanlık, yiğitlik ve cesâret örnekleri İslâm dünyâsında efsânevî menkîbelerle örülürek asırlardır dilden dile anlatılmaktadır. Öyleki "Hz. Ali'nin cenkleri" zamânla zengin bir kahramanlık edebiyatının adı olmuştur.

Hz. Ali, Hz. Peygamber'e kâtiplik yapar, hatta Hudeybiye antlaşmasını bizzat o yazar. Evs, Hazrec, Tayy kabilelerinin taptığı putlarla Mekke'deki putları imha etme görevi ona verilir. H. 9. yılda hacc emîri olarak tâyin edilen Hz. Ebû Bekir'e Mina'da yetişerek o sirâda inmiş bulunan Tevbe sûresinin ilk yedi âyetini okur, ayrıca müşriklerle Müslümanların bu yıldan sonra hacda bir arada bulunamayacağını ve hiç kimsenin Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyeceğini bildirmek üzere Peygamber tarafından görevlendirilir.

Hz. Peygamber'in vefâtı üzerine vasiyeti üzerine cenâze hizmetle-

2- M. Yaşar Kandemir; **a.g.e.**, II, 371

rini bizzat Hz. Ali yapar. Beni Saide'de Ensar ve Muhacirûn'un ileri gelenlerinin Hz. Ebû Bekir'i Halîfe seçip biat etmesinden sonra Hz. Fatıma ölünceye kadar altı ay biat etmez.

Hz. Ali, ilk üç halîfe döneminde yaklaşık 25 yıl ne bir idârî görevde bulunur ne de yapılan savaşlara katılır. Bu dönemde bilinen tek görevi Hz. Ömer'in Filistin ve Sûriye seyahati sırasında Medîne'de askerî vâli olarak kalmasıdır. O, daha çok, Medîne'de ikâmet edip ilimle meşgul olmayı yeğler. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer birçok meseleyi ona sorar, tıpkı Hz. Âişe gibi ilmî-mânevî bir otorite olarak temâyüz eder. Fikri sorulduğunda görüş açıklar, yanlış gördüğü uygulamaları eleştirmekten geri durmaz. Örneğin Hz. Ömer'e hicretin takvim başlangıcı olarak kabûl edilmesini, fethedilen arâzilerin eski sâhiplerine bırakılmasının uygun olacağı görüşünü o teklif eder. Özellikle Hz. Osman döneminin ikinci yarısından itibâren yükselen muhalefetin lideri hâline gelir. Ebû Zerr, Âişe, İbn-i Mes'ud, Ammar, Talhâ, Zübeyr gibi sahabilerin Hz. Osman yönetimine karşı yönelttikleri eleştiriler bir rahatsızlığın ve işlerin iyi gitmediğinin göstergesi olur. Hz. Ali, özellikle Hz. Osman'ı bâzı icraatları sebebiyle Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşmakla suçlar. Hz. Ali, özellikle içki içen ve sarhoş olarak namaz kıldıran Kûfe vâlisi Velid bin Ukbe'ye ancak ısrar karşısında cezâ verilmesi, kısasta ayrımcılık yapılması, Hz. Osman'ın hac sırasında Mina'da seleflerinin aksine namazı iki yerine dört rekat kıldırması, Ebû Süfyan'ın oğlu ve yeğeni Şam Vâlisi Muaviye'yi eleştiren Ebû Zerr'i Rebeze çölüne sürmesi gibi konularda Halîfe Osman ile terslesir. Hatta Halîfe'ye rağmen Ebû Zerr'i oğullarıyla birlikte Medîne'nin dışına kadar uğurlar.[1]

Hz. Ali, Talhâ, Zübeyr, Ebû Zerr, Ammar, Âişe gibi sahabilerin etrâfında odaklaşan muhalefet giderek dozajını artırmaya başlayınca, hoşnutsuzluk halk arasında da yayılmaya başlar. Mısır, Basra ve Kûfe gibi illerden gelen muhalif isyâncılar bu gibi sahabilerin muhalefetinden de cesâret alarak Hz. Osman'ı ihtilâlle devirip yerine bunlardan birisini geçirme cüretini bile gösterirler. Üç büyük sahabeye (Ali, Talhâ, Zübeyr) Osman'dan sonra Hilâfet teklif ederler; fakat her üçü de teklifi şiddetle reddeder. Bilhassa Hz. Ali, ihtilâlden vazgeçmeleri için isyâncılarla defalarca görüşme yapar. Ancak isyâncıların

1- M. Yaşar Kandemir; **a.g.e.**, II, 372

Osman'ın evini kuşatmalarına engel olunamaz, Hz. Ali'nin oğulları Hüseyin ve Hasan'ı Osman'in evinin kapısına nöbetçi olarak dikmesi bile fayda vermez, kanlı ihtilâl Hz. Osman'ın şehâdetiyle sonuçlanır.[2]

Bu olaydan sonra fitne, "okun yaydan çıkması" veya "selin yokuş aşağı akması" gibi ortalığı kasıp kavurur, önüne kattığını anoforun içine çekerek yayılır...

Hz. Osman şehîd edilince Ümeyye soyuna mensup olanlar Medîne'yi süratle terk ederler. Şehir bütünüyle ihtilâlci isyâncıların eline geçer. Daha sonra Abdullah bin Ömer, Saad bin Ebû Vakkas, Muğire bin Şube, Muhammed bin Mesleme ve Useme bin Zeyd'in de aralarında bulunduğu ashab mescidde toplanarak yeni Halîfenin kim olacağını görüşmeye başlarlar. Gözler Ali, Talhâ ve Zübeyr'e yönelir. Sonunda Hz. Ali ısrarlı teklifler üzerine biati kabûl eder.[3] Yirmi beş yıl Medîne'de sessizce bekleyen Hz. Ali için böylece yeni bir dönem başlar. Kargaşa ve kaos ortamında Halîfe olan Hz. Ali, bundan sonra beş yıl boyunca iç isyânlarla, özellikle Şam'da güçlenen Muaviye liderliğindeki Emevî karşı-darbeciliğiyle uğraşmak zorunda kalacaktır...

Biattan sonra Hz. Ali'yi bekleyen en önemli sorun Hz. Osman'in katillerini bulup cezâlandırmak olur. Ancak ortada belirli bir kâtil yoktur. Sayıları binleri bulan bir kalabalık "Osman'ı hepimiz öldürdük." demektedirler. Halîfenin şehre tamamen hâkim durumda olan isyâncılarla hemen başa çıkamayacağı açıktır. Bu durumda ortalığın yatışmasını beklemek en doğru yol olarak gözükür. Şam vâlisi ve Hz. Osman'ın yeğeni Muaviye Ali'nin ihtilâlde parmağı olduğunu iddiâ ederek biattan kaçınır ve Ali'yi tanımaz. Osman'ın kanını dâvâ eder. Öte yandan kanlı ihtilâlden sonra önceleri Hz. Osman'a karşı muhalefetin başını çeken Hz. Ali ve Hz. Âişe'nin de yolları ayrılır. Hz. Âişe'ye üç dört ay sonra Talhâ ve Zübeyr'de katılır.

Hz. Âişe, Talhâ ve Zübeyr'in başını çektiği hareket Basra'da toplanır. Hz. Ali de Medîne'den hareket eder. Hureybe denilen yerde karşı karşıya gelen "devrimin evlâtları" bütün dünyânın gözü önünde kıyâsıya birbiriyle vuruşurlar. Sonunda Hz. Ali gâlip gelir, Talhâ ve Zübeyr başta olmak üzere on bine yakın Müslüman hayatını kay-

2- M. Yaşar Kandemir; **a.g.e.**, II, 372
3- İbnü'l-Esir; **el-Kâmil**, III, 192

beder. Târihe Hz. Âişe'nin savaşı deve üzerinden idâre ettiği için "Cemel" olarak geçen bu savaş ümmet içinde onulmaz yaralar açar. Cemel mağluplarını esir alıp mallarını yağmalamak isteyen taraftarlarına Hz. Ali şöyle der; "Ehl-i Tevhîd tutsak edilemez, bilmediğiniz işlerde fazla ileri gitmeyin."

Cemel'in ardından Hz. Ali Basra'dan Şam'a doğru, Muaviye'nin üzerine yürür. Biati reddeden Muaviye ordusuyla Sıffin'de karşılaşan Hz. Ali, tam üç ay Muaviye ile savaşır. Tarafları iyice bıktıran bu savaş tam bir kördüğüm hâlini alır. Hz. Ali ünlü komutanı Mâlik bin Eşter vâsıtasıyla Muaviye ordusuna son ve öldürücü darbeyi indirmek üzere iken ümidinî kaybeden Muaviye savaş meydanından kaçmaya karar verir. Fakat Amr bin As, Muaviye'nin imdadına yetişerek "Kur'an'ın hakem olması" teklifini ortaya atar. Muaviye askerlerinin mızrakları ucuna Kur'an mushaflarını bağlatır ve "Ey Iraklılar gelin Allah'ın kitabı aramızda hakem olsun." diye bağırtır. Bu hareket Hz. Ali ordusundaki Kur'an hafizları üzerinde Amr bin As'ın beklediği te'siri uyandırır. Hz. Ali, bunun bir hile olduğunu söylerse de hafızların ısrarı üzerine teklifi kabûle mecbur olur. Hz. Ali, istemeye istemeye Mûsa el-Eş'arî'yi hakem tâyin eder, Muaviye de Amr bin As'ı hakem olarak görevlendirir. Hakemler Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetiyle amel edeceklerine dâir anlaşmaya varırlar. Ancak bu kez Ali tarafında yeni bir gelişme daha yaşanır. Temim kabilesine mensup kimileri Hz. Ali'yi hakem tâyin ettiği için eleştirerek "la hükme illalillah" sloganıyla ayrı baş çekerler. Harura denilen yere çekilen on bin kadar "eski Ali taraftarı" genel bir kongre yaparak Ali'den kopma kararı alırlar. Hz. Ali yanlarına gelerek onları iknâ etmeye çalışır. Altı bin kadarı iknâ olarak tekrar geri döner; fakat dört bin kadarı iddiâlarında ısrar ederek "Nehrevan"a giderler. Durum değerlendirmesi yapan Hz. Ali, öncelikle Nehravan'da toplanıp kendisini küfürle ithâm eden ve târihe "Hâricîler." olarak geçecek olan sorunu halletmek ister. Nehravan'da Hâricîlerle savaş başlatılır ve tamamına yakını öldürülür, az bir kısmı da Mekke'ye kaçarlar. Bu arada hakemler de anlaşmaya varmışlardır. Buna göre "Hz. Osman'ın katledilmesinin haksız ve gayr-ı meşrû bir davranış olduğu" karara bağlanır. Alınan kararlar arasında hem Ali'nin hem de Muaviye'nin azledilmesi ve yerine yeni birisinin seçilmesi da

vardır. Kararı önce Mûsa el-Eş'arî açıklar, ardından Amr bin el-As da Muaviye'yi tekrar seçtiğini bildirir. Mûsa, itirâz etse de durum değişmez, olay tam anlamıyla kördüğüm olur. Hz. Ali'nin ordusundaki askerler Cemel, Sıffin ve Nehravan savaşlarından sonra artık savaşmak istemediklerini söyleyerek, bıkkınlık gösterirler. Bunun üzerine Hz. Ali Kûfe'ye çekilerek yeniden Muaviye'ye karşı kuvvet toplamaya başlar. Kırk bin kişilik bir orduyu hazır hâle getirdikten sonra tam sefer başlatacakken bir sabah namazı öncesi eski bir taraftarı olan Hâricî Abdurrahman bin Mülcem tarafından zehirli bir hançerle bıçaklanır. Aldığı yaranın te'siriyle iki gün sonra şehîd olur. Cenâzesi Kûfe'ye (bugünkü Necef) defnedilir. Böylece Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesiyle birlikte başlayan iç savaşlarda Cemel'de on bin, Sıffin'de yetmiş bin, Nehravan'da üç bin olmak üzere toplam 85 bin Müslüman bu iç savaşlarda hayatını kaybeder...[1]

Kendine fırsat doğan Muaviye; Şam, Mısır, Basra, Kûfe, Mekke, Medîne başta olma üzere bir bir ülkeyi hâkimiyeti altına alır. Böylece "Emevî Derbesi" siyâsal iktidârı ele geçirir, halîfeler dönemi sona erer, saltanat ve saltanata karşı kıyamlar dönemi başlar...

Hz. Ali'nin kişiliği

Kaynaklarda Hz. Ali'nin fizikî görünümü şöyle târif edilir; ortaya yakın kısa boylu, koyu esmer tenli, iri siyah gözlü olup sakalı sık ve genişti. Güzel yüzlü olup gülünce dişleri görünürdü...

Hz. Peygamber ona "Ebû Tûrab.", "el-Murteza" gibi lakaplar takar, çocukluğundan beri putlara tapmadığından hareketle sonraki yıllarda "kerremallahu veche" diye anılmıştır.

Hz. Ali'nin rivâyet ettiği hadîs sayısı 586'dır. Bunların elliye yakını *Sahîh-i Müslim* ve *Sahîh-i Buhârî'de* yer alır. *Buhârî'nin "Cizye"* kitabında geçtiğine göre Hz. Ali'nin kılıcının kınında taşıdığı bir "sahifesi" vardı. Bu sahifede diyete dâir hükümler, Medîne'nin harem bölgesi sınırları gibi konular yer alıyordu. Yine Müslîm'in *"Edahi"* kitabında rivâyet ettiğine göre bizzat kendisi bunların dışında Hz. Peygamber'den özel bir tâlimât almadığını söylemiştir..[2]

Ebû Dâvûd'un *Ahdiye* kitabında geçtiğine göre Hz. Ali tıpkı Muaz

---

1- M. Yaşar Kandemir; **a.g.e.**, II, 372, **Taberî**; I, 330

2- **Buhârî**; ilim 39, Cihad 171, Cizye 10, 17, **Müslîm**; Edahi 43-45

bin Cebel gibi Yemen'e kadı olarak gönderilir, Hz. Ali'nin bu görevi kabûl etmek istememesi üzerine Hz. Peygamber Muaz'a söylediklerini O'na da söyler; "Allah'ın kitabıyla hükmet, bulamazsan Sünnet'e bak, onda da bulamazsan içtihâdınla hüküm ver, Allah'tan doğruyu bulmayı dile..."[1]

Hz. Ali'nin Nahv ve Cifr ilminin esâslarını ortaya koyduğuna dâir rivâyetin güvenilir bir kaynağı bulunmamaktadır. Hele Cifr ilminin ona nisbet edilmesi tamâmen asılsızdır.

Kaynaklarda geçtiğine göre Hz. Ali'nin bilinen bir eseri yoktur. Ancak sonraki yıllarda onun konuşma ve hitâbeleri derlenerek kitap hâline getirilmiştir. Bunların en meşhuru Hicrî 359'da vefât eden şâir ve edip Şerif er-Râdi tarafından derlenen *Nehcu'l-Belâğâ* adlı kitaptır.[2]

Mutahharî bu kitap hakkında şöyle der; "Nehcu'l-Belâğâ; Hz. Ali'nin hutbelerinden, sözlerinden, mektuplarından, dua ve vasiyetlerinden meydana gelen ve bundan bin küsûr yıl önce Seyyid Şerif Râdi tarafından tasnifi yapılan zamânın eskitemediği bir güzellik mecmuasıdır..."[3]

Târihçi Mesûdî ise şöyle diyor; "Hz. Ali'nin irâd ettiği ve halkın ezberlediği hutbelerinin sayısı 480 küsûr idi. O'nun bunları irâd ettiği şüphe götürmez bir gerçektir. Halk bu hutbeleri O'nun ağzından ezberleyerek gerek sözlü gerekse hayatlarında yaşayarak dilden dile aktarmışlardır..."[4]

Suphi es-Sâlih ise kitap hakkında şunları söylüyor; "Nehcu'l-Belâğâ'yı okuyan kişi Hz. Ali'nin şikâyet ve paylaşmayı içeren hutbeleri yanında, O'nun üstün zekasını ve siyâsetteki ileri görüşlülüğünü anlayacak, halkı ve kişileri idâre etmedeki usûller ile fitneleri savmadaki itinâsını bâriz bir şekilde görecektir..."[5]

Gerçekten de Nehcu'l-Belâğâ'da Şerif Râdi'nin dediği gibi "Allah'ın bilgisi ve Resulullah'ın kokusu" buram buram hissedilir.

Hz. Ali'nin hikmetli sözlerinden bazıları şunlardır:

- **"İnsanlara anlayacağı dilden konuşunuz. Aksi halde Allah**

1- **Ebû Dâvûd**; Akdiye 6, **Tirmîzî**; Ahkâm 5
2- **Nehcu'l-Belâğâ** (Çev. Beşir Işık-M.Vesim Taylan-Fârûk Bozgöz), Birleşik, İst. 1990
3- **Nehcu'l-Belâğâ**; **a.g.e.**, Arka kapak
4- Nehcu'l-Belâğâ; a.g.y.
5- Nehcu'l-Belâğâ; a.g.y.

ve Resulünün yalanlanmasına gönlünüz râzı olur mu?"

- "İnsanlar uykudadır, öldükleri zamân uyanacaklardır."

- "Kişi bilmediğinin düşmanıdır."

- "Her şey azaldıkça, ilim ise arttıkça kıymetlenir."

- "Size en büyük Âlimin kim olduğunu söyleyeyim mi? Allah 'ın kullarına onun yasaklarını câzip göstermeyen, Allah 'ın verdiği mühlete güvenip de onlara ilâhî azâptan kurtulduklarını telkin etmeleri ve onun rahmetinden ümit kesilmesine sebeb olmayan kimsedir."

- "İnsanların en âcizi kardeş kazanmada âcizlik edendir. Ondan daha âcizi ise kazandıktan sonra kaybedendir."

- "Aç kaldığı zamân yüce kişinin, doyduğu zamân aşağılık kişinin saldırısından korkun."

- "Cömertlik istenmeden vermektir, istenildikten sonra vermek utançdır ve sâdece günahtan kaçıştır."

- "Akıl gibi zenginlik, cehâlet gibi yoksulluk, müşâvere gibi dayanak olamaz."

- "İhtiyâcı gidermemek onu ehli olmayandan istemekten daha iyidir. (nâmerde muhtaç olma)"

- "Akıl tamamlandığı zamân, konuşma azalır."

- "Hikmet, mü'minin yitiğidir. Nifak ehlinden de olsa onu al."

- "Biz orta yoldayız, geri kalan gelir bize iltihak eder; ileri giden döner bize kavuşur."

- "Yaratanın büyüklüğüne inanman, yarattıklarını gözünde küçültür."

- "Her kişi kardeşini üç halde korumadıkça sâdık dost olamaz; düşkünlüğünde, yoksulluğunda ve ölümünde."

- "Kendini beğenmek ilerlemeye engel olur."

- "İnsanlardan bir grup Allah'a sevap için kulluk eder; bu tüccarların ibâdetidir. Bir grup da Allah'tan korktuğu için ibâdet eder; bu da kölelerin ibâdetidir. Bir grup da Allah'a

şükrederek ibâdet eder; bu da hürlerin ibâdetidir.. ."[1]

Hz. Ali'nin Kur'an ve sünnet bilgisi, içtihâd gücü, fıkhî ve felsefî derinliği Şiî ve Sünnî kaynaklarca tartışmasız kabûl edilmiştir. Aşırı abartılardan ve haksız yergilerden uzak bir değerlendirme yapacak olursak, karşımızda İslâm ahlâk, kültür ve irfânının yetiştirdiği örnek bir insan kişiliği vardır; Abid, zühd sâhibi, erdemli, mücâdeleci, yiğit, cesur, mert, duygulu, şâirane, bilge, filozof, siyâsetle ilgili bir kişilik.. Hz. Ali, Allah'ın Peygamberine etiyle kemiğiyle teslim edilen bir çocuğun nasıl yetiştirilip târih sahnesine çıkarıldığının bir sembolüdür. O, İslâm kültür ve medeniyetinin "İşte bu din, böyle adam yetiştirir!" diyerek insanlık Âlemine sunacağı bir şahsiyet âbidesidir... Burada övünülmesi gereken şey bizim gibi bir insan olan "Ali" değil onu târih sahnesine çıkaran "dâvâsı" olmalıdır. Eğer hakkı verilse "Ali'nin dâvâsı " daha nice Aliler çıkaracaktır...

Hz. Ali'nin İslâm ümmeti açısından en dikkat çeken yönü, hemen bütün gruplarca sâhiblenilmesi, hatta kendi silsilelerini ona dayandırmalarıdır. İslâmî mezhep, tarikat, grup ve akımların neredeyse tamamı kendi üstadlar silsilesini götürüp ona dayamaktadırlar; Hz. Ali en başta tüm Şiî gruplar için tartışmasız karizmatik bir önderdir. Mu'tezîle üstadlar silsilesini sıralayan Kadı Abdülcabbâr'ın *Tabakâtu'l- Mu'tezîle* kitabının ilk sırasında da o vardır. Mu'tezîle kelâmının reisi kabûl edilen Vâsıl bin Âtâ ilmini, Muhammed bin Hanefîyye ve babası kanalıyla Hz. Ali'den almıştır. Ebû Hanîfe'nin ilmi Câfer-i Sâdık yoluyla Hz. Ali'ye dayandırılır. İmam Mâlik İkrime tarikiyle İbn-i Abbas'a, İbn-i Abbas ise Hz. Ali'ye dayandırılır. İmam Şâfî'nin ilmi de İmam Muhammed ve İmam Mâlik yoluyla Hz. Ali'ye dayandırılır. Kezâ tasavvûfî gruplar da Hz. Ali'yi "Şâh-ı Veliyyulah" olarak görürler, özellikle Abdulkadir Geylânî tarikiyle yayılan kol yollarını doğrudan Hz. Ali'ye dayandırırlar. Filozoflar, sahabe arasında ilk felsefî açıklamalar yapan kişinin Hz. Ali olduğunu söylerler. Hatta Matematikçi/cebirciler sahabe arasında cebir ilmini İranlı heyetten ilk öğrenenin Hz. Ali olduğunu söylerler...

Görülüyor ki bütün yollar Hz. Ali'ye çıkmaktadır. Gerçekten de O "ilim şehrinin kapısı" olmuştur. Nitekim Hz. Ali'ye bu kitapta ayrı bir bölüm ayırmamızın sebebi, İslâm düşüncesine etkisi çok derin

1- **Nehcu'l-Belâğâ; a.g.e.**, 415 vd.

olan bu katkıları dolayısıyladır. Ayrıca Hz. Ali'nin özellikle iç savaşlar esnâsında Müslümanlar arası mücâdelelerde nasıl tavır takınılması gerektiğine dâir emsalsiz uygulamaları olmuştur. Hz. Ömer'e geri planda yenilikçi teklifler yapan da odur; hicrî takvim onun teklifiyle kabûl edilmiştir. İçki içene verilecek cezâ onun içtihâdıyla yürürlüğe girmiştir. Savaşta bile "adâlet ve hukuk" tan ayrılmamak gibi son derece erdemli bir tavrın sâhibi olmuştur. Cemel savaşında karşı taraftan kaçan Müslümanları kovalatmamış, yaralıların tedâvi edilmesini, kimsenin esir alınmamasını istemiştir. Hele Hâricîlere karşı takındığı hakkından vazgeçmeyen ancak alabildiğine özgürlükçü tavrı şâyân-ı dikkattir. Muaviye'ye karşı askerini teşvik için söylediği "*İnsanlar tarafından rabler edinilen ve Allah'ın kullarını kendi kulları, mallarını da kendi malları olarak gören Cebbârlar (zorbalar) gibi üzerinize saldıran topluluğun üzerine yürüyün!*"gibi sözler İslâm düşünce târihinde özgürlük ve serbestlik akımının fikrî köklerini oluşturmuştur. Yine Hz. Ali'nin *Nehcu'l-Belâğâ*'da geçen şu sözleri, bugün bile söz ve ifâde hürriyeti noktasında kolay kolay hazmedilemeyecek özgürlükçü bir duruşu yansıtmaktadır; Hz. Ali, huzuruna getirilen iki Hâricî'nin neden getirildiğini sormuş "Bunlar alenen seni öldüreceklerini söylüyorlardı, propaganda yapıyorlardı." denince şöyle cevap vermiştir: "*Sırf beni öldüreceğini söyleyen birisini mi tutukladınız. Öldürmek için bizzat teşebbüste bulunmadıkça, sırf söyledi diye tutuklamak hele cezâlandırmak doğru değildir, bırakınız gitsinler...*" Kendisine, "Ama önce öldüreceğini söyledi, bırakırsak bu öldürmeye kadar gider, seni öldürdükten sonra artık ne yapabiliriz." denilince de şöyle demiştir: "*Beni öldürürlerse, yıkayıp cenâze namazımı kılarsınız. Katilleri de yakalar kısas edersiniz....*"

İbn-i Ebi'l Hadid *Şerhu Nehcu'l-Belâğâ*'da Hz. Ali'nin kelâm ve felsefe konularının başlatıcısı olduğunu şöyle anlatmaktadır:

"Felsefe ve ilâhiyat ilimlerine gelince, Araplardan hiçbirinin bu ilimlerde nasibi yoktu. Onların ne büyüklerinin ne de gençlerinin bunların hiçbirinden haberleri yoktu. Bu ilim sâdece Yunanlılar, ilk filozoflar ve felsefe otoritelerine mahsustu. Araplar'dan felsefeyle uğraşanların ilki Hz. Ali'dir. Bundan dolayı tevhîd ve adâlet husûsundaki ince konuları onun söz ve hutbelerine serpiştirilmiş olarak bulmaktayız. Sahabe ve tabiînden hiçbirisinin sözlerinde fel-

sefeye dâir hiçbir söz bulamıyoruz. Onlar bunu tasavvur bile edemiyorlardı. Kısaca Araplar bu ilimlerden pek uzaktı. Bu nedenle aklî ilimlerle uğraşan âlimler bu tür konularda başkasını değil Hz. Ali'yi üstad kabûl etmişlerdir..." [1]

Hz. Ali'nin evlâtları

Hz. Ali'nin çocukları konusunda değişik rivâyetler bulunmakla berâber genel olarak toplam otuz civârında çocuğu olduğu rivâyet edilmektedir.[2] Hz. Ali'nin çocuklarını annelerine göre şöylece sıralamak mümkündür;

Hz. Fâtıma'dan; Hasan, Hüseyin, Muhsin (ölü doğdu), Zeyneb ve Ümmü Kulsüm.

Ümmü'l-Benin binti Hizam'dan; Abbas, Câfer, Abdullah ve Osman.[3]

Leyla binti Mes'ud bin Halil'den; Ubeydullah ve Ebû Bekir.[4]

Havle binti Câfer bin Kays'dan; Muhammed bin Hanefîyye.

Esma binti Umeys el-Has'amiyye'den; Yahya ve Muhammed el-Asgar.[5]

Ümmü Habib binti Rebia'dan; Ömer ve Rukiyye.

Umame binti Ebû'l As'dan; Muhammed el-Evsat.

Ümmü Sâit binti Urve'den; Ümmü'l-Hasan ve Remle.

İsimleri bilinmeyen diğer zevcelerinden; **Ümmü Hâni, Meymûne, Zeynep, Umâme, Hatice, Ümmü'l-Kiram, Ümmü Seleme, Ümmü Câfer, Cumane** ve **Nefise.** Taberî ve Vâkıdî'nin verdiği bilgilere göre Hz. Ali'nin nesli oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed bin Hanefîyye, Abbas ve Ömer yoluyla devâm etmiştir.[6]

Ali evlâdının bir çoğu felaketlere maruz kalmış ve sıkıntılı bir hayat yaşamışlardır. Hz. Hasan'ı karısı Ca'da binti Eş'as zehirleyerek öldürmüş, Hz. Hüseyin Kerbelâ'da hunharca katledilmiştir. Özellikle Hz. Hasan soyundan gelen Ali evlâtları her kıyam ediş-lerinde en sert şekilde bastırılarak katliâma tâbi tutulmuşlardır. H.

1- H.İbrâhim Hasan, **İslâm Târihi**, II, 464
2- **Taberî**; V, 153-155, **Yâkubî**; II, 213, **İbn-i Sa'd**; III, 19-20, Mesûdî; **et-Tenbih**, 274
3- Bunların hepsi Kerbelâ'da ölmüş olup sâdece Abbas'ın nesli devâm etmiştir.
4- İkisi de Kerbelâ'da öldürüldü.
5- Kerbelâ'da öldürüldü
6- Mustafa Öz; **DİA**, "Ali Evlâdı" mad., II, 392 vd.

145 yılında Medîne'de kıyâm eden Nefsü'z-zekiyye, Basra'da kıyam eden kardeşi İbrâhim, aynı dönemde Mekke'de Hüseyin bin Ali, Irak'ta Muhammed Tabataba, Medîne'de Muhammed bin Süleyman, Yine Basra'da Ali bin Muhammed, Yemen'de İbrâhim bin Mûsa, Taberîstan'da Muhammed bin Zeyd ve Hasan bin Ali bunlardan bazılarıdır... Hz. Hüseyin soyunun ise nisbeten daha az ayaklanmalar gerçekleştirdiği görülmektedir. Örneğin imâm Zeynelâbidin'in oğlu imâm Zeyd H. 122'de Kûfe'de ayaklanmış, fakat bu kıyâmı çok sert bir şekilde bastırılmıştır. Hatta cesedi mezarından çıkarılarak günlerce teşhir edilmiş sonra da yakılarak külleri Fırat nehrine savrulmuştur. Kezâ oğlu Yahya da aynı âkıbete mâruz kalmıştır. Öte yandan Muhammed Bâkır ve oğlu Câfer-i Sâdık, sonraki dönemlerde Mûsa Kâzım, Ali er-Rızâ, Hasan el-Askerî ve on ikinci imâm Muhammed el-Mehdî Abbâsîlere karşı bir isyâna katılmamalarına rağmen hareketleri dâimâ tâkip edilmiştir.[7]

Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra İslâm dünyâsında Emevîler ve Abbâsîler dönemi boyunca isyânlar ve başkaldırılar hiç eksik olmamıştır. Hatta öyleki özellikle ilk 250 yıl boyunca ayaklanmasız geçen on yıllık bir zamân dilimi yok gibidir. Bu ayaklanmalar Emevî ve Abbâsîlere karşı Ali soyunun etrâfında toplanan Şia başta olmak üzere, Hâricîler, Mu'tezîle ve tek tek veya gruplar hâlinde kimi bağımsız gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir. H. 132 yılında tüm muhâlefetin ortaklaşa ayaklanmasıyla gerçekleştirilen "Abbâsî Devrimi" hâriç çoğunlukla ayaklanmalar ya başarısızlıkla sonuçlanmış ya da kısa, orta ve uzun süreli bölge hâkimiyetlerinin kurulmasını sağlamıştır.

Câfer-i Sâdık'ın iki oğlu Mûsa Kâzım ve İsmâil'den hangisinin imâm olacağı tartışması yeni bir kolun doğmasına neden olmuştur. İsmâil taraftarları giderek güçlenerek târihe "İsmâilîlik/Bâtınîlik" adıyla geçecek hareketi başlatmışlardır. Bu koldan gelenler sonraki yıllarda Mısır'da "Fâtımîler." devletini kurarak üç asır hüküm sürmüşlerdir.

İsmâil taraftarları ile Mûsa Kâzım taraftarları arasındaki tartışmalar İslâm siyâsî düşüncesi açısından oldukça zengin malzemelerle doludur. Özellikle İsmâil taraftarlarının "ketumiyet" (gizlilik) gö-

7- Mustafa öz; **DİA**, II, 392

rüşleri ve bu çerçevede ortaya koydukları düşünce ve pratik, başlı başına inceleme konusudur. İsmâilîlik, önceleri dönemin şartları gereği gizlilik yoluna giden bir hareketin *zamânla* nasıl "bâtınî" bir karaktere bürünüp tanınmaz hâle gelebileceğinin en çarpıcı örneğidir.

Ali soyuna mensup olduklarını iddiâ eden şahıslar tarafından kurulan pek çok hânedan vardır. Bunlar arasında Kuzey Afrika'da İdrisîler, Yemen'de Ressîler, Taberîstan'da Zeydîler, Mısır'da Fâtımîler, Kurtuba'da Hammudîler, Kuzey Afrika'da Sa'dîler ve Filalîler zikredilebilir...

Hz. Ali'nin soyu etrâfında târih boyunca dinî, siyâsî, mânevî oluşumlar meydana gelmiş, İslâm düşünce ve siyâset târihinde "büyük bölünmenin" bir kesimini oluşturmuşlardır. Hz. Ali'nin vefâtından sonra Müslümanlardan birçoğu oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed bin Hanefîyye'ye biat ettiler. Hemen bütün Şiî grupların ortak kanaatine göre "Ali Soyu" nassla tâyin edilmiş olup, Peygambere verâsetle ümmetin meşrû idârecileridirler. Bu durumda diğer halîfeler "gâsıp" durumundadır. Burada Hz. Ali'nin böyle "soy" iddiâsı olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zîra o hilâfete soy temelinde değil "liyâkat" temelinde yaklaşmıştır; çünkü İslâm'a göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetten herhangi bir kişi hilâfete liyâkat ve seçim esâsına göre gelebilir, kendisinin daha liyâkatli olabileceğini iddiâ edebilir...

Hz. Ali'nin neslinden gelen insanların etrâfında, *zamânla* bir yücelti ve efsâne oluştuğu görülüyor. Onlar İslâm ümmeti içinde diğer Müslümanlar gibi yaşayıp gidiyorlarken adlarına gruplar ortaya çıkmış, kimi siyâsî ve dinî akımların esin kaynağı olmuşlardır. Aslında bu "Ali Soyu" iddiâsını da Kur'an'ın sahîh öğretisiyle bağdaştırmak mümkün değildir. Bu tür anlayışlar özellikle İran Kisra geleneğindeki "kutsal hânedan" anlayışının yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir.

İslâm târihi içinde "Evlâd-ı Ali" diye ortaya çıkan olgu oldukça dikkate değerdir. İslâm dünyâsının dört bir yanına dağılan "Ali Soyu" Müslümanlar arasında doğuştan karizmatik bir etki oluşturmuşlardır. Sırf Hz. Ali soyuna mensup olmakla Seyyid, Şerif, Hace gibi unvanlar alan bu insanların varlığı Müslümanlar arasında "kutsal soy" inanışının hâlâ devâm ettiğini göstermektedir. Hz. Ali so-

yunun târihsel gelişimi incelendiğinde bu kişilerin karizmalarını Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den almakla berâber fazilet ve kıymetlerini "kendi elleriyle yaptıklarından" aldığı görülecektir. Zîra soy-sop bağlılığının İslâm'da hiçbir değeri ve kıymeti bulunmamaktadır. Âdeta bunu ihsas ettirircesine Kur'an, Resulullah'ın katıksız öz amcası "Ebû Leheb" hakkında âyet değil "sûre" indirmiş ve onu ağır bir dille mahkûm etmiştir. Üstelik bu kıyâmete kadar herkesin okuyacağı bir sûre hâline getirilmiş, Ebû Leheb'in *bizzat adı* sûrede telaffuz edilerek "soyunun kuruyacağı" söylenmiştir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: "Soy-sop kimseyi kurtaramaz, kurtarsaydı Peygamberin amcasını, Hz. İbrâhim'in babasını, Hz. Nuh'un kendi öz çocuklarını, Hz. Lut'un karısını kurtarırdı. Yeryüzünde "kutsal soy"yoktur...[1]

Hz. Ali'nin dâvâsı neydi?

Yirmi beş yıl bekleyip, beş yıl halîfe olan, o da hep iç savaşlarla geçen, nihâyet kendinden kopan farklı düşüncedeki birisi tarafından suikasta kurban giden "Ali'nin dâvâsı" neydi?

Hz. Ali, sonraki yıllarda "Ali'yi dâvâ edenler." gibi kendini mi dâvâ ediyordu? Yoksa Peygamberden öğrendiklerini kendince devâm mı ettirmek istiyordu? Hz. Ali veliaht olduğunu mu söylüyordu? Bir kutsal soy ve hânedânlık iddiâsına mı sâhipti? Yirmi beş yıl ilk üç halîfeyi "gâsıp"lıkla mı suçlamıştı?

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan kargaşayı çok iyi analiz eden *İslâm'da Siyâsî Akıl* kitabının yazarı Muhammed Abid Câbirî Hz. Ali'yi objektif şartlar ışığında anlayabilmemiz için oldukça realist tesbitlerde bulunuyor. Ben şu ana kadar Câbirî kadar, dönemi kendi reel gerçeklikleri içinde soğukkanlılıkla analiz eden bir düşünür görmüş değilim. Bu sebeble bu bölümü hazırlarken ondan geniş ölçüde yararlandığımı söylemeliyim.[2]

Hz. Peygamber'in vefâtından sonraki "manzarâ-yı umûmiye"

1- Hz.. Ali'ye bakışın yenilenmesi gerekmektedir. Burada söylediklerimiz "Şiîlerin Ali'si" veya "Sünnîlerin Ali'si" diyebileceğimiz, taraftarlarının ve düşmanlarının muhayyilesindeki târihsel, sanal Ali'yi değil, Ebû Talib'in oğlu reel Ali'yi , "İslâm'ın Ali'si"ni bulma çabası olarak anlaşılmalıdır.

2- Câbirî; **el-Aklu's-Siyâsîyyi'l-Arabi** (Arap Siyâsî Aklı); **İslâm'da Siyasal Akıl** (çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İst., 1997, s. 281 vd., 320 vd.

şöyleydi;

İslâmî hâkimiyet Arabistan sınırları dışına henüz çıkmamıştı.

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Kureyş dışındaki hemen tüm kabileler irtidad etti.

O günkü Araplar arasında târihi rekâbet içinde olan kabileler vardı. Genel olarak Adnânîler (Güney Arapları) ve Kehtânîler (Kuzey Arapları) arasındaki ezelî rekâbet devâm ediyordu. Genel olarak kabile bloklaşmaları şu şekildeydi; Adnânîler iki büyük kola ayrılıyordu; Rebia/Abdülkays/Kays kolu ve Mudar/Kureyş/Emevî/Hâşimî kolu. Kehtânîler ise Himyer/Kinane ile Kehlan/Evs/Hazreç gibi kollara ayrılıyordu.[1]

Kureyş içinde Ebû Süfyan, Hz. Osman vs. mensup olduğu Ümeyyeoğulları eskiden beri Mekke'nin yönetici kabilesi olarak biliniyordu ve boyunduruk altına girmemiş Kureyş'in öncüleri olarak kendileriyle övünüyorlardı. Ümeyyeoğulları'nın en yakın müttefiki Ebû Cehil'in kabilesi Mahzumoğullarıydı. Bedir'de Ebû Cehil ölünce Kureyş'in liderliği Ebû Süfyan liderliğindeki Ümeyyeoğuları'na geçmişti.

Hz. Ebû Bekir, Kureyş'in zayıf kabilesi Teym'e mensuptu. Hz. Ömer, Ümeyye ve Hâşim dışında Adiyyoğulları'na mensuptu. Hz. Peygamber ve Hz. Ali ise Hâşimoğulları'ndandı. Hâşimîler önemli bir kabile olmakla birlikte Ümeyye gibi yerleşik yöneticilik gelenekleri yoktu.

Bu manzara hilâfet tartışmalarının ne yönde seyredebileceğine dâir önemli ipuçları veriyor olmalıdır. Câbirî bunu anlamamıza yarayacak şu tesbiti yapıyor;

> **"Hz. Peygamber'e hilâfet meselesinin çözümü, o gün geçerli sosyal durumun belirlediği yöntemle oldu; "kabile mantığı". Muhammedî dâvet, kelimenin dar anlamıyla "kabile"yi aşmayı ve yerine, gelecekle ilgili bir tasarım, kurulmasına fiilen başlanan bir gerçek olarak "ümmet"i geçirmeyi amaçlamış olduğu için, sahabenin hilâfet meselesine çözüm bulduğu "kabile" mantığı, yalnızca "ümmetin seçimine", "çoğunluğun", bireylerin ve oyların sayısına değil, "niteliğine"**

1- Arapların iki büyük koluna (Adnânîler ve Kehtânîler) mensup yaklaşık 300 kabilenin şeceresini gösteren bir tablo için bkz; Abdülkerim Özgaydın; **DİA**, "Arap" mad. , III, 324.

de dayanan çoğunluğun görüşüne göre hareketine çok daha yakındı; Muhacirlerin sayıca ağırlığı Ensar'ınkinden üstündü. Ayrıca Ebû Bekir'in Muhammedî dâvetteki konumunu, bizzat Peygamberin konumu dışında hiçbir şey geçemezdi."[2]

Buradan anlaşılan şudur; o günkü Araplar arasında var olan "kabile dayanışması" siyâsî olayları da belirleyen en önemli etkendir. Mekke'de yerleşik kabileler vardır; Ümeyye, MaHz.um, Esed, Zuhre ve Hâşimîler gibi eski köklü kabileler Mekke'nin merkezî yerlerinde oturmaktadırlar. Bir de civârda (gecekondu/varoş) oturan zayıf kabileler ve "kabilesizler" vardır. Mekke'nin yönetimi babadan oğula geçme şeklindeki saltanatla değil bu kabilelerin "güç ve kılıç" sâhibi oluşuna bağlıdır. Yâni Mekke'de bir "kabile oligarşisi" vardır. Güçlü olan kabile bastırıp söz sâhibi olmaktadır. Ayrıca bir kabileye mensup olmak koruma ve himâye altına girmek demektir ki o kişiye dokunan kabileyi karşısına almış olur. Nitekim İslâm'ın ilk yıllarında işkence ve eziyet çekenler daha çok kabilesizlerdir. Örneğin bir Hz. Osman'a, Hz. Ömer'e kimse dokunamazken Bilâl, Ammar, Habbab gibi kabilesizler işkence altında inletilmiştir. Savaşa katılma da orduya asker alma şeklinde değil kabilelerin masraflarını kendileri çekerek orduya katılmaları ve zaferden sonra ganîmeti bölüşmeleri şeklindedir. Bu ganîmet sistemi İslâmî dönemde de aynen devâm etmiştir. Hz. Peygamber'in yaptığı bu kabileleri yeni ve farklı bir değerler sistemi etrâfında birleştirmek olmuştur. Kimse kabilesinden çıkmamış, başka bir kabileye girmemiş, yeni bir kabile de kurulmamıştır.

Şimdi, "yeni ve farklı değerler." sistemi etrâfında birleştirilen bu kabileler sözkonusu birliğin kurucusu ölünce ne yapacaklardı? Bildiklerini yaptılar, yâni "kabile" mantığını işlettiler...

Muhacirlerin sayısı Ensar'dan üstündü. Muhacirler içinde de Ümeyyeoğulları'nın sayısı Hâşimoğulların'dan fazlaydı. Muhacirler Adnânî, Ensar Kehtânî Araplar'ındandı. Yine Câbirî Muhacir-Ensar tartışmasında hiç kimsenin "imâmlar Kureyşten'tendir." şeklinde Ehl-i Sünnet ve Eş'arîler tarafından ileri sürülen hadîsini delil olarak kullanmadığını söyler.[3] Tartışma liyâkatın kimde olduğu tartış-

2- Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, 283
3- Câbirî; **a.g.e.**, 270

masıdır. İslâm'la ilgili her tür üstünlük iddiâsı tüketildikten sonra -ki bu konuda kimse kimseye üstün gelememektedir- geriye "güçlü" olanın, işi yürütebilecek olanın kim olabileceği sorunu kalmaktadır.

Bugünün siyâset argümanlarıyla söyleyecek olursak, o gün iki turlu bir seçim yapılsaydı, ilk turda Muhacirler Ensara üstün gelirdi. İkinci turda Muhacirler arasında seçime gidilseydi sandıktan Ümeyyeoğulları'nın çıkacağı gün gibi âşikardı. Çünkü "reel" verilere göre Ümeyyeoğuları hem sayıca fazla hem de yönetim ve siyâset geleneği gelişmiş bir kabileydi. Kabile oyları blok hâlinde geleceğine göre sonucun böyle olacağını kestirmek hiç de gerçek dışı değildir.

Hz. Ebû Bekir yaşı, saygınlığı ve Mekke'nin zayıf kabilesi Teym'e mensup olduğu için aradan sıyrılmış, bir ortayol çözümü olarak seçilmiştir. Riddet hareketlerini bastırması, süratle fetihlere yönelerek âdeta devleti yeniden kurması ve bunu yaparken de Ümeyyeoğulları'nın eski yönetici kadrolarını kullanması neticesinde Hz. Ömer'i tavsiyesi "savaşta komutan atama" gibi algılanarak kabûl görmüştür. Aynı politika Hz. Ömer tarafından da sürdürülmüştür. Irak, Sûriye, Mısır, İran gibi ülkeleri bir bir düşüren eski Ümeyye kadroları giderek devletin sâhibi olmuşlar ve yerlerinden sökülemez hâle gelmişlerdir. Hz. Ömer, durumu fark edip Ümeyyeoğulları'na tavır almaya başlayınca da iş işten geçmiştir. Hatta Hz. Ömer Ümeyyeoğulları'nın "canını sıkan ve onları usandıran" tavrı sebebiyle âdeta gözden çıkarılmış ve Câbirî'nin iddiâsına göre bu sebeple "Ümeyye'nin gizli elleri" tarafından bertaraf edilmiştir.[1] Devlet giderek bir "Kureyş Devletine" dönüşürken Hz. Ali bütün bunlardan uzak Medîne'de oturuyordu. Hiçbir görev almamış, hiçbir fetih hareketine katılmamıştı. Hz. Osman'dan sonra iş başına gelince de onun için iş işten çoktan geçmiş olacaktı. Çünkü Ümeyyeoğulları âdeta "Devleti yıkılmaktan biz kurtardık, mürtedleri biz bastırdık. Dünyânın dört bir yanını biz fethettik. Sen bütün bunlar olurken Medîne'de oturuyordun. Şimdi kalkmış başımıza geçmek istiyorsun." diyorlardı. Siyâsetin mantığının değerlerin mantığına gâlip gelmesiydi bu.

Hz. Ömer'in seçtiği "Şûra" Mekke'nin kabile dengeleri gözetilerek yapılmış çok ilerici bir uygulamadır. Hz. Ömer'i anlatırken de söyle-

1- Câbirî; **a.g.e.** 360

diğimiz gibi bu İslâm siyâsî düşünce târihi içinde Hz. Peygamber'in kimseyi seçmemesinden sonra şûra anlayışının kurumsallaşması yolunda atılmış en önemli adımlardan birisidir. Ancak bu ilerici hamle ne yazık ki kabile mantığına yenik düşmüştür.

Aslında Hz. Ali taraftarlarının siyâsî iddiâsının, Hz. Ömer'e nazaran ilerici bir özellik taşımadığını söylememiz gerekiyor. Zîra Hz. Ali'ye karşı çıkanların çoğunun endişesi şuydu; "Eğer Ali olursa, bu Peygamber hânedânlığına dönüşür, bir daha onlardan çıkmaz.". Nitekim bunu Hz. Ali'nin de bildiği anlaşılıyor. Burada Hz. Ömer'in "Şûra" tâyin etmesi dışında kabile mantığını aşan bir durumun olmadığını görüyoruz. Bana göre Hz. Osman'ın Ümeyye iddiâsı da Hz. Ali (taraftarlarının) Hâşimî iddiâsı da İslâm siyâsî düşüncesinin gelişmesi açısından bir değer ifâde etmemektedir. Hz. Ömer de dahil tüm sahabe, çağın baskın karakteri kabile mantığını aşamamışlardır, aşamazlardı da. Yapılacak tek şey Hz. Ömer'in şûra sistemini geliştirmek, yaygınlaştırmak ve kurumsallaştırmaktı. Hz. Ömer, ışığı yakmış ama kabile rüzgârı henüz daha cılız haldeyken onu söndürmüştür. Ondan sonra yanan her ışık ortaçağın baskın karanlığında bir türlü ortalığı aydınlatamamıştır.

Hz. Ali'ye dönelim. Câbirî, Hz. Ali'nin o günkü "reel" gerçeklikler karşısında şansının bulunmadığını şöyle açıklıyor:

> **"Ali bin Ebû Tâlib'e gelince, onun konumu, delilleri ve yetenekleri, Sıffin savaşından ve Kerbelâ faciasından sonra zayıfların, ezilenlerin ve takva sâhiplerinin hayalindeki canlandırılışıyla ölçülmemelidir. Bilakis o günkü, Hz. Peygamber'in vefâtı sırasındaki sahabenin genel muhayyilesine bakılmalıdır. Bize göre Hz. Ali'nin bu muhayyile içindeki yeri şuydu: Hz. Peygamber'in yakınıydı, başından beri onun yanında yer almıştı. Ama bunlar da o günkü Arap muhayyilesinde "siyâset" için yeterli değildi. Arap toplumunda başkanlık "soydan devirle" alınmazdı. Eğer soydan devirle halîfe olacak olsa Ali ve Hâşimîler ilelebet o makâmdan ayrılmayacaktı. Ayrıca Hz. Ali, Hz. Peygambere yakın olsa bile o günün geçerli siyâset değerlerine göre "güçlü" değildi. Hz. Peygamber'in savaşları sırasında pek çok Kureyşli'yi öldürmüştü. Hz. Fatma dışında**

hanımı yoktu ve âile çevresi oldukça dardı. Ama diğerlerinin çoğunun başka kabilelerden evlilik yoluyla hısımları vardı ve geniş bir âile desteğine sâhiptiler. Hz. Ali, o günkü kabile mantığı içinde yalnız birisiydi. O günkü etkili siyâsî veriler Hz. Ali'nin beklenti ve iddiâsına hizmet etmiyordu..."[1]

Görüldüğü gibi Arap'ın muhayyilesinde başkan "erdemlilikten" geçmiyor. Başkan olacak kişinin soy olarak birisinin sülbünden gelmesi de önemli değil. Önemli olan "güç"tür. Bunu sağlayan şey de o günkü Mekke'de etkin, nüfuz sâhibi, eli kılıçlı, kalabalık bir kabileye mensup olması, oğulları, malları, diğer kabilelerle evlenip onların da desteğini arkasına alması gibi "nüfuz ilişkileri"ydi. Kureyş'in başına geçecek kişinin Kureyş'in dokularına bu tür ilişkilerle sinmiş olması gerekiyordu. Hz. Ali ise Kureyş'in kabûl edebileceği nüfuzda birisi değildi. Hz. Peygamber öldüğünde sâdece 32 yaşında bir gençti. "Reel" bir tespit yapacak olursak siyâset bilim verileri Hz. Ali'nin "o toplumun" başına geçecek birisi olmadığını gösteriyor.

Hz. Ali'nin İslâm siyâsî düşüncesi içindeki yerini iyi belirlememiz gerekmektedir. Acaba O, her tür taraflı yoruma kapılmadan düşünecek olursak neyin sembolüdür? İslâmi düşünceye katkısı ve etkisi ne yöndedir?

"Ali bin Ebû Tâlib başlangıçta "adâlet" isteyenlerin sembolüydü. Ama insanlar adâletten dâimâ aynı şeyi anlamazlar. Taraftarlarının çoğunluğu, adâleti "âtâ'yı (nema) artırma" olarak anlıyordu. Ali ise her türlü değerlendirmeden uzak gerçek "adâlet"e içten bağlı kalmak istedi. Ali başarısızlığa uğradı, böyle olması kaçınılmazdı. Çünkü o gün belirleyici olan "kabile ve ganîmet"ti. Bu konuda Muviye başarılı oldu. Muaviye o günkü belirleyici bu etkenlere uyum sağladı."[2]

Burada "Ali'nin yandaşları" denilen olguya biraz yakından bakmak gerekiyor. Hz. Ali'nin taraftarları kimlerdi? Hz. Ali gerçek "adâlet"i ararken taraftarları bundan neden "nemanın artırılmasını" anlıyorlardı? Hz. Ali'nin taraftarlarına bakıldığında bugünkü tâbirle "varoş çocukları" oldukları görülecektir. Sistemden pay alamayanlar, dışlanmışlar, kabilesizler, Kureyş tarafından hor görülen zayıf

1- Câbirî; **a.g.e.** 281
2- Câbirî; **a.g.e** 386-387

Araplar, Adnânîler'in ezelî rakibi Gnostik/mitolojik muhayyileye sâhip Kehtânî Arapları, Yemenliler, Mevâli (Arap olmayanlar)... Bütün bu sistemin dışına itilmiş gruplar ve sınıflar Ali'yi bir sembol alarak görmüşler, onun etrâfında toplanmışlardı. Ancak bu gruplar çok çeşitli , dağınık ve bir muhalefet disiplini içinde değildiler. Devletin (Kureyş) zulmünden kaçan herkes Hz. Ali'ye sığınmıştı. Hz. Ali ise hayallerde bir sembol olmasına rağmen bu muhalefeti siyâsî başarıya dönüştüremedi. Çünkü muhalefetin sisteme katılma yolları tıkalıydı. Bunun için tek yol vardı o da kılıç. Eğer Hz. Ömer'in "Şûra" sistemi genişletilip kitleselleştirilebilseydi belki iç savaşlar çıkmayacaktı. Ama bütün bunlara o günkü çağ ne kadar tahammül edebilirdi? Nitekim edemedi de...

Buradan şunu söyleyebiliriz artık: Hz. Ali "değerlerin" adamıdır. O'nun dâvâsı devrimin mantığını temsil eder. Hz. Osman ve Muaviye gibileri ise "devletin mantığını" temsil ederler. Devletin mantığı dâimâ değerleri yozlaştırır. Devlet olduktan sonra da devrimin mantığını sürdürmek zordur. Bunu ise İslâm düşünce târihinde kısa bir süre olsa da sürdürmeye çalışan Hz. Ömer olmuştur. Hz. Ali, devletin başına geçmiş ama ömrü iç savaşlarda geçmiştir. Hz. Ali gibi Ebû Zerr, Ammar gibi sahabiler de bu "değerler." mantığının yılmaz savunucularındandır. [3]

Şahsen benim İslâm siyâsî düşünce târihine yönelik genel değerlendirmem şudur: "En önemli sorun Hilâfetin kime âit olacağı sorunu değildir. Ümeyye veya Hâşimî fark etmez, her ikisi de bir oligarşidir. Asıl sorun İslâm'ın siyâsî değerlerinin gün yüzüne çıkamayışıdır. Çağın baskın karakteri buna engel olmuştur. Hz. Peygamber'in temelini Medîne'de attığı "Adâlet Devleti" boğulmuştur. Adâlet Devleti'nin siyâsî işleyiş modeli "meşveret" temelinde gelişmesi gerekiyorken gelişememiş, "ehliyet/liyâkat" değeri yerine "kabile mantığı" işlemiştir. Temeli Medîne'de atılan Adâlet Devleti sonraları kabile (millî) karakterli bir Arap/Kureyş/Emevî/Abbâsî devletine dönüşmüştür. Ne Hz. Ömer, ne Hz. Ali, ne Ebû Zerr ne de diğer (yenilikçiler) buna engel olamamışlardır...

3-Son ikisine ayrı bir bölümde değineceğiz.

Târihte Ali Dâvâsı

Hz. Ali'nin kişiliği ve faziletleri hakkında oldukça zengin bir küllîyata sâhibiz. Ancak bunların çoğunun aşırı abartılardan ibâret olduğu da bilinmektedir. Şiî âlimlerinden Ebû'l Hadid *"Fezâil" adı* verilen sahabeyi övücü rivâyetlerin ilk kez Şiîlerce ortaya konulduğunu bizzat söyler. Gerçekten de *"Fezâil-u Sahabe"* adı verilen bu tür kitaplar iç savaşlarda kim hangi sahabeyi tutuyorsa onu övücü rivâyetlerle doludur. Bunların çoğu uydurma olup gerçeği yansıtmamaktadır. Açıkça anlaşılacağı gibi bu efsâneleştirme daha çok Hz. Ali etrâfında gelişmiştir. Hatta öyleki kaynaklarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında üç yüz bin uydurma rivâyet olduğu söylenir...

Şiî ve Sünnî Âlimlerin ortaklaşa kullandıkları *ğaliyye, ğulat, ğuluv* denilen "Ali aşırılığı" daha çok Hz. Ali soyunun efsâneleştirilmesine dayanmaktadır. Örneğin bir Şia âlimi olan İbn-i Babeveyh el-Kummî (Şeyh Sâduk) *ğulat'ın* Allah'ı inkâr ettiğini söyler. Kezâ başka bir Şia âlimi Şeyh Müfit ise, Ğulat-ı Şia'yı dışlayarak, onların, Müslüman görünüp Hz. Ali ve soyuna ilâhlık yâhut Peygamberlik isnat eden "sapık ve kâfirler." olduğunu söyler. Yine Sünnî otoritelerden Şehristânî ve Bağdâdî gibi âlimler de dinler, fırkalar ve mezhepler üzerine kaleme aldıkları eserlerinde ğulat'ın asıl kaynağının eski din ve kültürler, özellikle de Allah'ı insana benzeten Yahûdilerle, insanı Allah'a benzeten Hıristiyanlar olduğunu söylerler. Hatta Bağdâdî *el-Fimk'ta* Ğulat'ı daha da genişleterek kimi siyâsî, itikâdî ve tasavvûfî grupları da bu sınıfa sokar.

Hz. Ali'nin faziletleri hakkında uydurulan hadîsler çoğu *zamân* mezheb sınırlarını aşarak din dışı bir hüviyet kazanır. Örneğin; Hz. Ali'nin ölmediği, tekrar geri döneceği, O'nda ilâhî bir özellik bulunduğu, bulutlarda gezindiği, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de kamçısı olduğu, son Peygamber olduğu, Hz. Muhammed'le aynı nurdan yaratıldığı, meleklerin onlar için yedi yıl istiğfar ettiği, Ali'nin insanların en hayırlısı olduğunu inkâr edenlerin dinden çıktığı, Kur'an'daki *sebil, sırat-ı müstakim, vesile, habluLlah, sıddık, Fârûk, nur, huda, hâdi, cennet* gibi terimlerle Hz. Ali'nin kastedildiği şeklindeki rivâyetler bu kabildendir. Hatta öyle ki İslâm târihinde Hz. Muhammed'i Peygamber olarak gönderenin Allah değil "ilâh Ali" olduğunu söyleyenler bile çıkmıştır.

İslâm târihinde "kişileri putlaştırma" eğiliminin daha çok ğulat fırkalar içinde geliştiğini görüyoruz. Başta Hz. Muhammed olmak üzere, Hz. Ali, Selman-ı Fârisî, Hz. Hüseyin, Muhammed bin Hanefîyye, İsmâil bin Câfer es-Sâdık gibi dinî önderler, Ebâ Müslim Horasânî gibi askerî liderler, Câfer Mansur, Hâkim Biemrillah gibi sultanlar ilâhlaştırılan ve adlarına mezhebler kurulanlardan bâzılarıdır.

Ğulat fırkalar daha çok uluhiyyet, hulul, teşbih, beda, peygamberlik iddiâsı, imâmları putlaştırma, tenâsüh vb. konularda dinîn dışına çıkmışlardır.

Klasik dinler ve mezhepler târihi kitaplarında "Ali'yi dâvâ eden" gruplar *Şia, Revafiz* gibi isimlerle anılırlar. Şehristânî ve Bağdâdî'nin tasnifine göre bu grupları altı ana başlıkta toplamak mümkündür:

Sebeiyye (Abdullah bin Sebeciler); H.40 yılında öldürülen Hz. Ali'nin sağlığında ortaya çıktığı kabûl edilir. Hz. Ali'nin ilâhlığı, ölümsüzlüğü, Hz. Peygamber tarafından vâsi tâyin edildiği yahut ölmeyip geri döneceği gibi düşünceler ileri süren bir gruptur.

Keysâniyye; (Muhtar es-Sakafi el-Keysancılar) Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra H.67'de ölen Muhtar es-Sakafi ve H. 81 yılında ölen Muhammed bin Hanefîyye dönemlerinde ortaya çıkmıştır. *Beyâniyye, Cenâhiyye, Harbiyye, Hâşimîyye, Kerbiyye, Muhtâriyye* ve *Rızâmiyye* gibi gruplarda hâkim olan görüş Ali'nin ulûhiyeti yâhut Hz. Peygamberin vâsisi olduğu, Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed bin Hanefîyye'nin kutsallığı, genellikle imâmetin Muhammed bin Hanefîyye ve evlâdına intikâli, fırka liderlerinin geleceği bilmesi, Peygamberlik ve bazen ilâhlık iddiâları, tenâsüh, beda, rec'at ve ibaha ile ilgili düşüncelerdir. Genel olarak İslâm düşüncesinde ve özel olarak imâmiyye Şiasın'da Keysaniyye ğulat bir fırka olarak kabûl edilir.

Zeydiyye (Zeydciler); H. 122 yılında Emevîler'e karşı kıyam eden Hz. Hüseyin'in torunlarındandır. Câfer-i Sâdık'la çağdaş olmalarına rağmen onunla pek anlaşamamıştır. Şia içerisinde Sünnîliğe en yakın grup alarak bilinir. Kelâmî ve fıkhî görüşleri Mu'tezîleyle örtüşür.

İsmâiliyye; (İsmâilciler) H. 143 yılında ölen Câfer-i Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nisbetle ortaya çıkmış ve giderek ğulatlaşmıştır. Câfer-i

Sâdık'ın oğlu İsmâil'in ölmediğini, takiyye gereği gözden kaybolduğunu, tekrar dönüp dünyâyı ıslah edeceğini ileri süren İsmâililer daha sonraları her zâhir'in bir bâtın'ı bulunduğunu, bâtın'ın ancak te'ville elde edilebileceğini ileri süren *Bâtıniyye'ye* dönüşmüştür. *Bâtıniyye* ve dinî bir sembol olarak elbiselerini kırmızıya boyayan *Muhammire* tamamen ğuluv özellikler arz ederler. Batıniyye'nin genellikle Basra ve Bahreyn'de ortaya çıkan *Karmatîler* diye bilinen franksiyonlarında hulul, nübüvvet iddiâsı, aşırı te'vil, mal ve kadında ortaklık gibi düşünceler görülür. İsmâilî/Fâtımî halîfesi Hâkim Biemrillah'ın ilâhlığını ileri süren Anuştekin ed-Derezî'ye nisbet edilen *Dürziler* ise İslâmla ilişkilerini tamamen koparmış bir gruptur.

Câferî îsna Aşeriyye; (On iki İmamcı Câferîler) İmam Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen gruptur. Kaybolan Mehdi'ye kadarki tüm Ali soyunu topluca on iki imâm olarak kabûl eder ve onların Hz. Ali'den sonra ümmetin meşrû imâmları olduğuna inanır. Diğer imâmet ve hilâfet iddiâları gayr-ı meşrûdur. Ayrıca on ikinci imâm kaybolmuştur, o gelmeden ortaya çıkacak tüm devletler de gayr-ı meşrûdur.

Ğulat-ı Şia; (Şia aşırıları) Târihte İmâmiyye Şiası olarak bilenen On iki İmâm Şiası içinde ğulat özellikler taşıyan Hz. Ali aşırıları bu isimle anılmaktadır. Bunları da şöyle özetlemek mümkündür:
H. 120'de ölen ve imâm Muhammed Bâkır'ın çağdaşı olan Muğire bin Said el-İclî'ye nisbet edilen *Muğiriyye.* Muğire, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den teberri ve onları açıkça lânetleme, Kur'an'ın gnostik tarzda yorumu, Ali'nin ölüleri dirilttiği, kör bir adamı elleriyle iyileştirdiği, dileseydi Ad ve Semud gibi nesilleri tükenmiş kavimleri hayata döndürebileceği gibi fikirleri savunmuştur. Aynı yıllarda Muğire'den etkilenen Ebû Mansur el-Tcli'ye nisbetle *Mansuriyye,* Câfer-Sâdık'ın çağdaşlarından H. 143'te ölen Ebû'l-Hattab el-Esedî'nin taraftarları *Hattâbiyye,* İbnü'n-Nusayr en-Nemirî'nin taraftarları olan *Nusayriyye;* bunlar Hz. Ali'nin ilâhlığına inanıyorlardı. H. 322'de ölen ve ilâhî ruhun önce Hz. Âdem'e, ardından sırasıyla diğer Peygamberlere, daha sonra Hz. Muhammed'den Ali'ye ve diğer imâmlara, on ikinci imâmdan da kendine geçtiğini iddiâ eden İbn-i Ebû'l-Ezâfir'in taraftarları olan *Ezâfire,* genel olarak Hz. Ali'nin ilâhlığını Resulullah'ın da üstünlüğünü savunan fırkalar-

dan *(Ulyâiyye),* insanları Ali'ye çağıracakken kendine çağırdığı için Peygamberi zemmeden *Zemmiyye,* ilâhlık konusunda Ali'ye öncelik tanıyan *Aliyye,* Hz. Peygambere öncelik tanıyan *Mimiyye,* Selmân-ı Fârisîye öncelik tanıyan *Selmâniyye,* Aba altına alınan beş kişinin, yâni Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin'in ilâh olduklarını kabûl eden *Muhammise,* adı bilinmeyen bir varlığın bu beşli grubu görevlendirdiğine inanan *Müfevvida,* Allah'ın söz konusu beş kişiye hulul ettiğine inanan Sariyi adlı kişinin taraftarları olan *Şurâiyye,* Ali ile Peygamberin birbirlerine çok benzedikleri için Cebrâil'in yanılarak vahyi Muhammed'e getirdiğine inanan *Ğurâbiyye,* Ali'ye biatı terk ettikleri için bütün sahabeyi tekfir eden *Kâmiliyye,* Câfer-i Tayyâr'a mensup olduklarını iddiâ eden ve tenâsühe inanan *Tayyâriyye,* Ali'nin buluttan gölgeler içinde geleceğine inanan ve ona ilâhlık isnad eden *Gamâniyye,* Hz. Ali ile savaşanları kâfir kabûl ederek Ali'nin ulûhiyetini iddiâ eden Muhammed bin Yemân adındaki şahsın taraftarları olan *Yemâniyye...*

Bütün bunlar on iki imâm olarak anılan Hz. Ali ve soyu hakkında aşırı giden fırkalar olarak târihe geçmiştir.[1]

İslâm târihinde Ali'ye nispetle anılan bütün bu gruplar genel olarak "Alevîler." şeklinde de anılırlar. Alevî kelimesinin târihsel anlamda mânâsı "Hz. Ali'ye bağlılık noktasında birleşen çeşitli dinî ve siyâsî gruplar için kullanılan bir terim" olmasıdır. Târihte Hz. Ali soyundan gelen dinî, siyâsî, tasavvûfî kimi gruplar için bu terim kullanılıyordu; ancak günümüzde bu terim özellikle Lübnan, Sûriye ve Hatay bölgesindeki *Nusayrîlik* ve 13. yüzyılda Anadolu'daki etnik ve sosyal-dinî kaynaşma sonucu ortaya çıkan ve 16. yüzyılda Safevî Şah İsmâil propagandasıyla gelişen *Kızılbaşlık* hakkında kullanılmaktadır. Özellikle Türkmen kabileleri, iç Anadolu ve Azerbaycan'a kadar uzanan bölgedeki Safevî propagandası böyle bir kitlenin ortaya çıkmasına sebeb olmuştur. Uzun yıllar baskı altında ve sâhipsiz kalan Anadolu Alevîliği yer yer önceki ğulat fırkalar gibi dindışı tezâhürler göstermektedir. Câmi'nin yerine cemevi, namaz'ın yerine niyaz, oruç, hacc, ezan, zekat gibi ibâdet-i mersûme'nin (resmî,

---

1- Bağdâdî; **el-Fark beyne'l-Firak** (çev. Ethem Rûhî Fığlalı), TDV, Ank., 1991, s. 26 vd. , Eş'arî; **Makalât**, 66 vd., Şehristânî; **el-Milel ve'n-Nihal**, I, 157 vd., Mesûdî; **Mürûcu'z-Zeheb**, III, 208 vd., Malatî; **et-Tenbih**, 33 vd.

formel ibâdetler) rafa kaldırılması Anadolu Alevîliği'nin içinde de ğuluv eğilimlerin bulunduğunu göstermektedir. Burada Anadolu Alevîliğini de tıpkı diğerleri gibi ğulat ve mu'tedil tasnifine tâbi tutmak zorundayız. Temel İslâmî inanış ve ibâdetleri hak bilip yapanlar mu'tedil Alevî; namazı, orucu, haccı, ezanı kabûl etmeyenler de ğulat-ı Alevî" sınıfına girer. Hele Kur'an'ı, Şeriat'ı, tek Allah'a inanışı kabûl etmeyerek hâlâ Alevî olduğunu söyleyenler ğulat sınıfını bile aşıp din dışı bir kategoriye girerler. İslâm'ın yaşayan icmâ ile sâbit temel değerlerine bağlı bir *Alevîlik* tıpkı *Nakşibendîlik, Kâdirilik, Hanefîlik, Mâlikîlik, Selefîlik* gibi İslâmî tarikat/mezheplerden birisi olarak görülmelidir.

Esâsen Anadolu Alevîliği 16. yüzyılın başlarında Osmanlı-Safevî rekâbetinin malzemesi olarak kullanılmıştır. Sünnî Osmanlı'yı Alevî tebaasıyla vurmayı hesaplayan Şah İsmâil'e karşı Yavuz, geleneksel Sünnîliğe sarılmıştır. Aynı şekilde iktidârı tehdit eden rakip mezhebe karşı resmî mezhep oluşturma gayreti 18. yüzyılda *Suudî-Vehhâbî* tehlikesine karşı *Nakşî-Hâlidâ* tarikatına sarılarak gerçekleşmiştir. Böylece Osmanlı saltanatı iktidâr hesaplarının etkili olduğu bir *Sünnî-Hanefî-Nakşî* resmî mezhep çizgisine sâhip olmuştur. Ne gariptir ki şimdilerde de aynı saltanat kaygılarıyla "İran funtamantalizmine" karşı bu kez Yavuz'un aksine tebaa'dan saltanat ideolojisine yakın *duran Alevî* potansiyeline sarılınmaktadır...

Bizim çalışmamız açısından bütün bu grupları (ğulat) ayrıntılarıyla ele almamızın sebebi, başlangıçta belirlediğimiz kavramsal çerçeve içinde bu grupların "aşırı yenilikçi" *(Ehl-i Bid'at-ı Merdûde)* kategorisine girmesi sebebiyledir. Çünkü nihâyetinde bu fikirler de birer yeniliktir. Daha önce görülmemiş kimi yeni iddiâlar ileri sürülmektedir. Ancak bunları "İslâm'ın yenilikçileri" olarak görmemiz mümkün değildir. Zîra ortada "İslâm" kalmamaktadır ki yenilikçiliği kalsın...

Alî aşırılığı olarak târihe geçen ğulat gruplar Hz. Ali ile başlayan bir büyük bölünmenin dinin dışına taşırdığı kimi akımlardır. Bu bahiste son olarak şu notu da aktaralım; H. 275 yılında ortadan kaybolan ve kıyâmete yakın bir zamânda geleceğine inanılan on ikinci imâm Muhammed el-Mehdî'nin kayıplara karışmasından sonra belirginleşen "Câferî İsna aşeriyye Şiası" bulunuyor ki bu grup şu an

Şia dünyâsının ana gövdesini teşkil etmektedir. Bu grup, genel olarak İslâm dünyâsında "Ali Aşırısı" olarak değil "Ali taraftarı" olarak değerlendirilirler. İslâm ümmeti içinde Şiî-Sünnî şeklinde tezâhür eden büyük bölünmenin mutedil Şiî kanadını temsil ederler...

Hz. Ali'nin mîrâsı

Hz. Ali'nin İslâm ümmeti üzerindeki etkisi ve te'siri tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Bugün ümmetin genelinde büyük bir saygıyla anıldığı gibi onu dâvâ eden kimi gruplar üzerinde de "çok özel" etkileri vardır. İslâm târihi boyunca adına yüzlerce, binlerce mezhep, ekol, devlet, hânedânlık kurulmuş, onun adı bayraklaştırılarak sayısız ayaklanmalar gerçekleştirilmiştir. Böylesine önemli te'sirleri olmuş bir sahabinin kişiliği üzerinde söz söylemek doğrusu oldukça zordur. Ancak her tür abartı ve yüceltiyi bir kenara bırakarak söyleyecek olursak Hz. Ali, İslâm'ın çölün içinden çekip çıkararak yıldızlaştırdığı nice sahabi gibi dünyâ çapında bir şahsiyettir. Bu anlamda Ebû Bekir'i, Ömer'i, İbn-i Mes'ud'u, Âişe'yi târih sahnesine çıkaran İslâm "Ali'yi" de târih sahnesine çıkarmıştır.

Bu anlamda Hz. Ali'nin diğer sahabilerden farkı yoktur. Hepsi de aziz İslâm'ın birer evlâdı, Hz. Peygamber'in yakın çalışma arkadaşlarıdırlar (sahabe). Birinin diğerinden farkı İslâmla kazandıkları yüksek ahlâkî meziyetlerdir. Bu meziyetleri kendi kişilik ve karakterlerinde içselleştirmeleridir. Her şey Peygambersiz kalan bir arkadaş topluluğunun içtihâdî farklılaşmasından, hata, yanlış ve isâbetlilik tartışmasından ibârettir. Bundan fazlası zâiddir, abartıdır, asılsız yücelti veya haksız yergidir...

Hz. Ali'nin mîrâsı genellikle anlaşıldığı gibi "soy ve hânedânı" değildir. Hz. Ali'nin ve bundan sonra ele alacağımız Ebû Zerr ve Ammar vb. yenilikçilerin en önemli mîrâsı, sâhip oldukları "devrim mantığı" ve "değerler savunması"dır. Bu çerçevede onlar İslâmî muhalefetin odağına oturmuşlar, bu işin simgesi hâline gelmişlerdir. Devrim mantığı ve değerlere dayalı muhalefet Hz. Ali'nin misyonuydu. Bu misyonu kabile, soy-sop ve hânedân temeline kaydırmak onu çarpıtmaktan başka bir şey değildir. Bu yönüyle Hz. Ali, Müslüman yenilikçilerin yolunu aydınlatmaya devâm edecektir...

***

EBÛ ZERR-İ ĞIFÂRÎ(ÖL.32/653) AMMAR BİN YÂSİR (ÖL.37/657)



"Ey Muaviye!
Eğer bu yaptırdığın (Beyaz Saray), Allah'ın malındansa hâinliktir, kendi malınsa savurganlıktır."

EBÛ ZERR-İ ĞIFÂRÎ

"Biz bunlarla (Emevîler) önce Kur'an'ın tenzili için savaştık, şimdi de te'vili için savaşıyoruz."

AMMAR B. YÂSİR

İSLÂM düşüncesi içinde ana muhalefet misyonu üstlenen Hz. Ali, görüldü ki düşünce târihimize çok önemli katkılar yapmıştır. Hz. Ali'yi önceki bölümde genişçe ele almıştık. Şimdi bu bölümde onun yanında yenilikçi/muhalif misyon üstlenen iki sahabiyi daha ele alacağız. Ebû Zerr-i Ğıfârî ve Ammar bin Yâsir.

Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar buraya kadar anlattığımız İslâm toplumumun siyâsî/toplumsal yapısı içinde yükselen muhalefetin vicdânını temsil etmektedirler. Devletleşme, kabilevîleşme, dünyevîleşme, zenginleşme, kokuşma vs. temâyüllerine karşı yükselen vicdânın simgesel isimleri Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar gibi sahabilerdir. Bunlar, "devletin" mantığına karşı "devrimin" mantığını, değersizleşmeye karşı değerlerin dipdiri ruhunu temsil etmişlerdir. Bu açıdan fikir ve eylemleriyle ilk dönem yenilikçiliğinin en çarpıcı sîmâları olmuşlardır...

EBÛ ZERR-İ ĞİFARİ (öl.32/653)

Hz. Peygamberin saf nübüvvet vicdânı her tür kabile, ganîmet ve iktidâr dürtülerini değersiz hâle getirmişti. O'nun getirdiği "değerler." ilk dönemlerde bir takım gençler ve zayıflar arasında yankı bulmuştu. Bunların en önemlileri Ali, Ebû Zerr, Ammar, Mikdad gibi gençlerdi. Kökleşmiş Arap/Kureyş kültürü Hz. Peygamber'in başlattığı yenilikçi/devrimci çağrıya karşı direnmiş, ta Mekke'nin fethedilip affedilen "tulekası" oluncaya kadar bu tutumundan vazgeçmemişti. Hz. Peygamber'in sağlında eski konumlarını geri almak için hiç fırsat bulamamışlar, değerler devrimine teslim olmak zorunda kalmışlardı. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde mülkün (ülke ve devlet) eski sâhipleri olmanın getirdiği avantajları kullanarak konumlarını "kısmen" geri aldılar. Bu husûsta özellikle Hz. Ömer'i kendilerine "can sıkıcı" bir engel olarak gördüler. Hz. Osman döneminde "mülk" ün tekrar başına geçtiler. Muaviye döneminden itibârense artık "mülk" tekrar onlarındı...

Yalnız yürek; Ebû Zerr

Esmer, iri cüsseli, uzun boylu ve gür saçlı bir kimse olan Ebû Zerr, Müslüman olduktan sonra âdeta İslâm'ın yürek temizliğinin sembolü hâline gelir. O dâimâ "değerlerin adamı"dır. Devlet mantığını bir türlü kabûllenemez, sürekli devrim mantığıyla hareket eder.

Künyesiyle meşhur olduğundan adı âdeta unutulmuştur. Bu sebeble adının *Berir, Bureyr, Yezid, Yureyr*, babasının adının da *Abdullah* veya *Seken* olduğu söylenir. Ebû Zerr, haram aylarda bile baskın yapmaktan, yağmacılıktan ve yol kesmekten çekinmeyen *Ğıfar* kabilesine mensuptur. Müslüman olmazdan önce de Ebû Zerr'in, kabilesinin "en gözde" yol kesicisi ve yağmacısı olduğu nakledilir. Ancak Ğıfâr halkı gibi putlara tapmayan, onlardan nefret eden birisidir. Kendi naklettiğine göre Ebû Zerr, İslâm'a girmeden üç yıl önce Allah'a ibâdet etmeye başlar. Haniflerle yakın ilişkiler kurar. Mekke'de Hz. Peygamber'in çağrısını duyunca oraya gider. Kureyşin estirdiği baskı ve korku havası içinde, o dönemde henüz çocuk yaşta olan Hz. Ali'nin yol göstermesiyle Hz. Peygamber'i bulur ve gecikmeden Müslüman olur. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber Ğıfâr kabilesinden Ebû Zerr gibi birisinin çıkmasına hayret eder ve

Allah'ın dilediğine hidâyet vereceğini söyler.[1]

Ebû Zerr, Müslüman olur olmaz Kâbe'nin yanına giderek putlara meydan okur, Müslüman olduğunu bağırarak ilan eder. Üzerine çullanan müşrikler Ebû Zerr'i ölesiye döverler. Araya Abbas bin Abdulmuttalib'in girmesiyle ölümden döner. Ertesi gün aynı şeyi tekrar eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber, kabilesinin yanına gitmesini ve çağrılmadıkça gelmemesini söyler. O da bunu aynen uygular. Yaptığı çalışmalarla Ğıfâr'ın yarıya yakınının Müslüman olmasına vesile olur. Bu dönemde bir milis güç oluşturarak Kureyş kervanlarına baskınlar düzenler. Ele geçirdiği ganîmetleri kelime-i şehâdet getirenlere geri verir, gerisini kabilesinin Müslüman olanları arasında dağıtır.[2]

Ebû Zerr, Uhud veya Hendek savaşından sonra Medîne'ye hicret eder. Ashab-ı Suffe diye bilinen zayıf Müslümanlarla birlikte Mescid-i Nebi'de yatıp kalkar. Suffe ashabının akşam yemeklerinde zengin sahabilerin evlerine dağıtılmaları esnâsında O hep Hz. Peygamber'in evine misâfir olur.[3]

Ebû Zerr, Medîne yakınlarında Gabe denilen mevkide Hz. Peygamber'in çobanlarını, otlatırken Uyeyne bin Hısn'ın baskınına uğrar ve çıkan çatışmada oğlunu kaybeder. Hz. Peygamber'in çobanlarını öldüren Uyeyneliler'i yakalayan yirmi kişinin içinde yer alır. Emirlik isteği Hz. Peygamber tarafından uygun bulunmaz ve bu husûsta yetersiz olduğu bildirilir. O günden sonra Ebû Zerr, ölünceye kadar hiçbir devlet görevinde bulunmaz ve verilen görevleri de kabûl etmez. Mekke ve Huneyn gazvesinde kendi kabilesinin sancağını taşır. Hz. Peygamber sık sık Ebû Zerr'e danışır, görüşlerini alır, son hastalığı sırasında yanına çağırır ve Ebû Zerr'i kucaklar.[4]

Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Ebû Zerr, hep Hz. Ali etrâfında oluşan muhalefet blokunda yer alır. Hz. Ebû Bekir'e Hz. Ali'nin daha lâyık olduğu düşüncesinde olmakla berâber biat eder. Hz. Ömer'e de Ali yanlısı görüşleri değişmemekle birlikte biat eder. Hz. Ömer'in kurduğu âtâ sisteminde Bedir'e katılmamakla berâber, *Bedri* kabûl edilerek maaş tahsis edilir. Muaviye ile birlikte Sûriye,

1- Abdullah Aydınlı; **DİA**, X, 266 vd.
2- Abdullah Aydınlı; **a.g.e.**, 266 -269
3- Abdullah Aydınlı; **a.g.e.**, 266 -269
4- Abdullah Aydınlı; **a.g.e.**, 266 -269

Ateşli bir devrimci; Ammar

Ans kabilesinin Yam koluna mensup olan babası Yâsir, kaybolan kardeşini aramak için Yemen'den Mekke'ye gelir. Beni MaHz. um kabilesinden Ebû Huzeyfe'nin himâyesine girer. Sümeyye adlı câriyesiyle evlenerek Mekke'ye yerleşir. Beni MaHz.um, o günkü Mekke'nin yönetici kabilesidir. Beni MaHz.um'un lideri Ebû Cehil, Bedir'de öldürülünce, liderlik Ebû Süfyan'a, yâni Beni Ümeyye'ye geçecektir. İşte Ammar'ın babası Yâsir ve karısı Sümeyye o günkü Mekke'nin katı feodal yapısı gereği bu Beni MaHz.um'un himâyesine girerler, yâni onların kölesi olurlar...[1]

Ammar böyle bir âilenin çocuğu olarak dünyâya gelir. Hz. Peygamber'ın Daru'l-Erkam yılları sırasında Müslüman olur. Ali ve Ebû Zerr'den sonra ilk Müslüman olan yedi kişinin arasına girer. Âilecek Hz. Peygamber'in çağrısına tâbi olurlar. Böylece Mekke'de savunmasız zayıflardan olan, Mekke'nin katı kabile yapısı içinde korumasız olan bu köle âilesinin başına gelmedik kalmaz. Efendileri Mekke'nin ulusu Ebû Cehil öfkeden çılgına döner. Yine âilecek işkenceye yatırılırlar. Annesi Sümeyye nazik vücûduna saplanan mızrakla delik deşik edilir. Ama o dişi bir arslan gibi yüreğini ortaya koyar ve İslâm'ın hem de kadın olarak ilk şehîdi olur. Aynı gün babası Yâsir de işkence altında can verir. Ammar, ağır işkenceler altında Ebû Cehil'in Lat ve Uzza'yı övmesi ve Hz. Peygamberin aleyhine konuşması hâlinde işkenceden kurtulacağı teklifini kabûl etmek zorunda kalır. İşkence kalkınca Hz. Peygamber'in yanına koşan Ammar, mahcubiyet içinde durumu Hz. Peygamber'e anlatır. Hz. Peygamber, kalbinin ne durumda olduğunu sorar. O da inançlarında hiçbir değişiklik olmadığını, zorluğa dayanamayarak öyle konuştuğunu söyler. Hz. Peygamber, inançlarını değiştirmedikçe zorla söyletilen sözlerden bir zarar gelmeyeceğini söyler. Bunun üzerine Nahl sûresinin 106. âyeti inerek Hz. Peygamber'in söyledikleri tasdiklenir.[2]

Ammar, hicretten sonra Medîne'de ilan edilen kardeşlik ahdi (muahat) esnâsında Huzeyfe bin Yemân'la kardeşlik bağı kurar. Mescid-i Nebi'nin yapımında canla başla çalışır. Herkesin bir kerpiç getirirken onun iki kerpici taşıyarak toz toprak içinde amelelik yaptığını gören

---

1- Mustafa Fayda; **DİA**, III, 75
2- Mustafa Fayda; **a.g.e** , III, 75

Hz. Peygamber *Buhârî*'de de geçen ünlü sözlerini burada sarf eder; "*Vah Ammar! Seni âsi bir kabile öldürecek. Ammar onları cennete, onlar Ammar'ı cehenneme çağırır.*"[3] Hz. Peygamberle birlikte bütün savaşlara katılır. Hz. Ebû Bekir'le birlikte Müseylemetü'l-Kezzab ile yapılan Yemame savaşında kahramanca çarpışır. Bir kulağını kaybetmesine rağmen, bir ara ordunun dağılmasını savaşçı naralarıyla önler. Hz. Ömer devrinde Kûfe'ye vâli olarak gönderilir. İran'ın fethi hereketlerine Kûfe'de vâli olmasına rağmen eline kılıç kalkan alarak fiilen iştirak eder. Hz. Osman döneminde iyice belirginleşmeye başlayan muhalefet cephesinin içinde yer almakta gecikmez. Ebû Zerr'in Rebeze'ye sürülmesine şiddetle karşı çıkar, Hz. Osman ile tersleşir. Bir ara Ebû Zerr'in âkibetine uğrayarak Medîne'den sürülmek istenirse de araya Hz. Ali'nin girmesiyle bundan kurtulur. Hz. Osman'ın öldürülüp yerine Hz. Ali'nin seçilmesiyle o da ilk biat edenlerin arasında yerini alır. Bu kez Ali saflarında Muaviye'ye karşı savaşmaya başlar. Sıffin'de yine askerleri coşturup, savaşa teşvik ederek çarpıştığı bir sirâda aldığı bir okla şehîd edilir. Ammar'ın öldürüldüğü haberi Muaviye saflarında şok etkisi yapar. "*Ammar'ı âsi bir topululuk öldürecek.*" hadîsi Muaviye tarafında dalga dalga yayılır. Muaviye safları allak bullak olur. Ancak Muaviye şok geçiren taraftarlarını görünce, durumu toparlamak için "Ammar'ı biz öldürmedik, onu buraya getirenler öldürdü." diyerek durumu kurtarmaya çalışır. Ammar, Sıffin'de öldürüldüğünde tam 90 yaşındadır. Ceneze namazını Hz. Ali kıldırır. Ömrünü savaşmakla geçirmiş bu yiğit sahabi bir savaşçıya yakışırcasına çarpışırken öldürüldüğü "savaş alanına" gömülür...[4]

Ammar bin Yâsir'in muhalif tutumu Ebû Zerr'den farklı olmuştur. Az önce dediğim gibi Ebû Zerr'in eleştirel/pasifist tavrına karşılık Ammar eleştirel/aktivist bir tavırdan yanaydı. Nitekim Hz. Osman'a karşı gelişen muhalefetin kışkırtıcısı olmak ve Medîne'ye gelerek ihtilâl yapan isyâncıların arkasında yer almakla suçlanmıştır. Ammar'ın Hz. Osman'a karşı muhalif tutumunu ve Hz. Ali yanlısı tavrını bilmeyen yoktu. O, bir keresinde aralarında Mikdad ve Ammar'ın bulunduğu on kişinin hazırladığı bir "ikaz mektubunu"

3- **Buhârî**; Salat, 63
4- Mustafa Fayda; **a.g.e.**, III, 75

Hz. Osman'a iletmiş, ancak ağır hakâretlere uğrayarak iyice bir dövülmüştü. Yine Medîne'ye gelen isyâncıları destekler bir tarzda hareket etmiş, isyâncıları iknâ etmek için arabulucuk yapma görevini reddetmişti. Bütün bu olaylar Ammar'ın Hz. Osman'a karşı kışkırtıcı bir rol oynadığı kanaatinin oluşmasına neden olmuş görünüyor.

Ammar'ın niçin ve neye muhalefet ettiğini anlamak için şu rivâyet sanırım açıklayıcı olacaktır;

> **"Ammar, Sıffin'de insanları savaşa teşvik ederken şöyle diyordu; "Zâlim birinin kanını istediklerini öne süren şu kavme karşı benimle gelin Ey Allah'ın kulları! O'nu öldürenler iyi insanlardır, kötülüğü eleştirenlerdir, iyiliği emredenlerdir. Yemin olsun ki bunların kan (kısas) istediklerini sanmıyorum. Artık onlar (Ümeyyeoğulları) dünyânın tadını aldılar, onun içine daldılar, zevkine vardılar. Bu kabilenin, yönetici olmayı hak ettikleri yoktur. İslâm'a girişte öncelikleri yoktur. Diktatörlüklerini devâm ettirmek için Osman'ın kanını bahâne ediyorlar, insanları aldatıyorlar... Biz bunlarla (Beni Ümeyye) Kur'an'ın tenzili için savaşmıştık, şimdi de te'vili için savaşıyoruz..."** [1]

Hz. Osman döneminden itibâren Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar'ın muhelefet olgusuyla belirginleşen ve bizim çalışmamız açısından yenilikçi/gelenekçi bloklaşması anlamına gelen kavram çerçevesi şu temele dayanıyordu; Kureyş/Emevî sülâlesi kendini mülkün (ülke ve devlet) asıl sâhibi olarak görüyordu. Mekke'de ataları Kusay'dan beri mülk onlarındı ve ülkeyi "koruyup kollayan" onlardı. Başkalarının bu husûsta bir diyeceği olamazdı. Bu ayrıcalıklı konumlarını Hz. Muhammed'in çıkışıyla kaybettiler. Hz. Peygamber'i, kökleşmiş Arap/Kureyş kültür ve geleneklerini değiştirmeye çalışmakla suçladılar. O'nu yeni şeyler îcâd ederek Kureyş'i bölmeye ve Arapları zayıflatma çalışan bir türedi olarak yaftaladılar. Ancak bu koyu muhafazakâr tutumları yükselen İslâm'ın devrimci çağrısı karşısında tutunamadı. 23 yıl gibi siyâsî/toplumsal târih açısından oldukça kısa bir dönem içinde değerler dönüşümüne uğrayarak yerlerinden oldular. Hz. Peygamber'den sonra, halkın serbest bırakılıp affedilen

---

1- Câbirî; **İslâm'da Siyâsî Akıl**, 445-446

tutsakları (tulekası) durumuna düştüler ve yükselen İslâm'a teslim olmak zorunda kaldılar. Giderek Müslümanlaştılar. Fakat mülkün sâhibi olma iddiâlarını hiç terk etmediler. İslâm döneminde de bu derin devletçi mülk iddiâsı kendini gösterdi. "Câhiliye döneminde mülkün sâhibi bizdik, şimdi de" temel argümanına dayalı bu iddiâ, ister câhiliye ister İslâm döneminde olsun "mülkün" sâhibinin değişemeyeceği asabiyetine dayanıyordu.

İşte Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar gibileri Hz. Peygamber'le yükselen yeniliğin devâmcısı konumundaydılar. Karşılarında oluşan eski derin devlet bloku, kökleşmiş Arap/Kureyş muhafazakârlığını, bunlarsa Hz. Peygamber'le başlayan "yeni değerleri" savunuyorlardı. Kureyş ulları câhiliye döneminde Hz. Peygamber'e karşı "eskiden yoğ idi iş bu rivâyet yeni çıktı" şeklinde beliren gelenekçi argümanı kullanmışlardı. Aynı iddiâyı bu kez İslâmî dönemde Hz. Ali, Ebû Zerr, Ammar gibilerine karşı kullanmaya devâm ettiler. Ancak bu kez bunu Müslümanlaşmış olarak yapıyorlardı. Aslında bu gelenekçi argüman bütün Emevî Saltanatı boyunca (92 yıl) devâm etmiştir. Onlar dâimâ mülkün asıl sâhibi, karşısındakiler sonradan ortaya çıkmış, "ne idüğü belirsiz bir takım yeni türediler."dir...

Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar'ı bu genel çerçeve içinde ele almak gerekmektedir. O zamân Hz. Ali, Ebû Zerr ve Ammar'ı neden ilk dönem yenilikçileri olarak değerlendirdiğimiz daha iyi anlaşılacaktır...

***

ABDULLAH BİN MES'UD
(ÖL.32/652)

"Yemin ederim ki Allah'ın kitabında, nerede nâzil olduğunu bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında indiğini bilmediğim bir âyet yoktur. Bununla birlikte Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birisinin var olduğunu bilsem hemen ayağına gider ondan faydalanırım."

ABDULLAH İBN-İ MES'UD

HZ. Peygamber'in vefâtından sonra Halîfe olan Hz. Ebû Bekir, ancak iki yıl kadar bu görevde kalabildi. Hz. Ömer Halîfe olduğunda Müslümanlar Mekke-Medîne civârında birliği henüz sağlamış, dışarıya açılma (fetih) hareketleri henüz başlıyordu. Hz. Ömer'le birlikte halîfeler döneminin en kapsamlı ve yoğun fetih hareketleri başladı. On yıllık iktidârı boyunca İslâm kültür ve medeniyet târihine damgasını vuran Hz. Ömer, H. 23. yılında bir suikasta kurban gittiğinde târihin akışı yeni bir mecraya girmiş bulunuyordu. Hz. Peygamber'le birlikte başlayan büyük İslâmî değişim, henüz 7. yy. başlarında olunmasına rağmen yüzyılı derinden sarsmaya başlamıştı. Hz. Ömer'le birlikte doğduğu toprakların dışına taşmaya başlayan İslâm fütuhatı, sâdece on yıl içinde dönemin süper gücü Sâsânîleri yıkarak İran yaylarını İslâm'a açmış, Irak ve Sûriye fethedilerek Bizans'a ağır bir darbe vurulmuştu. On yıllık "kudretli Ömer." döneminde Mekke ve Medîne'den çıkılarak başlayan "muhteşem fütuhat" 2.251.030 kilometrekarelik bir alana ulaşmış bulunuyordu. Hz. Ömer öldüğünde bugünkü İran, Irak, Sûriye, Filistin, Mısır, Azerbaycan, Ermenistan fethedilmiş,

kuzeydoğuda Afgânîstan'a, kuzeybatıda ise Anadolu içlerine kadar dayanılmıştı. On yıl içinde bir süper gücü târihten silmenin, diğerini sarsmanın, ona yakın ülkeyi sınırları içine katmanın, onlarca şehri fethetmenin ne anlama geldiğini, bugün, Irak'ın işgâli ile yaşananları gözönüne alırsak daha iyi anlayabiliriz. Batılı târihçilerin "bir avuç çöl bedevîsinin dünyâyı sarsan ayaklanışı" dediği bu fütuhatın bir işgâl ve yağma hareketi olmadığı, bir toplumsal-sosyal dönüşüm olduğu, o dönemde fethedilen ülke halklarının bugün hâlâ Müslüman olarak kalmasından anlaşılıyor olmalıdır. Bu ülkeler daha önce İskender, Cengiz Han ve Pers işgâllerine uğramasına rağmen neden onlardan bugün hiçbir eser yoktur? Bu topraklarda o günlerden beridir yüzlerce siyâsî iktidârın gelip geçmesine rağmen bölge halklarının yaşadığı sosyal dönüşüm derin kültürel etkileriyle hâlâ devâm ediyor...

Özellikle Hz. Ömer döneminde yaşanılan böylesi büyük sosyal değişim, yığınla sorunu da berâberinde getiriyordu. Yeni bölgeler, yeni kültürler, farklı inançlarla karşılaşılıyordu. Bu durumda değişimi yönlendirecek, yüzyılı sarsan siyâsî ve toplumsal sıçramayı besleyecek kültürel dinamikler geliştirilmeliydi.

Issız dağlardan kalabalık şehirlere

Ebû Abdurrahman **Abdullah bin Mes'ud** b. Gafil b. Habibe'l-Huzeylî....

Azılı müşrik Utbe b. Ebû Muayt'ın dağlarda dolaşan koyun çobanıydı. Çocukluk yılları yoksulluk içinde geçmiş, pek tanınmayan, kısa boylu, zayıf birisiydi. Hatice ve Ali'den sonra üçüncü veya altıncı sırâda Müslüman olmuştu. Issız dağlarda koyun güder, kimse tarafından tanınmaz, bilinmezdi. Kâbe'de alenen Kur'an okuyan ilk kişi unvanıyla târih sahnesine çıktı. Çölün karanlık ve ıssız dünyâsından İslâm'la şereflenip dünyâ çapında bir şahsiyet hâline gelen nice sahabi gibi, o da, *Darü'l-Erkam'a* ilk geldiğinde geleceğin büyük fakihi, müfessiri, okullar ve ekoller kurucusu bir "yıldız sahabi" olacağını bilmiyordu...

Abdullah bin Mes'ud, ilk yıllardan beri Hz. Peygamber'in hemen yanı başında yeraldı. Kendisini Resulullah'ın hizmetine adayan Abdullah b. Mes'ud, Hz. Peygamber bir yere gitmek istediği zamân ayakkabılarını çevirip hazırlar, yolda önünde yürür, yıkanırken

perde tutar ve uykuda iken namaz için uyandırırdı. Güzel sesliydi ve çok güzel Kur'an okurdu. Sahabe arasında yaşayış bakımından Rusûlullah'a en çok benzeyen bir kimse olarak kabûl edilirdi.

Abudullah bin Mes'ud, işkenceden kurtulmak için Habeşistan'a göç edenler arasında yer almış, Hz. Peygamber'in bütün savaşlarına katılmıştı. Uhut'ta başgösteren panik anında Resulullah'ın etrâfını terk etmeyen birkaç gençten birisiydi. Medîne'ye hicret edenlerin ilklerindendi. Medîne'de Hz. Peygamber, Zübeyr bin Avvam ve Muaz bin Cebel'i ona kardeş yapmıştı. Böylece bütün sahabe arasında olduğu gibi üç genç arasında da dostluk tesis edilmiş, yeni şehir âdeta kardeşlik hamuruyla yeniden yoğrulmuştu...

Abdullah bin Mes'ud, Bedir'de yaralı bulduğu Ebû Cehil'i öldürmüştü. Bundan dolayı Hz. Peygamber "ümmetin Firavun'u" olarak adlandırdığı Ebû Cehil'in öldürülmesinden dolayı Allah'a hamdetmiş ve Ebû Cehil'in kılıcını ona vermişti. Medîne'de Mescid-i Nebi'nin arka tarafında Abdullah'a annesiyle birlikte oturacakları bir ev ayrılmış, ayrıca kendilerine Resulullah'ın evine rahatça girip çıkma izni verilmişti. Hatta bu yakın münasebet sebebiyle yabancılar onları Peygamber âilesinden sanırlardı.

Abdullah bin Mes'ud, Hz. Ebû Bekir dönemindeki ridde hareketleri esnâsında Medîne'nin savunulması ve stratejik noktaların korunmasıyla görevlendirilmişti.

Hz. Ömer döneminde İbn-i Mes'ud, Kûfe'ye "kadı ve Beytü'l-mal sorumlusu" olarak atandı. Hz. Ömer şehîd edilince Medîne'ye döndü ve bir süre orada kaldıktan sonra Halîfe Osman tarafından Kûfe'deki eski görevine iâde edildi. İbn-i Mes'ud, kaynakların verdiği bilgilere göre şehrin kuruluşundan itibâren vefât edinceye kadar yaklaşık 15 yıl Kûfe'de kalmıştır.

Hz. Osman döneminde Ebû Zerr'in Rebeze'ye sürülmesi ve Kur'an mushaflarının çoğaltılması ve Medîne dışındakilerinin yakılması uygulamasından dolayı Hz. Osman ile görüş ayrılığına düştü. Hz. Osman'ın Kûfelilerin istememesine rağmen İbn-i Mes'ud'u görevden almasına "fitnenin sebebi olmamak" endişesiyle uydu ve Medîne'ye ölümüne az bir zamân kala döndü. Bir müddet sonra da hastalandı ve altmış yaşını geçmiş olarak vefât etti. Cenâze namazını Hz. Osman kıldırdı ve Bâki mezarlığına defnedildi.

Kaynakların belirttiğine göre Abdullah bin Mes'ud; kısa boylu, zayıf ve esmer biriydi. Son derece mütevâzi bir kişiliğe sâhipti. Saçlarını *uzatır,* temiz ve güzel giyinmeyi severdi. *Rayta* ve *Zeynep* adında iki hanımı, *Abdurrahman, Utbe* ve *Ebû Ubeyde* adında üç oğlu olduğu bilinmektedir...[1]

Büyük değişim fakihini çıkarıyor

Kûfe şehri H. 17 yılında kurulmaya başlandığında dünyâyı sarsan büyük değişim baş döndürücü bir hızla devâm ediyordu. Yeni fethedilen topraklarda eski kültürlerle karşılaşılıyor, eski din mensupları kalabalıklar hâlinde İslâm'a giriyorlardı. Yeni memleketler, yeni örf ve âdetler, fetih hareketleriyle değişen dengeler yeni durumlar ortaya çıkarıyordu. Bu noktada İslâm'ın sâdece Medîne örfüyle sınırlandırılıp dondurulması düşünülemezdi. İşte hareket bu noktada bir Arap ve Medîne kültürü olarak kalıp kalmama noktasında bocalamaya başlamıştı. İslâm'ı meydan okuyucu bir dinamizmle devâm ettirmek, farklı ve yeni kültürleri dönüştürmek, sorunlara cevaplar bulup târihin önünde ilerlemeye devâm etmek gerekiyordu. Yoksa İslâmi hareket Medîne ve civârına sıkışıp kalacak, bir dünyâ kültürü haline gelemeyecekti. Bu noktada donuk değil dinamik, kuru rivâyet değil akıl ve içtihâda ağırlık veren bir yorum gerekiyordu. İşte Medîne'de Hz. Ömer'in mîmârı olduğu yenilikçi akım Abdullah bin Mes'ud'la çok önemli mühendislerinden birisine kavuşmuş oldu. Kûfe'de uzun yıllar kalan İbn-i Mes'ud, İslâm kültüründe izleri yıllarca sürdürülecek bir anlayış ve felsefeyi inşâ etti. Bu anlayışın temelinde "re'y ve içtihâd" denilen dinamizm vardı.

Nâzil olduğu günkü heyecanla

Abdullah bin Mes'ud'un ilmi doğrudan Hz. Peygamber'e dayanıyordu. Resulullah sesi güzel olan İbn-i Mes'ud'un Kur'an okuyuşunu zevkle dinlerdi. Hz. Peygamber şöyle demiştir; *"Kur'an'ı şu üç kişiden öğreniniz; İbn-i Mes'ud, Muaz bin Cebel, Ubey bin Ka'b"*[2] Yine İbn-i Mes'ud'u şu sözlerle takdîr etmiştir: *"Kur 'an 'ı nâzil olduğu günün heyacanıyla okumak isteyen kimse, İbn-i Ümmü Abd'in (İbn-i*

1- İsmâil Cerrahoğlu; **DİA**, I, 114 vd.
2- **Buhârî**, Feza'ilü'l Kur'an, 8

Mes'ud'un) kıraatıyla okusun."[3]

Hz. Peygamber'in "indiği günlerdeki gibi heyecanla Kur'an okumak" tâbiri oldukça ilginçtir. Bu bir yerde Kur'an'ın zamânla donuklaştırılacağını, ilk heyacanın kaybolacağını, bir rivâyet ve metin yığını hâline getirileceğini de haber veren bir uyarı olarak anlaşılmalıdır. İbn-i Mes'ud'un "okuması" sâdece kıraat tilâveti değil bir "anlayış ve yorumlama okuyuşu" olarak ele alınırsa onun tefsir yaklaşımının önemi de ortaya çıkar. Gerçekten de Kur'an'ın indiği ortamdan uzaklaştıkça ihtiyaç duyulacak tek şey "ilk günkü gibi bir okuyuş" tur. Müslümanlar ilk günkü gibi okumayı terk ettikçe Kur'an'ın ruhundan da uzaklaşmış oluyorlar. Bu noktada yenilikçi düşünce geleneği dediğimiz şeyin, bu "ilk heyacanı" yakalama ve akıp giden zamânın yıpratan etkisine meydan okuma olarak anlaşılması gerekir.

İbn-i Mes'ud, İslâm düşüncesine daha çok ilmî otoritesiyle büyük katkılarda bulunmuştur. Engin bir Kur'an bilgisine ve yorum gücüne sâhipti. Onun şu sözleri bu ilmî gücü ifâde etmesi açısından oldukça önemlidir: *"Yemin ederim ki Allah'ın kitabında, nerede nâzil olduğunu bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında indiğini bilmediğim bir âyet yoktur. Bununla birlikte Allah 'ın kitabını benden daha iyi bilen birisinin var olduğunu bilsem hemen ayağına gider ondan faydalanırım."*[4]

Hz. Ömer Halîfe olunca yeniliklerin beşiği hâline gelen Kûfe, fakihini bekliyordu. İbn-i Mes'ud bu görevle Kûfe'ye gönderildi. Böylece uzun bir süre Kûfe'de kalan İbn-i Mes'ud'un anlayış ve yorumu etrâfında bir ekol oluşmaya başladı. Tefsir ve kıraat alanında olduğu gibi fıkıh alanında da bu mektebin oluşmasında en önemli rolü oynadı. Kaynakların belirttiğine göre görüş ve fetvâları talebeleri tarafından kayda geçen başka bir sahabi yoktur. Kendisini tamamen ilmî faaliyetlere vermesinden dolayı onun yetiştirdiği sahabiler sayı ve kalite bakımından diğerlerinden daha üstündür. Bunun tabiî sonucu olarak Hz. Ömer ve Hz. Ali başta olmak üzere bazı sahabilerin görüşleri yanında en çok İbn-i Mes'ud'un görüşleri yayıldı ve bundan dolayı, daha sonraları Ebû Hanîfe tarafından sistemleştirilen bu

3- Ahmad bin Hanbel; **Müsned** I, 26
4- **Buhârî**, Fezâilü'l-Kur'an, 8

mektebin asıl kurucusunun İbn-i Mes'ud olduğu ileri sürüldü. Kûfe okulu'nun en önemli iki vasfını teşkil eden "nassın bulunmadığı yerde re'y ve kıyâsa başvurulması" ilkesi ve "sahih olmayan hadîslerin yerine içtihâdın tercih edilmesi" esâsı temelde İbn-i Mes'ud'un düşünce tarzına dayanmaktadır. O, bu konuda şöyle der:

"Sizden hüküm vermek durumunda olan kimse önce Allah'ın kitabına baksın, onda bulamazsa Resulü'nün hükmüne başvursun; bunların her ikisinde de yoksa salihlerin hükmettiği ile hükmetsin. Şâyet bunların hiçbirinde hüküm bulamıyorsa "re'y" ine başvursun. Bunu da beceremiyorsa hüküm vermekten vazgeçsin..."[5] O'nun nass bulunmayan bir konuda "re'y"ini açıklayıp "Eğer doğru ise Allah'tandır, yanlış ise benden ve şeytandandır; Allah da Resulü de bundan beridir." dediği bilinmektedir.[1]

Abdullah bin Mes'ud'un Kur'an tefsirine ilişkin örnekleri özellikle Taberî'nin *Tefsir* kitabında bulmak mümkündür. Buradaki tefsir örneklerine bakıldığında İbn-i Mes'ud'un te'vil, yorum, rey ve içtihâdı cesurca kullandığını, sebeb-i nüzul ve inzal ortamını ayrıntılarıyla tasvir edip arka plana inen açıklamalar yaptığını görüyoruz.

Öte yandan Abdullah bin Mes'ud kaynaklarda geçtiğine göre 848 kadar hadîsi doğrudan Resulullah'tan rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin büyük çoğunluğu Ahmed bin Hanbel'in *Müsned'i* başta olmak üzere *Tirmîzî, Buhârî* ve *Müslîm'de* yer almaktadır. *Buhârî'de* 85, *Müslîm'de* de 99 rivâyet ettiği hadîs vardır.

Doğrudan İbn-i Mes'ud'dan ilim tahsil eden ve Kûfe (Irak) fıkıh geleneğinin kuruluşunda önemli rol oynayan ilk neslin önde gelen şahsiyetleri Alkame, Esved, Mesruk bin el-Ecda, Amr bin Şurahbil ve Haris bin Kays'tır. Ebû Hanîfe'ye gelen hocalar zincirinde ilk halkayı Alkame bin Kays oluşturmaktadır. Onun da önde gelen talebeleri İbrâhim Nehâî ve Şa'bi'dir. Bunların en tanınmış talebesi olan Hammad bin Ebi Süleyman, Ebû Hanîfe'nin yirmi yıl kadar yanında ilim öğrendiği en önemli hocasıdır. Ebû Hanîfe'den başka, bu mektebin Süfyan es-Sevri, İbn-i Ebû Leyla ve İbn-i Şübrime gibi diğer önemli şahsiyetlerini de İbn-i Mes'ud'un ilminin vârisleri olarak zikretmek gerekir.

1- İsmâil Cerrahoğlu; **DİA**, II,117, İbn-i Kayyım; **İ'lâmu'l-muvakkı'în**, I, 81

İbn-i Mes'ud'un tefsir metodu

Çoğu sahabe nâzil olan âyetleri ezberler ve bunların amelî tatbikâtını öğrenmeden diğerlerine geçmezdi. Mesruk, hocası hakkında "Abdullah bize bir sûreyi okur sonra bütün gün bu sûreyi tefsir ederdi." demektedir. Buradan İbn-i Mes'ud'un sahabe arasında işin "ilmî" yönüne,"bilmeye, anlamaya" dayalı bir tefsir metodu tâkip ettiğini anlıyoruz.

İbn-i Mes'ud, müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi gerektiği görüşündeydi. Te'vil metodu önce Kur'an'ın Kur'anla tefsiri, sonra sünnetle tefsiri son olarak da akıl/rey ile içtihâddır.

Taberî'nin *Tefsiri*'nden İbn-i Mes'ud tefsirine bazı örnekler vererek mantığının nasıl işlediğini anlamak mümkündür;

"*Malını (Allah veya mala olan sevgisine rağmen) akrabaya... veren*"[2] âyetini tefsir ederken İbn-i Mes'ud, buradaki vermekten maksadın, insanın sağlıklı olduğu halde yaşamayı düşünerek, fakir düşmekten de korkarak, infakta bulunmak olduğunu söylemektedir.[3]

"*Yeryüzünde yaşayan bütün canlıların rızkı ancak Allah'a âittir. O, canlıları babalarının sülbünde kararlaşmış ve anaların rahminde kararlaşmakta iken de bilir.*"[4] âyetinde geçen *Mustakar* ve *Mustevda* kelimelerini "rahimler." ve "insanın öleceği yer." olarak tefsir etmiştir.[5]

"*Andolsun ki sana dâimâ tekrarlanan yedi âyet ile Fâtiha'yı ve Kur'an'ı verdik.*"[6] âyetindeki "*Seb'an mine'l-mesâni*" terkibinin tefsiri hakkında "yedi uzun sûre" diğer bir rivâyette de "*Fatiha*" olduğunu söylemektedir.[7]

"De ki; Hakk geldi bâtıl ortadan kalktı, zâten bâtıl ortadan kalkmaya mahkûmdur."[8] âyetinin tefsirinde İbn-i Mes'ud, âyette geçen "Hakk" lafzını müşriklere açılan savaş, "Bâtıl" lafzını ise şirk ile tefsir etmektedir. Verdiği bu mânâlara delil olarak da "Hz. Peygamber Mekke'ye girdi. O sirâda Ka'be'de 360 put vardı. Hz. Peygamber on-

---

2- Bakara; 177
3- İsmâil Cerrahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 93
4- Hud; 6
5- Tefsiru't-Taberî; XII, 2
6- Hicr; 87
7- Tefsiru't-Taberî; XIV, 51,55
8- Isra; 81

lara hem vuruyor hem de yukarıdaki âyeti okuyordu." demektedir. [1]

İbn-i Mes'ud'a yöneltilen eleştiriler

İbn-i Mes'ud sahabe arasındaki Kur'an hâfızlarının önde gelenlerinden birisiydi ve *bizzat* belirttiğine göre yetmişten fazla sûreyi Peygamberin kendisinden öğrenmişti.[2] Kendisinin topladığı ve adına izâfe edilen bir mushaf nüshası vardı. Hz. Ebû Bekir tarafından bir araya getirilip Hz. Osman tarafından çoğaltılan resmî mushaftan ayrılan belli başlı noktalar, sûrelerin tertibi, bazı kelimelerin imlası ve yer yer tefsir kabilinden ilâvelerin bulunması gibi husûslardır. Ona âit nüshada bulunan "açıklama mâhiyetindeki notlar." ve "farklı kıraat şekilleri" kendisinden sonraki düşünce hayatına te'sir ettikten başka, hükümlerin bilinmesi ve güç kelimeleri açıklama bakımından faydalı olmuştur. İbn-i Mes'ud talebelerine bir sûreyi okuduktan sonra uzun uzadıya açıkladığı bilinmektedir. Âyetleri yorumlarken dayandığı kaynaklar dâimâ Kur'an-sünnet-rey/içtihât çizgisinde gelişmiştir.

Diğer sahabilerden bazılarında olduğu gibi Abdullah bin Mes'ud'un da Hz. Peygamberin sağlığında ondan duyduklarını bir kenara yazdığı bir nevi "özel not ve hâtıra defteri" vardı. Çoğu sahabi Resulullah'la birlikte yaşadıklarını böylece "hâtıra defteri" hâline getirmişlerdi. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Ebû Hureyre, Amr ibn-i As, Enes İbn-i Mâlik, Amr ibn-i Hazm, Câbir bin Abdullah, Semure ibn-i Cundep, Saad ibn Ubâde, Abdullah ibn-i Abbas bunlar arasındaydı.[3] Bu notlar, tamamen kişisel tercihlerle tutulmuş notlardı. Nitekim Hz. Ebû Bekir gibi daha sonra notlarını imha edenler olduğu gibi saklayıp devâm ettirenler de olmuştur. Batılı müsteşriklerin bu tür hâtıra defterlerini delil göstererek "ayrı nüshalar." bulunduğu ve Müslümanlarm tek bir Kur'an metni üzerinde anlaşamadığı yollu yorumlar yapması gerçeği yansıtmamaktadır. Bu tür müsteşriklerin[4] özellikle İbn-i Mes'ud'un elindeki kenarları notlandırılmış mushafa mal bulmuş mağribî gibi balıklama dalmaları "öküz altında buzağı aramaktan" başka bir şey değildir. Zîra bu tür ilâveler "asıl

1-Cerrahoğlu, **Tefsir Târihi**, II, 84
2- Buhârî, Fezailu'l-Kur'an, 8
3- Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, II,770
4- örneğin I. Goldziher

metin" değil metni açıklayan notlardır. Bu notların metni değiştirici bir özellikleri yoktur, bilakis açıklayıcı özellikleri vardır. Örneğin Mâide sûresi 89. âyetinde İbn-i Mes'ud'un elindeki mushafta *mütetabiat* (peş peşe) ilâvesi (notu) vardır. Buna dayanarak Kûfe İbn-i Mes'ud ekolünün tâkipçisi olan Hanefîler, yemin kefareti olarak tutulacak üç günlük orucun peşpeşe olması gerektiğini söylemişlerdir. Yine İsra sûresinin 93. âyetinde geçen *"min zuhruf"* kelimesini İbn-i Mes'ud'un *"min zehep"* şeklinde kaydetmesi, bu kelimenin lugat mânâsının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Abdullah İbn-i Mes'ud'un Hz. Osman'la görüş ayrılığına düşmesini istismar ederek, aslında bu görüş ayrılığının "farklı mushaflar." nedeniyle olduğunu söylemek de gerçeği yansıtmamaktadır. İbn-i Mes'ud, sâdece mushaf heyetinde görevlendirilmemesini Sâmimî hizmet duyguları içinde kabûllenememiş ve biraz kırılmıştır. Ayrıca piyasaya münâfıklar tarafından sürülen münharif Kur'an metinleri tehdidinî bertaraf etmek için Hz. Osman'ın, "Medîne'deki resmî mushaf dışındakilerin yakılması" şeklinde aldığı tedbir, İbn-i Mes'ud'un elindeki mushafın da bu kapsam içinde yakılmasını gerektirmiştir. Böylesi münâfıkların "münharif metinleriyle" kendi elindeki "kenarları notlandırılmış" metinlerin aynı muameleye tâbi tutulmasına İbn-i Mes'ud doğal olarak biraz bozulmuştur. Ancak bu durum yine de istismar edilerek İbn-i Mes'ud'un ayrı mushafı olduğundan bahsedenler olmuştur. Örneğin bazı Şiî gruplar içinde Hz. Ali'nin velâyetini anlatan sûrelerin bulunduğu mushaftan bahsederek bunu İbn-i Mes'ud'a izâfe etmekten çekinmemişlerdir. H. 398 yılında Bağdat'ta "İbn-i Mes'ud Mushafı" adıyla içinde bazı fazlalıklar ve eksiklikler bulunan bir nüshayı kimi Şiî gruplar ortaya çıkarmışlar; fakat zamânın Şâfî âlimi Ebû Hamid el-İsfehânî tarafından verilen bir fetvâyla yaktırılmıştır.[5]

Öte yandan İbn-i Mes'ud'un özellikle Hz. Osman döneminde iyice belirginleşen tartışmalarda "Osman karşıtı" bir tavır alarak, ana muhalefet lideri Hz. Ali'nin bulunduğu blokta yer aldığını da söylemeliyiz. İbn-i Mes'ud, yükselen Emevî tamahkârlığına zâten tabiatı ve karakteri gereği iştirak edemezdi.

5- İsmâil Cerrahoğlu; **DİA**, I, 117

İbn-i Mes'ud'un misyonu ve mîrâsı

Az önce söylediğiniz gibi Kûfe, Musûl, Kâhire ve Basra gibi şehirler Hz. Ömer'in emriyle kurulmuştu. Mekke ve Medîne'deki durağan geleneğin aksine bu şehirlerde hızlı değişimler yaşanmaya başlamıştı. Her tür yeni fikir, eski dinlere mensup kültürler, yeni örfler, âdetler daha çok bu beldelerde ortaya çıkmıştı. Bu açıdan İslâm'ın ilk doğduğu yerlerden uzak beldelerdeki yenileşmeleri yönlendirecek bir anlayışının doğması kaçınılmaz olmuştur. İşte sahabe arasında özellikle Hz. Ömer, İbn-i Mes'ud, Hz. Ali ve Hz. Âişe gibileri bu misyonun ifâdesi olmuşlardır. Yeni durumlar karşısında neler yapabileceğimizi bunlar bize öğretmektedirler. Bu tür sahabilerin ortaya koyduğu düşünce mantığı, "değişen zamân ve mekânlar karşısında İslâm'ı meydan okuyucu bir dinamizmle nasıl devâm ettiririz?" endişesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şartlarla karşılaşan başka zamânların, iklimlerin ve Coğrafyaların Müslümanları, aynı mantığı işleterek yedinci yüzyıldaki ilk heyacanı yakalayabilirler. Yine târihin önüne geçerek yaşadıkları yüzyılı sarsabilirler.

İbn-i Mes'ud gibi sahabilerin şahsında ortaya çıkan bu anlayış yeterince anlaşılabilmiş değildir.

İbn-i Mes'ud'un yenilikçi düşünceye en büyük katkısı, bir sahabi olarak, hem de tefsir târihinde adı ilk sırâda anılan müfessir, fakih bir sahabi olarak "akıl, rey ve dirâyet'e" ağırlık veren tefsir/fıkıh anlayışıyla özellikle Kûfe şehrinde bir ekolün kurulmasına vesile olmasıdır. Bu ekolün İslâm düşünce târihinin akış yönünü değiştirici etkileri olmuştur. Böylesi bir misyona sâhip olan Kûfe'nin ilham kaynağı olarak İbn-i Mes'ud işte bu nedenle yenilikçi İslâmî düşüncenin kendisinden doğduğu yıldız sahabiler arasında yer almıştır...

***

HZ. ÂİŞE
(ÖL.58/679)

"Kur'an'a bakmıyor musunuz. O, yüreyen bir Kur'an'dı..."
"Ben sâdece Allah'a hamd ederim..."

HZ. ÂİŞE

"DEVRİMLERİN kaderi birbirine benzer." Sözü, başında Peygamberlerin bulunduğu hareketler için de geçerlidir. Büyük değişim hareketleri hep aynı kaderle karşı karşıya kalmaktadır; idealist projeler, imkânsızı başarma, zafer sarhoşluğu, devrim ateşinin soğuması, mîrâs kavgası, öğretinin dejenere olması, değerlerin devâm ettirilememesi, sapma, kokuşma, yürek temizliğinin kaybolması, kendi evlâtlarını yeme, statükolaşma ve değerleri devâm ettirebilmek için yenilik arayışları, değişim atakları vs... Eski-yeni, ilâhî-beşerî kaynaklı her tür insânî hareketler için bu "sosyal yasa" yüzyıllardır işlemektedir...

Hz. Mûsa (a.s) iki bin yıllık Firavun geleneğine başkaldırdığında gençlerden başka hareketine katılan olmamıştı.O dönemdeki İsrailoğulları köleleği bir yazgı olarak kabûllenmiş, "risk dolu özgürlük" yerine "rahat köleliği" tercih etmişlerdi. Başlangıçta harekete katılmayan İsrailoğulları Hz. Mûsa'nın efsânevi mücâdelesi sonucu durumunu değiştirdi ve Mûsa'nın peşine takıldı. İmkansız başarılmış, köleleşmiş bir halk Firavuna başkaldırarak Mısır'dan çıkmaya azmetmişti. Mûsa ve halkının "büyük çıkışı" târihin kaydettiği en büyük devrimci hareketlerden birisidir. Çünkü ayaklanan bu halkın üzerinde yıllarca ölü toprağı serpiliydi. Karşılarında ise târihin en ceberrut tanrı-devletlerinden iki bin yıllık Firavunluk vardı. O

günkü Mısır'ın devrimci kahramanı ise Allah'ın Peygamberi Hz. Mûsa'ydı. Ne oldu, nasıl oldu da "ümitsiz vak'a" olarak görülen bu halk Mûsa'nın peşine takıldı? Onu bir lider olarak kabûl edip vaad edilen büyük ülkü için umud yolculuğuna çıktı?

Hz. Mûsa aralarından ayrılınca hareketi bekleyen tehlikeler öncekilerden farksızdı. Değerlerdeki bozulma, sapma, kokuşma, çığırından çıkma ve bir yıldız gibi kayıp gitme...

Hz. Peygamber (s.a.v.) yedinci yüzyılın başlarında insanlığın adâlet arayan damarını yeniden harekete geçirdi. Çölün ortasından saf bir yürek temizliğiyle fışkıran tevhîd, adâlet ve özgürlük çağrısı kısa sürede devrime dönüştü. Medîne'de yurtlandı, üç kıtaya yayıldı, şehirler ve ülkeleri fethetti, okyanuslar aştı...

Ancak "kader ağlarını örmeye" başlamıştı yine... Önder ölünce ortada kalan hareket kendini devâm ettirmek zorundaydı. Üstelik bu seferki geleneğin son halkasıydı. Mutlaka devâm etmek zorundaydı. Hem de bozulmadan, sapmadan, kokuşmadan...

Peygamberin mîrâsı kırk yıl devâm edebildi. Mekke derin devleti Emevîler'le birlikte tekrar hortlayarak saltanata dönüldü. O günkü dünyâ Kur'an'ın çağrısını kaldıramamıştı sanki. Dünyânın her yanında tiranlar, imparatorlar, kisralar hüküm sürerken burada meşveret, şura, seçim vs. olamazdı. Doğrusu Peygamberî devrim, bu noktada o günün dünyâsını değiştiremedi. Bilakis o günkü dünyâ, devrimi değiştirdi, öğreti âdeta donduruldu bütün saltanat yılları boyunca... Bu noktada Hz. Peygamberin mîrâsı resmî saltanat geleneğinden ziyâde ümmetin yürek temizliğinde yaşayıp geldi...

Peygamberden sonra hareketin içinden gelen birileri her şeye rağmen mîrâsı devâm ettirmeliydi. İlk günkü heyecanıyla değerleri yaşatmalıydı. İşte bu târihsel ve toplumsal zorunluluklar yenilikçi düşünce dediğimiz anlayışın doğmasını sağladı; mîrâs korunmalı, değerler kokuşmamalı, yürek temizliği devâm etmeli, çizgiden çıkılmamalı, değişen zamânlar ve kültürlere teslim olunmamalı, târihin gerisinde kalınmamalı, meydan okuyucu bir dinamizmle yola devâm edilmeliydi... Bu anlamda Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe, Abdullah bin Mes'ud, Ebû Zerr, Ammar bin Yâsir, Muaz bin Cebel gibi birçok sahabi, zamânın ilerlemesi, dünyânın değişmesi karşısında neler yapılabileceği üzerinde kafa yormaya başladılar. Bu tür

sahabilerin ilmî ve sosyal gayretleri birçok yeni fıkıh ilkesinin belirlenmesine kaynaklık etti. "Rey, kıyâs, maslahât-ı mürsele, seddü'z-zerâyi, istihsân" gibi usûl-ü fıkıh ilkeleri işte bu "kafa yormaların" sonucunda ortaya çıkan metodlardır. Zîra bunlar yenilikçi fıkıh anlayışın temel taşları olan içtihâd ilkeleridir Hz. Âişe de bu yenilikçi içtihâd ilkelerini sıkça kullananların başında geliyordu...

Âişe; ocağı bekleyen çınar

Hz. Âişe'nin babası Hz. Ebû Bekirdi. Kaynakların belirttiğine göre Hz. Ebû Bekir Müslüman olduğunda henüz Âişe doğmamıştı. Bi'set'in 4. yılında doğduğunu söyleyenlerin yanısıra İbn-i İshak gibi yaşı küçük olan ilk müsümanlar listesinde onun da ismini verenler vardır.[1] Hz. Âişe'nin "*Ben ebeveynimi bildim bileli onları Müslüman bulduṃ.*"[2] ifâdesinden bi'setten sonra doğduğu anlaşılmaktadır.

Çocukluğu hakkında kaynaklar fazla bilgi vermemektedir. Ancak Hz. Peygamber'le Mekke'de nikâhlandığı biliniyor. Batılı müsteşriklerin Hz. Peygamberin bir çocukla evlendiği şeklindeki iddiâsı gerçeği yansıtmamaktadır. Hamidullah, Hz. Ebû Bekir kızına bir damat adayı bakındığı bir sırâda Hz. Peygber'in teklifi üzerine çok sevinerek kızını ona nikâhladığını söyler.[3] Hatta Hz. Ebû Bekir bir müşrik dâmât adayının "beni İslâm'a çevirmeye yeltenmeyeceksin" demesine çok üzülmüştü. Taberî'nin rivâyetinden de anlaşılacağı gibi Hz. Âişe evlenme yaşına gelmiş bir genç kızdı. Onunla daha önce evlenmek isteyenler olmuş, ancak Hz. Ebû Bekir râzı olmamıştı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in evlenme yaşına gelmemiş bir kız çocuğunu "sokakta oynarken" nikâhladığına dâir iddiâ tamâmen temelsiz ve art niyetlidir. Önemli olan evlenebilecek çağda olup olmamadır. Eğer bir baba Hamidullah'ın dediği gibi "kızına bir damat adayı bakınıyorsa" herhalde bu baş göz etme yaşının geldiği anlamına gelir.

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'le birlikte Medîne'ye hicret ettiği yıl bir grup kadınla başlarında ağabeyi Abdullah olduğu halde Medîne'ye hicret etti. Hicret anında yanında kız kardeşi Esma, Hz. Peygamber'in hanımı Sevde, kızı Fâtıma ve Ümmü Kulsüm vardı.

1- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 201
2- Buhârî; **Kefâlet**, 4
3- Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, II, 732

Önceleri Medîne'nin havası yaramadığı için hastalandı; fakat kısa sürede hastalığı iyileşti ve hicretin ikinci yılında Hz. Peygamberle evlendi. Hz. Ebû Bekir düğünü niçin geciktirdiğini sorunca Hz. Peygamber mehir parası temin edemediğini söylemiş, Hz. Ebû Bekir de ona mehir için borç para vermiştir.[1]

Hz. Âişe, evliliğinden sonra AHz.ap sûresinin 53. âyeti gereğince "*ümmühatü'l-mü'minun*" (îmân edenlerin anneleri) olarak anılmaya başlanmıştır. Gerçekten Kur'an'ın bu tâbiri oldukça dikkat çekicidir. Demek ki Peygamber eşleriyle biz mü'minlerin arasındaki ilişkinin tıpkı kendi öz annemizle aramızdaki ilişki gibi olması gerekiyor. Kendi annemize duyduğumuz sevgi ve şefkat neyse Peygamberin eşlerine besleyeceğimiz sevgi ve şefkat de aynı olmalıdır. Kendi öz annemize nasıl bakıyorsak onlara da öyle bakmalıyız. Tek farkla ki aramızda kan bağı yoktur.

Hz. Âişe, sanıldığı gibi sâdece evinde oturup yün eğiren, yemek pişiren bir kadın imajına sâhip değildir. "Elinizin hamuruyla erkek işine karışmayın." sözü ona hiç uymamaktadır. Hz. Peygamberin sağlığında hemen hemen tüm savaşlara bizzat iştirak etmiştir. Bedir ve Uhud savaşlarına katılmış, sırtında su taşıma, yaralılara bakma gibi bir nevi "savaş hemşireliği" görevi üstlenmiştir. Hendek savaşı ve Hudeybiye antlaşması esnâsında da orduyla birlikte bulunmuş, Hayber fethinden sonra kendisine bir miktar hisse ayrılmıştır. Mekke fethi için hazırlıklara başlandığında seferin ne tarafa olacağını herkesten gizleyen Hz. Peygamber, bunu sâdece Hz. Âişe'ye bildirmiş, Hz. Ebû Bekir bile kızından öğrenmiştir. Yine hicretin 10. yılında yapılan veda haccına diğer ümmühât-ı mü'minîn ile birlikte katılmıştır.

"Ben sâdece Allah'a hamd ederim."

Medîne'ye gelindikten sonra peş peşe savaşlar başlamıştı. Bu savaşların çoğuna Peygamber hanımları bizzat diğer hanımlarla birlikte katılıyordu. Bedir, Uhud, Hendek, Beni Mustalik, Hudeybiye gibi uzun yolculuklar ve açık arâzide kadın erkek birlikte sefer yapmaktan kaynaklanan sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Öte yandan Müslümanlar, Hz. Peygamber'in evine gelip gittikçe eşleri-

1- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 201

ni görüyor, zamân zamân sorunlar ortaya çıkıyordu. Bunlardan en önemlisi Beni Mustalik seferinde ve ona benzer bir şekilde Mekke fethi veya Zâtü'r-rika seferinde yaşanmıştı. Her ikisinde de Hz. Âişe gerdanlığını kaybetmişti. Kaybolan gerdanlığı arama işi bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştu. Beni Mustalik seferinden dönerken gerdanlığını kaybeden Hz. Âişe onu aramaya çıkınca kervan hareket etmiş, Hz. Âişe arkada kalmıştı. Devenin mahfilinde olduğu sanılarak oradan uzaklaşınca Hz. Âişe kervandan ayrılmış ve yapayalnız başına kalmıştı. Geri döndüğünde kervan çekip gitmişti. Orada oturup kervanın geri gelmesini bekleyen Hz. Âişe, ordunun artçısı Safvan bin Muvattal'la karşılaşmış, onun devesine binerek orduya yetişmişti. Bunun üzerine Abudullah bin Ubey bin Selul başta olmak üzere münâfıklar iftira ve dedikoduya başlamışlardı. Hatta bazı Müslümanlar bu çirkin iftiraya âlet olmuş, Hz. Peygamber'i, Hz. Âişe'yi, babası Hz. Ebû Bekir'i üzecek şekilde ileri geri konuşmaya başlamışlardı. Münâfıklar Medîne'ye varınca işi iyice ileriye götürmeye başlamışlar, Medîne âdeta çalkalanmış, herkesin morali bozulmuştu. Hatta kimileri "kadınların savaşta ne işi var, onları işe karıştırırsan işte böyle olur. Otursunlar oturdukları yerde..." gibisinden laflar etmişti. Münâfıklar açıkça Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'i Safvan bin Muvattal ile aldattığını söylüyorlardı. "Çamur at izi kalır." kuralı bir kez daha işledi ve bu olay daha sonra inen âyetlerle temyiz edilmesine rağmen gönüllerde şüphe ve vehimlerin oluşmasına vesile oldu. Kırgınlıklar uzun yıllar sonra zar zor giderilebildi. Nur sûresinin 11-12 âyetleriyle aklanan Hz. Âişe'nin Hz. Ebû Bekir'in "Git Resulullah'a teşekkür et." demesi üzerine verdiği cevap oldukça çarpıcıdır:

"Hayır! Vallâhi gitmem. Ben sâdece suçsuz olduğumu ortaya çıkaran Allah'a hamd ederim!"[2]

Burada kocasının gölgesinde kalarak, "kadın kocasının dini üzerinedir." sözünü doğrulayan bir kadın imajı yoktur. Bilakis "kadın Allah'ın dinî üzerindedir." sözünü doğrulayan bir kadın tipi vardır. Bu sözü söyleyen Hz. Âişe, Hamidullah'ın dediği gibi "latif bir cins"in içindeki "çelik gibi irâdeyi" yansıtmaktadır.

2- Buhârî, **Şehâdât**,15

Sevgilinin sevgilisi

Hz. Ali, bir hadîs rivâyetinde Hz. Âişe'den, "Resulullah'ın sevgilisi" (*Haliletü'r-Resulullah*) diye söz etmiştir. Yine tabiînden Mesruk ondan rivâyet ettiği hadîslerin senetlerinde "Allah'ın sevgilisinin sevgilisi, semadan inen âyetle temiz çıkan" ifâdesini kullanmaktadır.

Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile nasıl yaşadığına dâir rivâyetlere bakıldığında bir erkek ile bir kadın arasında yaşanabilecek "en normal" ilişki biçimini görüyoruz. Örneğin kaynaklar Hz. Peygamber'in ona *Ayşe, Uveyş, Âiş, Humeyra* diye hitab ettiğini yazıyor. Türkçe'de Fatma'ya *Fatoş* dendiği gibi Âişe'ye de *Âiş* deniyor olmalı ki Hz. Peygamber çok sevdiği eşini bâzen böyle çağırmaktadır. Kezâ Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile koşu yaptığı, onunla Mescid-i nebevî'nin avlusunda Habeş Folklor Ekibini'nin oyunlarını seyrettiği ve Âişe'nin Hz. Peygamber'e "nazlandığı" rivâyetler arasındadır. [1]

Hz. Peygamber onunla birlikte olmaktan, gece seyahatlerinde onunla sohbet etmekten, dâvetlere onunla birlikte katılmaktan[2] sorularına cevap vermekten çok memnun olurdu. Esâsından Hz. Âişe zekası, anlayışı, kuvvetli hafızası, güzel konuşması, Kur'an'a derin vukûfiyeti gibi vasıflarıyla Hz. Peygamber'in yanında müstesnâ bir mevki kazanmıştı. Hatta kaynakların verdiği bilgilere göre daha Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'la Resulullah'ın sözleri arasında kendi anlayışına göre farklılık arz eden husûsları Hz. Peygamber'e sorarak onunla ilmî tartışmalar yapmıştır.[3]

Hz. Peygamber'in hanımları arasında en çok Hz. Âişe'yi sevdiğini söylediği bilinmektedir. Hz. Âişe işlerini kendisi yapar, kadınlara namaz kıldırırken imâm olur, kimsenin aleyhine konuşmayı sevmezdi. Kanaatkar, mütevâzi, aynı zamânda vakur ve cömertti. Kimsesiz çocukları himâyesine alır, onların terbiye ve yetiştirilmesi için özen gösterir, sonra da kendilerini evlendirirdi.[4] Buradan anlaşılıyor ki Hz. Âişe ilmî ve siyâsî faaliyetlerinin yanısıra "kreş, yetimler yurdu, kimsesizleri evlendirme kurumu" türünden sosyal müesseselerin kurulmasına öncü oluyor, teşvik ediyordu.

Hz. Peygamber, hicretin 11. yılında hastalanınca diğer hanım-

1- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 202
2- Müslîm, **Eşribe**, 139
3- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 202
4- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 202

larından izin alarak Hz. Âişe'nin odasına geçti. Başı Âişe'nin kucağında olduğu halde vefât etti ve onun odasına defnedildi. Daha sonraki yıllarda Peygamber'in yanına gömülmek isteyen babası Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bile Hz. Âişe'den izin almak durumunda kalacaklardır...

Devrime kadın aşısı

Hz. Âişe'nin hayatını okuyanlar "İslâm kültüründe kadının adı yoktur." denilerek "pasifist" bir konumda değerlendirilen Müslüman kadın imajının tam tersini göreceklerdir. Karşımıza daha Resulullah'ın sağlığından itibâren ilmî, siyâsî, sosyal olaylara aktif olarak katılan, adı etrâfında spekülasyonlar yapılan, tavır koyan, Peygamberin evini muhalefet odağına dönüştüren, yönlendiren, ayaklanma başlatan ve sanki adı "Âişe" olmasa kadın olduğu anlaşılamayacak olan bir insan vardır. Ve bu insan Hz. Peygamber'in eşidir, onun elinde yetişmiştir...

Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleri boyunca siyâsî olaylara karışmadı. Evinde görüşlerine başvurulan bir "ilmî otorite" olarak hayatını sürdürdü. Ancak Hz. Osman döneminin ikinci yarısından itibâren tavır geliştirmeye, ses yükseltmeye başladı. Hatta öyleki Hz. Osman'ın bâzı karar ve uygulamalarına karşı geliştirilen muhalefet hareketinin merkezi hâline geldi. Halîfenin kimi tâyinlerine karşı çıktı. Hz. Osman'ın süt kardeşleri olan Mısır vâlisi İbn-i Ebû Serh ile Kûfe vâlisi Velid bin Ukbe'nin azledilmelerini ısrarla talep etti. Abdullah bin Mes'ud ve Ammar bin Yâsir'in Hz. Osman'la "mushafların toplanması" konusundaki görüş ayrılığı üzerine Hz. Osman'ın uygulamalarını eleştirdi. Niyahet Hz. Âişe, Hz. Osman'ı istifaya çağırdı. Kaynaklar Hz. Osman'ın Hz. Âişe'nin muhalefetinden ve eleştirilerinden çok rahatsız olduğunu belirtmektedirler.[5]

Hz. Osman'ın yönetimine karşı başlayan muhalefet nihâyet onun Medîne'de evinin muhasara edilerek şehîd edilmesiyle sonuçlandı. (H. 35) O sirâda Hz. Âişe hacc için Mekke'ye gitmişti. Halîfe'nin şehîd edildiğini, yerine Hz. Ali'nin halîfe olduğunu yolda gelirken Talhâ ve Zübeyr'den öğrendi. Onlar Hz. Ali'ye istemeyerek biat ettiklerini fakat sonra bundan vazgeçtiklerini söylediler. Bunun üze-

5- Mustafa Fayda; **DİA**, II, 203

rine Hz. Âişe onlarla birlikte Mekke'ye döndü. Bir anda etrâfı Hz. Osman'ın öldürülmesine karşı çıkanlarla doldu. Hz. Osman'ı sürekli eleştirmesine, Hz. Ali ile arasında hiçbir sorun olmamasına rağmen hızlı bir şekilde olayların içine kaymaya başladı. Devrimlerin kaderi bir kez daha tecelli etmeye başlamıştı. Yayından çıkan fitne oku, geri dönmek bilmiyordu. Herkes bir şekilde fitne anaforunun içine çekilmekten kendini alıkoyamıyordu. Hz. Âişe, Mekke'den Basra'ya doğru hareket ettiğinde Hz. Ali Şam'da Muaviye üzerine yürüme hazırlıkları yapıyordu. O da yön değiştirerek Basra'ya doğru hareket etti. Hz. Âişe'nin gerek Hz. Ali gerekse Resullulah'ın diğer hanımlarıyla mektuplaşmalarına baktığımızda Hz. Âişe'nin hareketin amacını şöyle açıkladığını görüyoruz:

"Bana tavsiye ve nasihatlerine gelince, senin bildiklerini ben de biliyorum. Birbirini boğazlamak üzere olan iki Müslüman grubun kavgalarına mâni olup aralarını bulduğum zamân ne güzel olacak. Vazgeçsem aslında bunda zorluk yok. Devâm edersem muhakkak yapmam gereken şeyler var onları yapacağım..." [1]

Hz. Ali'nin mektuplarında da iyi niyetler yer almasına rağmen iki grup çatışmadan kurtulamadı. "Müslümanları fitneden kurtarmak için" savaşa tutuşan "İslâm'ın öz evlâtları" birbirini öldürmek zorunda kaldı. Sonuçta içlerinde Talhâ ve Zübeyr'in de olduğu on bin kişi hayatını kaybetti. Hz. Âişe devesinin üzerinde yönettiği savaşta yenildi. Hz. Ali'nin âlicenap tutumu yaraları sarmaya yetmedi, Hz. Âişe ordan haccetmek için Mekke'ye sonrada Medîne'ye geri döndü...

Hz. Âişe bu olaydan sonra Medîne'de sâkin bir hayat sürmeye başladı. Ömrünün geri kalan kısmında on yıl kadar Muaviye dönemini de gördü. Emevîler'e karşı da eleştirilerinde sakınmadı. Hatta Hz. Ali taraftarlarına sövmeyi reddeden Hucr bin Adiy'in öldürülmesi olayında Muaviye'ye sert bir nota gönderdi.

Hz. Âişe'nin siyâsî tutumu çerçevesinde aşırı övgü ve özellikle yergiler geliştirilmiştir. Başına gelenlerin "kadın" olmasından kaynaklandığını söylemeye imkân yoktur. Çünkü ümmetin erkekleri ondan

---

1- H.İ. Hasan, **İslâm Târihi**, II, 39, **İkdu'l-Ferid**, III, 96-97

daha beterini yapmışlardır. Hz. Âişe, o günkü fitne anaforunda çoğu sahabi gibi doğru bildikleri için mücâdele etmiştir. Hz. Âişe'nin siyâsî tavrı özellikle "soy" veya "hânedân" dâvâsı olmaması, gerçekci bir temele dayanması bakımından dikkate değerdir. Gerçi Talhâ ile aynı kabileye mensup olması (Teym) ve Zübeyr'in de Teym'in müttefiki durumunda olması nedeniyle etrâfında bu asabiyetten kaynaklanan kimi toplaşmalar olmuştu; ama bu durum harekete ana rengini vermiş değildi. Çünkü o var olan Hâşimî-Emevî ikiliğinin içinde yer almamıştır. Bunlar içinde kendisinin karizmasını kullanmak isteyenler olmuşsa da O, bunlara pirim vermemiştir. Örneğin Hz. Osman'ı şiddetle eleştirirken birden kendini Hz. Ali'nin karşısında bulmuştur. Hz. Ali'ye karşı Cemel'den sonra Medîne'de ciddi bir muhalefetine rastlanmazken Muaviye döneminde tekrar sesini yükseltmiştir. Bunlar da gösteriyor ki Hz. Âişe daha sonra "Şia" ya dönüşecek "Hâşimoğulları" asabiyetinin de, "Sünnîliği" temsil ettiği iddiâ edilecek "Ümeyyeoğulları" asabiyetinin de dışında farklı bir siyâsî tavır sergilemiştir. Bu tavrın doğrudan doğruya Hz. Âişe'nin "yürek temizliğinden" ve "değerlerin kadını" olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz...

Tenkitçi zihnî duruş

Hz. Âişe Peygamberimiz vefât ettiğinde çok genç olmasına rağmen Kur'an ve sünneti derinlemesine kavramış bir seviyedeydi. O, hem baba evinde hem de Hz. Peygamber'in yanında herkese pek nasip olmayacak parlak bir kültür edinmişti. Zekası, anlayışı, öğrenme arzusu, kuvvetli hafızası, aşk ve îmânı ile yüksek bir ilmî seviye elde etmişti. Çok güzel Arapça konuşmasının yanında, Arab şiirine de vâkıftı. Lebid'in birçok beyti, Kab bin Mâlik'in hemen bütün kasideleri, Hasan bin Sâbit ve Abdullah bin Revaha'nın manzumeleri onun ezbere bildiği şiirler arasında yer alıyordu. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması bakımından şiirin önemine dikkat çekmiştir. Şöyle dediği rivâyet edilir: "*Çocuklarınıza şiiri öğretiniz ki dilleri tatlansın.*"

Hz. Âişe'nin fesahat ve belağatıyla ünlü bir hatip olduğu için konuşması insanlara çok te'sir ederdi. Babasının vefâtı üzerine kabri başında yaptığı dua, Cemel olayındaki hutbesi ve bazı mektupları onun edebî kâbiliyetini gösteren şâheser örneklerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir'in kabri başında yaptığı konuşma üzerine "*Hutbetü Âişe*

Ummu'l Mü'minîn fi ebiha" (*Mü'minlerin annesi Âişe'nin babası için yaptığı konuşma*) adıyla bir kitab bile yazılmıştır.[1]

Hz. Âişe'nin müçtehid bir fakihe olarak birçok sahabe ve tabiîni derinlemesine etkilediği görülüyor. Kûfe ekolünün büyük fakihlerinden Mesruk onun talebelerindendi. Sahabe arasında birçok kişi onun talebesi olmak şerefine nâil olmuştur.

Hz. Âişe sahabe arasında fetvâ vermesiyle meşhur yedi sahabeden birisiydi. Aynı şekilde en çok hadîs rivâyet eden (muksirun) yedi sahabenin de dördüncüsüydü. Rivâyet ettiği hadîslerin sayısı 2210'dur. Bunlardan 174'ü Buhârî ve Müslîm'in her ikisinde, sâdece Buhârî'de 54, sâdece Müslîm'de ise 69 hadîsi vardır. Ebû Hureyre, Abdullah bin Ömer ve Enes bin Mâlik'ten sonra en çok hadîs rivâyet eden dördüncü sahabidir. Rivâyet ettikleri hadîslerin çoğu doğrudan doğruya Hz. Peygamber'dendir. Hz. Âişe'den rivâyet edilen hadîslerin sayısı ise 200'den fazladır.[2]

Hz. Âişe'nin yenilikçi İslâm düşüncesine en önemli katkısının "tenkit/eleştiri" yöntemini kazandırması olduğunu söyleyebiliriz. Hadîsleri "Kur'an'la test etmek" onun meşrebidir. Hatta sırf bu konu üzerine yanlışları düzeltmek anlamına gelen *istidrâk*'ları üzerine kitab yazılmıştır. Bu konuda bilinen en eski eser Bağdâdî'nin (öl; 498/1096) *İstidrâkü Ümmü'l-mü'minîn Âişe ale'ssahabe* (*Mü'minlerin annesi Âişe'nin sahabeyi düzeltmeleri*) adlı eseridir. O bir keresinde Hz. Peygamberin ahlâkından sorulduğunda "*Kur'an okumuyor musunuz, o yürüyen bir Kur'andı.*" demiştir. Burada Hz. Âişe bir nevi test mercii gibi sahabilerin yaptığı yanlışları doğrusuyla düzeltmektedir. Genellikle Hz. Âişe'nin "yanıldı", "unuttu", "baş tarafını söylemeyip son tarafını söyledi" gibi ifâdeler kullanması "tenkit" zihniyetinin gelişmesini sağladı. Sonraki yıllarda "Bu Kur'an'da var mı? Bu söz Kur'an'a uyuyor mu? Hz. Peygamber bunu nerede, nasıl, niçin söylemiş?" gibi sorular hep bu tenkitçi zihniyetin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Yenilikçi düşüncenin temel özelliklerinden birisi olan tenkitçi zihnî duruşun köklerinin Hz.. Âişe'nin bu anlayışına dayandığını söyleyebiliriz. Bu anlayış sonraki yıllarda *re'y, kıyâs,*

1- Muhammmed bin Kasım el-Enbârî; **Şerhu Hutbeti Âişe Ümmi'l-mü'minîn fi Ebiha**, Beyrut, 1950

2- M. S. Hatipoğlu; **"Hz.. Âişe'nin Hadîs Tenkitçiliği"**, AÜİFD, XIX (1973), 59-74

metin tenkîdi, umûm-u belvâ, rivâyet ettiğiyle amel etme, istihsân vb. usûl-ü fıkıh kurallarının doğmasına kaynaklık etmiştir.[3]

Hz. Âişe'nin en önemli özelliklerinden birisi de İslâm'ın tebliğ edilmesindeki yoğun faaliyetleridir. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra onun evi kadın erkek, büyük küçük herkesin gelip soru sorduğu, sohbetlerini dinlediği bir ilim ve irfân ocağı hâline gelmişti. Sâdece Medîne'de değil uzak beldelerden mektuplarla sorulan sorulara cevaplar verir, Hicrî 23 yılından itibâren her yıl gittiği haccın merkezi Mekke'de kurduğu çadırda İslâm dünyâsının dört bir yanından gelenlerin kendisini ziyâretine ve sorular sormasına izin verirdi.

Hz. Âişe İslâm dünyâsının en meşhur kadınlarından birisidir. Hz. Peygamber'in hanımı olmasının yanında "ifk", "ila", "tahyir." hadîseleri dolayısıyla hakkında âyetler nâzil olmuştur. Onun hayatı ve şahsiyeti, hadîsleri, istidrâkleri, fetvâları, siyâsî faaliyetleri hakkında tefsir, hadîs, fıkıh küllîyatı, siyer, megâzi, târih, tabakât, şiir ve edebiyat kitaplarında birçok bilgi ve belge bulunmaktadır. Sâdece Hz. Âişe üzerine yazılmış onlarca kitab bulunmaktadır...

Hz. Âişe'nin mîrâsı

Hz. Peygamber'in hemen yanı başında, Mekkeli yıllar boyunca, Hz. Hatice; Medîneli yıllar boyunca da Hz. Âişe başta olmak üzere kadınlar hiç eksik olmadı. Hz. Peygamber'e ilk olarak hanımı Hatice îmân etti. Yâni ateş bir kadınla tutuştu. Sonra ilk şehîd yine bir kadın olan Hz. Sümeyye idi. Ebû Cehil'in işkence tezgahında kıvranan nâzik vücûdu mızrakla delik deşik edildi; fakat o teslim olmadı. Tâbir câizse İslâm'a ilk kanı bir kadın verdi...

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra sahebe arasındaki adıyla "Allah'ın sevgilisinin sevgilisi" Hz. Âişe, 65 yaşında ölünceye kadar tam 47 yıl Peygamber'in ocağında öldüğü yeri bekledi. O, âdeta Peygamber ocağının bekçisiydi. Kur'an'ın hükmü gereği ölene kadar hiç kimseyle evlenmedi. Çocuğu olmamıştı, çocuğu gibi koruyup kollayacağı Peygamber mîrâsından başka bir şey yoktu;

Hazırlan dedi cibril karardı mehtab

Geride birkaç kab ve bir kitab... sözleri ümmet için söylenmişti; fakat Hz. Âişe bir eş olarak da bunlardan başka bir mîrâsa sâhip

3- M. S. Hatipoğlu; **a.g.m.**, AÜİFD, XIX (1973), 59-74

olamamıştı. Besleyip büyeteceği çocukları olmamıştı çünkü. O'na paygamberden kalan *Birkaç kab ve bir kitab* ile bir dolu unutulmaz hatıralardı...

Hz. Peygamber öldüğünde diğer hanımlarıyla birlikte harim-i ismetinde gencecik bir kadın bırakmıştı. Peygamberin ocağında şâirin;

Dağ gibi otururlar evlerinde
Yaslandın mı çınar gibidir onlar
Sardın mı umut gibi...

Dizelerinde anlattığı Müslüman kadın imajını resmediyordu. Gerçektende Hz. Âişe, 47 yıl boyunca Hz. Peygamber'in evinde oturdu. Başkasıyla evlenme yasağı, çoçuğunun olmaması ve yarım asırlık bir ömür onu Peygamberin hâne-i saadetinde "dağ gibi oturan bir çınar" hâline getirdi. Başı sıkışan âdeta bir çınar gibi ona yaslanır, bir umut olarak onun görüş ve rivâyetlerine sarılırdı. Onun yanına gelen Peygamberin kokusunu hisseder, eski hatıralar gözlerinde canlanırdı. Hz. Âişe'yi dinleyenlerin gözleri dolu dolu olur uzaklara dalıp giderdi...

Medîne'den, Hacc ve Cemel olayı dışında hiç çıkmayan ve Hz. Peygamber'in vefâtından sonra yarım asır Peygamberin öldüğü evde yaşayan Hz. Âişe'nin İslâm düşünce târihine etkisi ne yönde olmuştu? Dahası her yıldız sahabi gibi onun karanlık çökünce ortaya çıkan ışığı bizi nasıl aydınlatmıştır?

Düşünün ki bir büyük hareketin dünyâyı yakasından tutarak sarsan büyük önderi geride bir "*Birkaç kab ve bir kitab*" bırakarak bir daha gelmemecesine gitmiş. Evinde, kucağında öldüğü bir kadın yarım asır öldüğü yerde bir çınar gibi oturuyor. İnsanlar dışarıda ileri geri konuşuyor . "Peygamber bunu yaptı mı, şunu söyledi mi?" diye tartışmalar oluyor. Siz, "Herhalde bunu en iyi aynı yastığı paylaştığı eşi bilir." diyorsunuz ve sorma ihtiyâcı hissediyorsunuz. İşte Hz. Âişe, bu "sorma ihtiyâcıyla" kapısını çaldığınız kadındır...

***

İBN-İ ABBAS
(ÖL.68/687)

"Tefsir yapmayan kör ve a'rabî (bedevî) gibidir."

SAİD BİN CÜBEYR

ABDULLAH bin Abbas, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu, tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabûl edilen ve çok hadîs rivâyet edenler arasında yer alan sahabidir. Abdullah bin Abbas'ın, yenilikçi İslâm düşüncesinin önemli şahsiyetlerinin ele alındığı bu kitaba alınmasının sebebi, 70 yıllık ömrü boyunca "Mekke Tefsir Ekolü" adlı ilmî muhitin oluşmasını sağlamış olması, tefsir tarzında re'y ile berâber Kur'an ve hadîs dışında ve fakat bunlara aykırı olmayan rivâyetleri bolca kullanmış olmasıdır. Şiir, Ehl-i Kitap rivâyetleri, mitoloji, halk anlatıları bunlar arasındadır. "Tefsir." denilen Kur'an'ı açıklama girişiminin bizzat kendisi İslâm düşüncesinin seyri tâkip edildiğinde bizâtihi bir "yenilik" olarak görülmektedir. Örneğin Ahmed bin Hanbel'e âit "Tefsir, melâhim, megâzi gibi üç şeyin aslı yoktur." sözü bunu göstermektedir. Ahmed bin Hanbel gibi daha çok rivâyete, nakle ağırlık veren anlayış târih boyunca tefsir ilmine iyi bakmamışlardır. Bunu "Kur'an'ı kendi şahsî reyine göre açıklamaya kalkışmak" olarak görmüşler ve bundan kaçınmışlardır. Mümkün mertebe kendi şahsî görüşünü belirtmeden öncekilerin rivâyetlerini nakletmek bu gelenekçi ekolde muteber kabûl edilmiştir. Oysa İbn-i Abbas tefsir târihinde adından bahsedilmeden geçilemeyen büyük bir müfessirdir. Onun yenilikçi İslâmî düşünceye ilk elden önemli katkısı bu "tefsir." meselesine ağırlık vererek gelişmesini sağlamış olmasıdır. Öte yandan İbn-i Abbas, tefsir

tarzında, hadîs dışında şiir ve ehl-i kitap rivâyetleri gibi malzemelere bol bol başvuran bir şahsiyettir. Bu da, onun, bu malzemeleri "karşılaştırmalı akıl yürütmeyle kullanma" gibi bir niyetinin olduğunu göstermektedir. İşte İbn-i Abbas bu özellikleriyle yenilikçi İslâmî düşüncenin târihteki akışı üzerinde etkili olmuştur.

İlk bakışta İbn-i Abbas'ın bu tarzının Kur'an ve hadîs dışındaki malzemeyi dine sokarak İsrailiyat'ın oluşmasını sağladığı izlenimi veriyor. Nitekim "Garanik olayı" diye bilinen rivâyet İbn-i Abbas ve talebesi Said bin Cübeyr'den gelmiştir. Ancak burada Yahûdi ve Hıristiyanlık'a âit kimi Kur'an ve Sünnet dışı rivâyetlerin onun adı kullanılarak dine sokulmaya çalışıldığı unutulmamalıdır. İbn-i Abbas'ın yabancı rivâyetlere açık tarzı istismar edilmek istenmiştir. Nitekim Garanik olayı vukû bulduğunda İbn-i Abbas daha doğmamıştı bile...

İbn-i Abbas tarzının böylesi bir istismara açık durmasına karşın, onun bu rivâyetleri karşılaştırmalı olarak kullanması, İslâm düşüncesinin diğer düşüncelerle, özellikle Yahûdilik ve Hıristiyanlık'la yer yer buluşmasını sağlamış, daralma yerine düşünceye genişleme getirmiştir.

İbn-i Abbas'ın Mekke'deki tefsir ekolü Kûfe'de ortaya çıkan rey ekolüne nazaran daha az re'ycidir. Ancak kimi yerlerde onlardan hiç de geri kalmadıkları görülmektedir. İbn-i Abbas'ın talebelerinden Said bin Cübeyr, Haccac'a karşı ayaklanma başlatmış; Mücâhid Mu'tezîlî, İkrime Hâricî olmakla ithâm edilmiştir. Dolayısıyla İbn-i Abbas ekolü olarak târihe geçen çevre İslâm düşüncesi içinde her kesimde izleri görülen yenilikçi anlayışın izlerini taşımaktadır. Bu nedenle kitabımızda yenilikçi düşüncenin izlerinin bulunduğu çevre olarak yerlerini almışlardır.

İbn-i Abbas'ın kişiliği

İbn-i Abbas, İslâm düşünce târihinde Hz. Peygamber'den sonra başlayan "tefsir hareketinin" en meşhur şahsiyetlerindendir. Nitekim Cerrahoğlu *Tefsir Târihi*'nde sahabe devrinde tefsir başlığı altında iki sahabeye yer verir; Abdullah bin Mes'ud ve Abdullah bin Abbas. Daha sonra tabiîn döneminde tefsir başlığı altında da İbn-i Abbas'ın talebeleri İkrime, Mücâhid, Âta, Said bin Cübeyr, Tavus, gibi tabiîn

müfessirlerine değinir.[1]

İbn-i Abbas'ın Mekke'nin fethi için kuşatma altına alındığı yılda, yâni H.8. yılda doğduğu rivâyet edilmektedir. Buna göre İbn-i Abbas Hz. Peygamber öldüğünde iki yaşında bir çocuktu. Kerbelâ fâciasının hemen sonrasına kadar yaşamış, H. 68 yılında yetmiş yaşında Taif'te vefât etmiştir. Hz. Peygamber sonrasındaki yetmiş yıllık dönemi bizzat yaşamış, olayları müşâhede etmiştir.[2]

İslâm düşünce târihinde İbn-i Abbas'ın "ilmî kişiliğiyle" tebârüz ve temâyüz ettiği görülmektedir. Siyâsî olaylara meyyal olmayan tabiatı, onu sürekli ilmî çalışmalara yönelmeye sevk etmiş gibidir. Her ne kadar 18/639 yıllarında Mısır, 27/647'de Kuzey Afrika, 30/650'de Cürcan ve Taberîstan seferlerine katıldığı, Hz. Ali ile birlikte Cemel ve Sıffin olaylarında bulunduğu, Hz. Ali adına Hâricîleri iknâ etmek için gönderildiği, Hz. Ali'nin ricâsıyla kısa bir süre Basra vâliliği yaptığı, Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'ya gitmekten vazgeçirmeye çalıştığı, Mekke'de halîfeliğini ilan eden Abdullah bin Zübeyr'e biat etmediği gibi siyâsî olaylarda adı geçmekteyse de o siyâsî kişiliği önde olan bir şahsiyet değildir. Onun adına siyâsî bir grup hiç olmamıştır. Daha ziyâde ilmî otorite olarak kalmış ve özellikle tefsir târihine "Mekke Ekolü" olarak adları sık sık geçen Mücâhid, İkrime, Âta, Tavus, Said bin Cübeyr gibi fakih ve müfessirleri kazandırmıştır.

Her sahabede görüldüğü gibi İbn-i Abbas'ın da muhalifleri olmuştur. İbn-i Abbas'ın genellikle iki husûsta suçlandığı görülmektedir. "Çokça rivâyette bulunduğu, dine İsrailiyat rivâyetlerinin girmesine neden olduğu" ve "Basra'da vâliliği esnâsında yolsuzluk yaptığı" iddiâları...[3]

Özellikle ikinci suçlamaya Batılı müsteşriklerin âdeta balıklama daldıkları ve abartılı bir şekilde konuyu enine boyuna dillerine doladıkları görülmektedir. Özellikle Türkçe'ye de çevrilen İslâm Ansiklopedisi'nde F. Buhl, İbn-i Abbas'ı sâdece bu konu çerçevesinde ağırlıklı olarak ele almakta ve onu sâdece bu yönüyle tanıtmaya çalışmaktadır.[4] Ancak F. Buhl, bizzat Batılı kendi meslektaşları tarafından, örneğin L. Veccia Vaglieri tarafından ağır fakat nâzik bir

1- Cerrahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 84 vd., 94 vd.
2- İsmâil Lutfi Çakan- Muhammed Eroğlu; **DİA**, I, 76 vd.
3- Yâkubî; **Târih**, II, 205, Taberî; **Târih**, V, 141-143, İbn-i Kesîr; **el-Bidâye**, VII, 323
4- F. Buhl; **İA**, MEB, 1997, I, 26 vd.

dilde eleştiriliyor. [1]

Kezâ Basra'da yolsuzluk yaptığı iddiâlarının da, sonraları Şia'ya cephe aldığı gerekçesiyle Şiîler tarafından yayıldığı rivâyet edilmektedir. [2] Yine Abdullah bin Abbas'ın Muaviye'ye karşı takındığı tavırla ilgili rivâyetler, onun Muaviye saflarına katıldığı iddiâlarını da çürütmektedir.[3]

İbn-i Abbas tefsiri

Abdullah bin Abbas, Kur'an tefsirine âit haberleri ya Hz. Peygamber'den, ya sahabeden işitmek veya kendi içtihâdı ile tefsir etmek veya yabancı kültürlerden aldığı malzeme ila rey izharında bulunmak sûretiyle naklettiği görülmektir.

Buhârî'nin *Sahih*'inde İbn-i Abbas'tan gelen bir rivâyette "Ey Müslümanlar, kitap ehline nasıl sual soruyorsunuz?" demek sûretiyle Müslümanları azarlamak isteyen İbn-i Abbas'ın, Ka'bul Ahbar, Abdullah bin Selam gibi Yahûdi kökenli Müslümanlardan bolca rivâyette bulunması çelişki gibi görünüyor. Ancak İbn-i Abbas'ın burada "Araştırmadan, karşılaştırmadan, olduğu gibi nasıl onların söylediğini alıyorsunuz, bir araştırın, soruşturun bakalım." demek istemiş olmalıdır. Yoksa bu söze rağmen kendisi onlara soru sormaz, ehl-i kitap rivâyetlerini tefsirinde kullanmazdı. Az önce söylediğimiz gibi İbn-i Abbas'ın yabancı kültürlerden aktarmalar yapması ilk bakışta olumsuz gibi görünse de, "süzgeçten" geçirildikten sonra bir maHz.urunun olmayacağı açıktır. Tam tersi bu aktarımlar düşünceye açılım getirmekte, zenginleştirmekte, önceki kültürleri de kendine katarak kuşatma gibi bir yenilik meydana getirmektedir.

İbn-i Abbas'ın siyâsî yönden Abbâsîlerin ceddi ve Hz. Peygamber'in amca oğlu olmasının onun isminden yararlanarak uydurma rivâyetlerin alabildiğine artmasına neden olduğu görülmektedir. Hatta kimi araştırmacılar "İbn-i Abbas'ın ismi altında Yahûdilik ve Hıristiyanlık te'siri altında kalmış efsâneler dercedilmiştir." demektedirler. İbn-i Abbas rivâyetlerinin çokluğundan ve sıhhatinden müşteki olan İmam Şâfî, "İbn-i Abbas'tan bize yüz ka-

---

1- Çakan-Eroğlu; **a.g.e,** I, 77
2- Cerrahoğlu; **a.g.e.,** s. 94 vd.
3- Mesudî; **Mürûcu'z-Zehep**, III, 60-62

dar rivâyetten başkası gelmemiştir." demek zorunda kalmıştır.[4] Kezâ Zemahşerî tefsirinde sık sık "İbn-i Abbas'tan gelen rivâyet doğru ise..." kaydını koymaktadır.[5] Durum böyleyken İbn-i Abbas'ı bundan sorumlu tutmak ona karşı insafsızlık olacaktır. Çünkü İslâm düşüncesi içinde her bir ekol sonraki yıllarda istismar edilmeye çalışılmış, kurucularının kastetmediği mânâlara ve yönlere çekilmeye çalışılmıştır. Örneğin re'y ekolünün akla önem veren yönü istismar edilerek, Kur'an dışı aklî yorumlar alabildiğine yapıldığı gibi, hadîs ekolünün görüşlerini daha çok hadîse dayandırmasının getirdiği karizma istismar edilerek birçok Kur'an dışı rivâyet Peygambere söylettirilmiştir. Ancak tüm bu saptırmalar bizi târihte yaşamış kişilerin yenilikçi düşünceye ne yönde katkı sağladıklarını tüm açıklığı ile ortaya koymamıza engel olmayacaktır.

İbn-i Abbas'ın tefsir tarzının kendi rivâyetine dayanan şu hadîse dayandığını söyleyebiliriz; "*Benim öğrettiğimden başkasını isnad etmekten korkunuz. Bilin ki kim bana bile bile yalan isnad eder ve kendi arzusuna göre Kur'an'ı tefsire kalkışırsa cehennemde oturacak yerini hazırlasın.*"[6] Bu hadîste hadîs ve rey ekolünün düşebileceği tehlikeler âdeta Peygamber tarafından haber verilmektir. Hadîs ekolü Peygamberin görüşü adı altında ona yalan isnad edebilir, söylemediği şeyleri ona söyletebilirdi. Kezâ rey ekolü de aklı kullanmak, tefekkür, teemmül, teakkul gibi Kur'anî emirleri hayata geçirmek adına rey'den uzaklaşıp hevâ ve hevese kayabilirdi. İşte hadîs, bu tehlikelere dikkat çekmekte, ekollerin nasıl sapabileceğine işâret etmektedir. Niketim Hz. Peygamber'in dediği aynen vukû bulmuş her iki ekol de birisi gelenek adına diğeri yenilik adına zamân zamân işi çığırından çıkarmıştır.

İbn-i Abbas tefsirinde göze çarpan en önemli husûslardan birisi de "şiirin" kullanılmasıdır. İbn-i Abbas'ın Kur'an lafızlarını açıklamada eski Arap şiirinden örnekler verdiğine dâir rivâyetler vardır. Bu genelde İslâm düşünce târihinde özelde ise tefsir târihinde hemen hemen ilktir. Her ne kadar şiirin kimi sahabiler tarafından da kullanıldığı söylenmekte ise de İbn-i Abbas'ta bu bir tarz hâline

4- Suyûtî; **el-İtkan**, II, 224-225
5- Zemahşerî; **el-Keşşaf**, II, 397
6- Cerrahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 98

gelmiştir. *Taberî* tefsirinde İbn-i Abbas'ın "Kur'an'da bir şeyde yabancılık (zorluk) çekerseniz şiire bakınız zîra şiir Arapçadır." dediği rivâyet edilmektedir.[1] İbn-i Abbas'ın Hâricîlerin reislerinden Nâfi bin El-Ezrak'la yaptığı tartışmada sorduğu her soruya şiirle cevap verdiği de rivâyetler arasındadır.[2]

İbn-i Abbas'ın tefsire kattığı diğer bir yenilik de "Garîbu'l-Kur'an" diye daha sonraki yıllarda sistemleşen Kur'an'daki anlaşılması güç ve yabancı kelimelerin filolojik açıklaması usûlünü başlatmış olmasıdır. Gerçi O, genel olarak bir tefsir kitabı bırakmadığı gibi bu konuda da bir eser yazmış değildir. Ama sonraki rivâyetlere bakıldığında İbn-i Abbas'ın tefsir anlayışının büyük oranda bunları dayalı olduğu görülmektedir.[3]

İbn-i Abbas'ın dana çok re'y, şiir, garîbu'l-Kur'an açıklamaları, mitoloji, halk anlatıları ve yabancı kültürlerden aktarımlara dayanan tefsir anlayışının daha çok "aklî" melekeleri kullanmayı gerektiren bir usûl olduğu açıktır. Çünkü Kur'an'ı açıklarken şiirden, lugatten, yabancı rivâyetlerden yararlanmak belirli bir aklî muhakemeyi gerekli kılar. Bunu yapan birisinin de aklî muhakeme ve buna dayalı bir mantık kurgusuna sâhip olması kaçınılmazdır. İşte bunlar İbn-i Abbas'ın zihnî duruşunda aklî fonksiyonların etkili olduğunu göstermektedir.

İbn-i Abbas ekolünün devâm ettiricileri daha çok onun ekolünden yetişen talebeleri olduğu için İslâm düşünce târihinde İbn-i Abbas ekolünün etkilerini tâkip edebilmek için en önemli talebelerine de değinmek sanırım yerinde olacaktır. Bunlar özellikle tefsir kitaplarında adları sık sık geçen Said bin Cübeyr, Mücâhid ve İkrime'dir...

SAİD BİN CÜBEYR (öl; 95/777)

İbn-i Abbas'ın en meşhur talebelerinden olan Said bin Cübeyr, ilk tefsir kitabı yazan kişi olarak anılmaktadır. Ayrıca siyâsî kişiliği ve tefsir ilmindeki yeri bakımından adı sık sık geçen bir şahsiyettir.

Said bin Cübeyr'in, ilmini İbn-i Abbas'tan arz yoluyla aldığı anlaşılıyor. Çünkü o küçük yaşta İbn-i Abbas'ın yanında bulunmuş, evleninceye kadar onun yanından ayrılmamıştır. Ayrıca Abdullah

1- Tefsir-i Taberî; XVII, 129
2- Suyûtî; **el-İtkan**, 149 vd.
3- Cerrahoğlu; **a.g.e,** I, 101

bin Ömer'in de Said'in muktesebâtının oluşmasında etkili olduğu rivâyet edilmektedir.

Said'in Kûfe'de ikamet etmesi ister istemez çağdaşı olan Emevîler'in Kûfe vâlisi Haccac'la arasının nasıl olduğunu gündeme getirmektedir. Bu konuda Said'in siyâsî duruşunun oldukça ilginç olduğu görülüyor; Said'in önceleri Haccac'la arası iyidir. Kaynaklar Said'in Haccac'ın meclislerinde sorulara cevap verdiğini, zamânın Emevî Sultanı Abdülmelîk'in rüyalarını yorumladığını, hatta yazdığı tefsir kitabını ona arz ettiğini nakletmektedirler. Ancak Said'in sonraları Emevîler'e karşı tavır aldığı görülmektedir. Said, Sicistan'a fetih hareketleri için gönderilen Emevî ordusunda iâşe işlerinin tanzimi için görev alır. Ancak gönderilen ordunun komutanı İbnu'l-Eş'as'ın Haccac'la ters düşmesi sonucunda İbnu'l-Eş'as'ın yanında yer alarak Haccac'a karşı savaşır. Haccac ile İbnu'l-Eş'as/Said bin Cübeyr anlaşmazlığı "*Deyru'l-Cemâcin*" olarak târihe geçen savaşa neden olur. Said, İbnu'l-Eş'as saflarında savaşa katılır ancak İbnu'l-Eş'as yenilince İsfehan'a doğru kaçar, oradan Azerbaycan'a geçer, oradan da umre için Mekke'ye gelir. Emevîler'in Mekke emiri Abdülazîz onu himâye eder. Ancak Haccac, Said'in peşini bırakmaz, Abdülazîz'i görevden azlettirerek Mekke'ye yeni vâli tâyin ettirir. Yeni vâli Abdullah el-Kasri'ye emir vererek Mekke'ye sığınan muhalifleri tutuklamasını ve kendisine göndermesini söyler. Said böylece tutuklanarak Haccac'ın huzuruna getirilir. Aralarında şiddetli tartışmalar olur. Târih kitapları Said bin Cübeyr'in Haccac karşısında yaptığı savunmaları ve cesur hitâbelerini çeşitli şekillerde hikâye etmektedirler. Nihâyet Said bin Cübeyr 95/713 senesinde 49 yaşında iken öldürülür.[4]

Said bin Cübeyr'in Haccac'la tartışmalarından anlaşıldığına göre O, Emevî rejiminden rahatsız olmuş ve önceleri arası iyiyken daha sonra muhalif bir tavır sergilemiştir. Haccac'a söylediklerine bakılırsa Said'in Emevî rejimiyle tersleşmesinin sebebi; Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki acı akibetini bir türlü unutamamış olması, Mekke'nin tahribi ve Abdullah bin Zübeyr'in öldürülmesi, Emevîler'in koyu Arap milliyetçiliği, mevâli'yi hakir görmeleri, Arap olmayanlara zulmetmeleri, elde edilen ganîmetleri sâdece Araplara tahsis etmeleri vb. sebeplerdir. Bu tür zulümleri gördükçe Said vicdânen rahatsız

4- Cerrahoğlu; **a.g.e**, I, 130 vd.

olmuş ve Haccac'a karşı savaşa katılmış ve bu onun hayatına mâl olmuştur.

Said bin Cübeyr'in İbn-i Abbas ekolünün genel siyâsî tavrı olan "pasifist" tutuma uymadığı görülüyor. İbn-i Abbas'ın talebeleri arasından daha çok ilim adamı, müfessir özelliği öne çıkan şahsiyetler çıkmışken bunun tek istisnâsı Said bin Cübeyr'dir.

Said bin Cübeyr'in bir tefsir kitabı yazdığını, bunun da ilk tefsir kitabı olarak tefsir târihinde geçtiğini az önce söylemiştik. Said'in o dönemlerde henüz sözlü rivâyete dayalı olan anlatımları ilk yazıya geçiren kişilerden olduğunu görüyoruz. Emevî sultanı Velid'in isteği üzerine yazdığı tefsir bugüne kadar gelememiştir. Ancak "yazıya önem veren" özelliği sebebiyle dikkat çektiği görülüyor.

Said'in tefsir tarzı İbn-i Abbas ekolünün karakteristiğini yansıtmaktadır, Kur'an, sünnet, sahabe rivâyetleri, lugat, şiir, yabancı kültürlerden aktarım ve şahsî görüş...

Taberî *Tefsir*i'nde geçtiğine göre Said, abdest azalarında yara ve çıban olanların da teyemmüm edebileceği görüşündeydi. Suyun bulunmaması halinde teyemmüme cevaz veren âyete getirdiği yorumla yara ve çıbana da suyun zarar vereceğini düşünerek, bu durumda da teyemmüm yapılabileceği fetvâsını vermiştir.[1]

Said, Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabûl edenler arasındaydı. Kur'an'da kapalı ve müphem olan kelimeleri, nakillere dayanmaksızın Arap diline uygun olarak, bâzen de eski Arap şiirinden istifâde ederek açıklamaktadır. Mesela *Cibt* kelimesinin Habeş dilinde *Sihirbaz* anlamına geldiğini söylemektedir.[2]

Said bin Cübeyr'in, tefsiri bid'at sayan Ahmet bin Hanbel'in aksine "tefsir yapmayan kör ve A'rabî gibidir." demesi, yenilikçi İslâmî düşüncenin en temel dayanağı olan aklî muhakemeyi ilerleten bir görüştür. Bu nedenle onun tefsirleri ilk dönemde İslâmî düşüncesinin yeni yorumlarla târihin gerisinde kalmama mücadalesine katkı sağlamıştır.

MÜCÂHİD (öl; 104/721)

İbn-i Abbas'ın en meşhur talebeleri arasında yer alan Mücâhid, o

---

1- Tefsir-i Taberî; VI, 16

2- **Tefsir-i Taberî**; II, 548, Cerrahoğlu; **a.g.e.,** I, 136-137

dönemde ilimle iştigâl eden insanların çoğu gibi bir köleydi. 21/641 yılında Hz. Ömer zamânında doğmuş ve 104/722'de Mekke'de 83 yaşında vefât etmiştir.[3]

H. birinci asrın o kanlı olaylarını, Emevî rejimini müşâhede etmiş, ancak İbn-i Abbas ekolünün genel siyâsî tavrına uygun olarak siyâsî olaylara fazla bulaşmadan Mekke'de ilimle uğraşmıştır.

Mücâhid'in göze çarpan en önemli özelliği İbn-i Abbas ekolü içinde olmasına rağmen "reyci" ve "Mu'tezîlî" olarak ithâm edilmiş olmasıdır. Tabi İbn-i Abbas ekolünü tam anlamıyla reyci veya hadîsci saymak mümkün değildir. Ancak İbn-i Abbas ekolünde gördüğümüz lugat, şiir, eski kültürlerle ilgilenme, te'vil, rey gibi unsurlar, yenilikçi İslâmi düşünceye ilk asırda yapılan olumlu katkılar bakımından bizi ilgilendirmektedir.

İslâm düşüncesi içinde yenilikçi anlayışa ilk asır içinde önemli katkılar sağlayan Medîne (Muhammed bin Hanefîyye), Basra (Mu'tezîle), Kûfe (Ebû Hanîfe) ve Mekke (İbn-i Abbas) ekolleriyle, Hasan Basrî, Vâsıl bin Âta, Mâbed-el Cuheyni, Gaylan bin Müslîm, Bişr bin Mu'temir, Nâfi bin el-Ezrak gibi şahsiyetler bütünüyle olmasa da her biri kendince kimi düşünceleriyle önemli katkılar sağlamışlardır.

İbn-i Abbas'ın talebeleri arasında yer alan Mücâhid, Kur'an'ı kendi şahsî görüşüne göre "fazlaca" yorumladığı, ehl-i kitap'a sorduğu, fazlaca dilci olduğu ve lugat açıklamalarında Arapça dışındaki dillere de tefsirinde yer verdiği şeklinde ithâm edilmektedir.

Mücâhid'in tefsir tarzında ilginç olan husûslardan birisi de son dönemlerinde Pakistanlı âlim Mevdûdî'de müşâhede ettiğimiz âyette geçen ilgili yerleri gidip görme merâkıdır. Nitekim Mücâhid'in Berhut kuyusunu görmek için Hadramevte, Hârut ve Mârut'u incelemek için de Bâbil'e gittiği rivâyet ediliyor.

İbn-i Abbas'tan ilmini tahsil eden Mücâhid, kendisinin otuz kez Kur'an'ı İbn-i Abbas'ın önünde yüzünden okuduğunu, üç kez de baştan sonra tek tek âyetleri yorumlayarak, tefsir yaparak, İbn-i Abbas'a sorular sorarak hatmettiğini söylemektedir.

Mücâhid'in tefsir anlayışı kaynaklarda geçtiğine göre, Kur'an'ın müphem, kapalı kelimelerini lugat yardımıyla açıklamak, eski Arap

3- Cerrahoğlu; **a.g.e.,** I, 138 vd.

şiirinden örnekler vermek, Arapça olmayan kelimelerin o dildeki köklerini bulmak, ehl-i kitap'la diyalog içinde olmak, te'vil ve reye sık sık başvurmak şeklindedir.

Örneğin Mücâhid, Kıyâmet sûresinin 23. âyetinde geçen "*Rabbine bakar.*" âyetine "*rabbinden gelecek sevabı gözler.*" anlamı vermiş, Allah'ı yaratılmış hiçbir kimsenin göremeyeceğini söylemiştir. Yine Bakara 65. âyetinde geçen "*Biz onlara maymunlar olun dedik.*" ifâdesinin cismânî olarak maymun yapma anlamına gelmediğini, bilakis kalblerinde olan bir değişiklik olduğunu ve âyette geçen İsrailoğulları'nın "maymun nefisli insanlar olarak kalmaları" anlamına geldiğini söylemektedir. Mücâhid'den bol bol alıntılar yapan *Taberî*, tefsirinde bu tür "yeni" gördüğü yorumları derhal reddederek, zâhire uymadığı gerekçesiyle katılmadığını söylemekten çekinmemektedir.

Cerrahoğlu *Tefsir Târihi*'nde Mücâhid'in tefsir anlayışıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> **"Mücâhid'in tefsiri dikkatle incelendiğinde, anlaşılması güç olan lafızları açıkladığı, müşkil ve muğlak olan lafızları tefsir ettiği, okuyucunun içine düştüğü şüpheyi açıklığa kavuşturduğu, zekası ile yeni ve zengin mânâlar getirdiği görülür. O, dilci bir müfessir, edip, muhaddis, müçtehid olarak mülahaza edilebilir. Âyetleri açıklarken Arap âdetlerini ve örfünü zikretmeyi ihmâl etmez. Âyetlerin sebeb-i nüzûllerine ve kıssalara temas eder. Nesh ve kıraatle ilgilenir, fazla olmasa da fıkhî meselelere değinir. Çeşitli görüşleri ileri sürmek sûretiyle okuyucunun düşüncesine canlılık verir. Mücâhid'in tefsiri hakkındaki görüşleri, genellikle Arap dilinin durumunu aksettiren bir aynadır. O, görüşlerinde bâzen beğenilmemiş ve isâbet etmemiş olsa da, kişinin ilminin, aklının ve anlayışının hülâsası olan re'ye ve içtihâda bizleri sevk eder..."**[1]

İKRİME (öl; 107/725)

İbn-i Abbas ekolünün en önemli temsilcilerinden birisi de İkrime'dir. İbn-i Abbas'ın kölesiydi. Aslı Mağribli bir Berberî âileye dayanmaktaydı. Kırk sene İbn-i Abbas'tan Kur'an ve sünnet tahsil ettiğini bizzat kendisi söylemektedir. İkrime hakkında lehte ve

1- Cerrahoğlu; **a.g.e.**, I, 143-144

aleyhte sözlerin sarf edildiği görülmektedir. Genelde tefsirde önemli bir ilme sâhip olduğu söylenmekle berâber, Mücâhid'in mu'tezîlî görüşleri savunduğu söylendiği gibi İkrime'nin de Hâricîlere meyyal olduğu rivâyet ediliyor. Hatta İmam Mâlik ve İmam Müslîm, Hâricî eğilimli olduğu gerekçesiyle ondan içtinap etmişler, rivâyetlerini makbûl saymamışlardır.[2] Ancak bu kitap boyunca da görüleceği gibi ele aldığımız şahısların Mu'tezîlî, Kaderî, Mürcî, Şiî, Sünnî, Felsefeci, Akılcı, Reyci vs. yaftalarla anılması bizim bakış açımızı hiç etkilemeyecektir. Çünkü yenilikçi İslâmî düşüncenin gelişimine hatırı sayılır katkılar sağlayanların târihte hangi sıfatla yaftalandıkları bizi ilgilendirmemektedir.

İkrime de Said bin Cübeyr ve Mücâhid gibi aynı ekolün mensubu olması sebebiyle öncekilerin taşıdıkları özellikleri taşımaktadır. Garîb ve anlaşılması güç olan kelimelerin izahında, müphemâtı açıklama husûsunda, bazı fıkhî meselelerde ve naklî tefsirin diğer husûslarında İkrime'ye tefsir kitaplarında sık sık rastlamak mümkündür.

İkrime'nin tefsirinden birkaç örnek vererek İbn-i Abbas ekolüne ayırdığımız bu bölümü bitirmek istiyorum;

İkrime, Yâsin sûresinin 13. âyetinde geçen "*Onlara şehir halkından misal getir...*" âyetindeki *karye* (şehir) kelimesinden maksadın Antakya olduğunu söylemektedir. Kezâ Meryem'in annesinin isminin *Hanne* olduğunu, *el-Hurufü'l- Mukatta*'nın yemin olduğunu ve Allah'ın onlara yemin ettiğini, Bakara 19'da geçen *Ra'd* kelimesinin "bulutları kaplayan melek" anlamına geldiğini söyleyen de yine O'dur. İkrime'nin Hâricî eğilimli olduğu ithâmına sebeb olan görüşlerinden birisi de sanırım şu olmalıdır: "Eğer bir kimse köpeğimiz olmasaydı, muhakkak eve hırsız girerdi." derse Allah'a şirk koşmuş olur. Çünkü Allah "bana eş koşmayın." buyurmaktadır..."[3]

Hakkındaki bazı haberlere rağmen, İkrime'yi İbn-i Abbas ekolünün genel karakteristiğine uygun olarak bizzat tefsir hareketinin içinde yer alması, tefsirde şiir, lugat, başka kültürlerle ilgilenmesi, halkın örfünü dikkate alması, akıl, te'vil gibi araçlara başvurması gibi sebeplerle İslâm düşüncesinin zenginleşmesine, yayılmasına,

2- Cerrahoğlu; **a.g.e.**, I, 144 vd.
3- Cerrahoğlu; **a.g.e.**, I, 147

başka kültürleri kuşatarak dönüştürmesine ekolüyle birlikte önemli katkılar sağlayan, emin, öğrenme hırsına sâhip, Kur'an'a vukûfiyeti tam, İbn-i Abbas'ın ilmine mîrâsçı olan bir zat olarak görebiliriz.

İkrime, rivâyetlere göre hicrî ilk asrın hemen bittiği, ikinci asrın başlarında 107/725 senesinde 80 yaşında olduğu halde vefât etmiştir...

***

MUHAMMED BİN HANEFİYYE
(ÖL.81/700)

"İki Ehl-i Beyt'i Araplar,
Allah'a ortak koştukları bir tanrı yapmışlar;
Biz ve bu amcamızın oğulları."

MUHAMMED BİN HANEFİYYE

HZ. Ali'nin Havle isimli câriyesinden olma hayatta kalan üçüncü oğludur. Hz. Hasan'ın hilâfetten ferâgat edip daha sonra karısı tarafından zehirlenerek öldürülmesi, Hz. Hüseyin'in de Kerbelâ'da şehîd edilmesinin ardından geride Muhammed bin Hanefîyye kalmıştı..

Muhammed bin Hanefîyye, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in aksine bambaşka bir siyâsî tavır sergiledi. Emevîler'le baş edilebileceğine inanmıyor, Kûfeliler'e güvenmiyordu. Hasan ve Hüseyin tecrübelerinden sonra Emevî saltanatına karşı siyâsî bir hareket başlatmaktansa Medîne'ye çekilip ilimle meşgul olmayı yeğledi. Hatta Yezid'e (kerhen) biat ettiği, savaştan yana olmayan "pasifist" bir tutum izlediği yaygın bir kanaattır.

Kendisi siyâsetten yüz çevirmişse de onun adına bazı grupların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların en önemlisi Muhtar es-Sakafi hareketidir. Kendisine Keysan da denilen Muhtar, Hz. Hüseyin'in intikâmını almak için ve Muhammed bin Hanefîyye'nin imâmeti adına Emevîler'e karşı ayaklanma başlattı. Muhtar'ın hareketi târihe "Keysâniye Şia'sı" olarak geçmiştir. Bu hareket sonraki yıllarda

"Kerâmita" ve "Zenc" devrimlerinin de ilham kaynağı olmuştur.[1]

Muhammed bin Hanefîyye adına ortaya çıkan Muhtar es-Sekafi gerçekten de Emevî dönemi boyunca ilk kez Ali evlâdının intikâmını alan kişi olmuştur.[2] Muhtar, Kûfe'yi ele geçirerek Yezid'in Kerbelâ'daki vâlisi Ubeydullah bin Ziyad'ı ve Hz. Hüseyin'in bizzat kafasını kesen Ömer bin Saad'ı öldürmüştür.[3] Muhtar'ın bu başarısı üzerine Medîne'de oturan Muhammed bin Hanefîye kendisi adına ortaya çıkan Muhtar'ın ve taraftarlarının yanına gelmek istemişse de Muhtar'ın kendisini de öldüreceğini sezerek vazgeçmiştir. Çünkü Muhtar "Evet biz ona biat ettik. Ama bir kimse eğer gerçekten mehdi ise kendisine vurulan kılıcın te'sir etmemesi gerekir." diye haber göndererek üstü kapalı tehdit etmişti. Buradan anlaşılıyor ki Muhtar, Muhammed bin Hanefîyye'yi kullanmak gibi bir dâvânın peşindedir. Zâten kaynaklar Muhammed bin Hanefîyye'nin kendi adına ortaya çıkan bu tür grupların fikirlerinden beri olduğunu söylüyor. Ancak Muhammed bin Hanefîyye'nin, bu grupların kendi adını kullanarak Emevîler'e karşı intikâm hareketlerine girişmelerine de ses çıkarmamıştır.[4]

İlginçtir; Ali evlâdı içinde Hz. Hasan hilâfetten ferâgat edip "uzlaşmacı" bir yol izlemesine rağmen sonraki yılarda en çok kıyamın Hz. Hasan soyundan geldiği görülmektedir. Hz. Hüseyin "uzlaşmasız" bir tavırla kıyam etmiş olmasına rağmen onun soyundan gelenler daha çok "pasifist" bir tutum izlemişlerdir. Kezâ Muhammed bin Hanefîyye uzlaşmadan da öte "teslimiyetçi" bir tavır sergileyerek Yezid'e biat etmiş ancak Hz. Hüseyin'in intikâmı kendilerini Muhammed bin Hanefîyye'ye nisbet eden Muhtar tarafından alınmış, Kerbelâ olayının baş sorumluları bir bir öldürülmüştür.

Muhammed bin Hanefîye adına ortaya çıkan Muhtar es-Sekafi "imâmet mitolojisi'nin" oluşmasında oldukça önemli bir role sâhiptir. Şöyleki; Muhammed bin Hanefîyye, Hz. Ali'nin Havle isimle câriyesinden olma oğludur. Havle, riddet savaşları sırasında Peygamberliğini ilan eden Müseylemetü'l-Kezzap'ın kabilesindendi.

1- Câbirî; **İslâm'da Siyâsî Akıl**, 515 vd. , Şehristânî; **el-Milel ve'n-Nihal**, II, 12, H.Hasan; **İslâm Târihi**, II, 88 vd.

2- Taberî; Târihu'l-Umem ve'l-muluk, III, 491

3- Câbirî: **a.g.e.**, 523

4- Câbirî; **a.g.e**, 537

Hz. Ebû Bekir onlara savaş açıp üzerlerine asker gönderince kabilesinden çok sayıda esiri Medîne'ye getirtmişti. Aralarında Havle adlı köle kadın da vardı. Onu Hz. Ali'ye vermiş, ondan da Muhammed bin Hanefîyye doğmuştur. Müseyleme'nin kabilesi Adnânî/Rebia/Hanefî Araplar'ındandır. Rebia, daha çok Yemâme civârında oturan Araplar'dan meydana gelmektedir. Kureyş'in mensup olduğu Adnânî/Mudar/Kureyş Araplar'ının yükselişi onu kıskandırmış olmalı ki Rebia Araplar'ı adına Peygamberlik ilan etmiş, geride kalmayı içine sindirememiştir. Zîra Adnânî/Mudar/Kureyş Araplar'ın güneyden kuzeye doğru göç eden ve özellikle de Hz. Muhammed'le birlikte yükselen bir medeniyetin öncüsü olan koludur. Tıpkı Orta Asya'dan çıkan Oğuz boylarının diğer Orta Asya'da kalan Türk boylarını geçip bir medeniyetin öncüleri olmaları gibi. Adnânî/Mudar/Kureyş de Araplar'ın Oğuzları olmuşlar, diğer Adnânî/Rebia/Hanefî Arapları güney Arabistan'dan Hicaz'ın doğu taraflarına göç etmişler; ancak diğerleri kadar başarılı olamamışlardır.[5]

İşte Muhammed bin Hanefîyye'nin annesi Havle bu Adnânî/Rebia/Hanefî Araplar'ındandır. Muhtar es-Sakafi ise Adnânî/Mudar/Sakif kabilesindendir. Bu kabileler daha çok Harrânî, Sabiî, Gnostik etkilerin ağır bastığı mitolojik unsurlarla bezelî zihin dünyâları olan bir halktır. Muhtar es-Sakafi daha çok bu halk unsurlarına dayanarak hareket başlatmış annesi kanalıyla Muhammed bin Hanefîyye'yi aynı halka nisbet etmiş, Adnânî/Rebia Arapları'nın Adnânî/Mudar'a karşı şansını bir de bu yolla deneme yolunu seçmiş görünüyor. Bu denemeye girişirken Muhtar'ın geliştirdiği argümanlar "Âl-i Beyt'in intikâmı, bunun için Muhammed bin Hanefîyye'nin etrâfında toplanma, ezilen köle ve mevâli'nin haklarını savunma" gibi o günler için hayli etkili muhalif bir dil olduğunu görmekteyiz.[6]

Muhtar, kabilesinin zihin dünyâsına uygun olarak bir imâmet mitolojisi geliştirmişti; "Muhammed bin Hanefîyye ölmemiştir, geri gelecektir. O beklenen Mehdi'dir. Medîne'de bir bahçelikte kaybolmuş geleceği günü beklemektedir. Bal ve sütle beslenmektedir. Uygun zamânda gelerek zulümle dolmuş dünyâyı adâletle dolduracaktır..."[7]

5- Câbirî; **a.g.e.**, 541 vd.
6- Câbirî; **a.g.e.**, 549 vd., 562 vd.
7- Câbirî; **a.g.e.**, 562 vd.

Muhtar bunlarla da yetinmeyip "Ric'at, Bed'a" gibi kavramları da mitolojisinin içine sokmuştur. Ric'at, ölmüş bir kahramanın geri dönmesi; Bed'a da Allah'ın görüş değiştirmesi olarak anlaşılıyordu. Muhtar taraftarlarının gözünde karizmasını korumak için onlara gelecekten haber veriyor, tutarsa "ben demiştim", tutmazsa "Allah görüşünü değiştirdi" diyordu. Zâten mitolojiye eğilimli bir halkın gözünde karizmaya sâhip olmanın tek yolu "gaipten haber vermek, insan üstü vasıflara sâhip olduğunu" bir yolunu bulup gösterebilmektir. Bunun için de Muhtar, halkın gözünde lider olarak kalmak için bu tür iddiâlara başvurmak zorundaydı, yoksa tâbiri câizse kimse onu "takmazdı".

İslâm düşüncesi içinde daha ilk yüzyıllardan itibâren Mehdi düşüncesi dâimâ olmuştur. Kökeni eski İran dinlerinden Mazdaizm, onlardan da "Yahûdi acz ve düşkünlüğüne" dayanan bu mitoloji dâimâ ezilen ve bir türlü yükselemeyen halkların sığındığı bir umut ideolojisidir. İslâm düşüncesi içinde bu mitoloji, daha çok hep dışlanmış, bastırılmış, sürgün edilmiş, acılar içinde kıvranmış gruplar içinde gelişmiştir. Bunun en bâriz örneği bütün franksiyonlarıyla birlikte "Şia" gerçeğidir. Târihte genellikle "muhaceret" (göç, sürgün vs.) yaşayan halklarda bir umut ışığı olarak mehdilik düşüncesinin geliştiği görülüyor. Bu, İslâm düşüncesinin değil, bilakis târihin en muhaceret yaşamış, hatta muhareceti bir kader olarak kanıksamış halkı Yahûdiler'in karakterini yansıtır.[1]

Muhammed bin Hanefîyy,e câriye oğlu olduğu için olsa gerektir imâmette fazla iddiâlı olamamıştır. Çünkü o günkü Arap gelenekleri içinde Arap da olsa bir ümmü veled (câriye çocuğu) imâm olamazdı. Özellikle Emevîler bu husûsta çok mutaassıptılar. O da Hz. Ali'nin câriyesinden olma olduğu için ömrü boyunca bunun ezikliğini hissetmiş görünmektedir. Çünkü böyle bir iddiâ- da bulunsa, başkası değil Arap sahabilerin bile tepkisiyle karşılaşmak endişesi içindeydi. Örneğin Zübeyr ibn-i Avvam'ın oğlu Abdullah b. Zübeyr'e biat etmemiş, Abdullah da onu "câriye çocuğu" diye aşağılayarak eleştirmiş, imâmette bir hakkının olamayacağını söylemiştir.[2]

1- M. Mahfuz Söylemez; **Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ank., 2001, 159-160, Mehdilik konulu geniş bir araştırma için bkz; Avni İlhan; **Mehdilik**, Beyan, İst., 1993,

2- Câbirî; **a.g.e.**, 538

Öte yandan Muhammed bin Hanefîyye, babası Hz. Ali'nin Sıffin'deki mücâdelesine bizzat katılarak sancağını taşımış ancak yolda yürürken "*Bu körü körüne bir fitneden başka bir şey değil.*" diye mırıldanınca Hz. Ali, "*Baban bir işin önderiyken hiç fitne olur mu?*" demiştir.[3] Kezâ Emevîler'le Hâşimîler arasındaki bu kavga hakkında "*İki Ehl-i Beyt'i Araplar, Allah'a ortak koştukları bir tanrı yapmışlar; Biz ve bu amcamızın oğulları.*" yorumunu yaptığı rivâyetler arasındadır.[4] Yine O'nun imâmet için kendisine muhalif hiçbir kimsenin olmamasını, olacaksa eğer herkesin rızâsını alarak işbaşına gelmesi gerektiğini söylemiştir. Öte yandan Muhammed bin Hanefîyye'nin babası Hz. Ali'nin, neden tehlikeli savaşlara Hasan ve Hüseyin'i korurken kendisini sürüklediği sorulunca "*Çünkü onlar göz bebeğiydi, ben elleriydim. Gözlerini elleriyle koruyordu.*"[5] demesi hayli enteresan bir sözdür. Buradan anlaşılıyor ki Muhammed bin Hanefîyye, ezikîlik içinde ve imâmette pek o kadar atılgan değil. Bu sebeplerle olsa gerektir o daha çok "ilmî" yönüyle tebârüz etmiştir. Nitekim kaynaklar O'nun Hasan ve Hüseyin'den daha bilgili olduğunu rivâyet etmektedirler. "İlim" Muhammed bin Hanefîyye'nin kendini ifâde edebileceği tek alandı. O'da Medîne'de buna yöneldi. Emevîler'e karşı "takiyye" yolunu seçti, sessizliğe gömülerek Medîne'de bir düşünce ekolünün temellerini attı.

İslâm düşünce târihinde Muhammed bin Hanefîyye'ye nisbet edilen iki akımın olduğu görülüyor; Muhtar'ın "Keysâniye Şiası" diye bilinen İmâmet mitolojisine dayalı Şiî-Siyâsî gruplar, ki bunlar bizzat onun iddiâsı değil, onun adına ortaya çıkan kimi grupların iddiâsı olarak kalmış ve bu koldan târihte ğulat (aşırı) mitolojik efsâneler türemiştir. İkinci akımda daha çok onun ilmî medresesinden etkilenen "Özgür İrâde Ekolü" Biz daha çok yenilikçi İslâmî düşünceye katkıları sebebiyle Muhammed bin Hanefîyye'nin bu yöndeki etkilerinin izini süreceğiz. Muhammed bin Hanefîyye'nin Medîne'deki ilmî çalışmalarına kısaca değindikten sonra burada yetişen "Özgür İrâde Ekolü" mensuplarını ele almak sanırım bu düşüncenin izini sürmek açısından daha uygun olacaktır.

3- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 220
4- İbn-i Saad; **Tabakâtu'l-Kübra**, V, 68
5- Câbirî; **a.g.e.**, 538

Muhammed bin Hanefîyye Medresesi

Siyâsî çalkantıların ardından Medîne'ye çekilen Muhammed bin Hanefîyye etrâfında bir düşünce ekolünün oluşmaya başladığını görüyoruz. Başta iki oğlu Hâşim ve Hasan olmak üzere Mâbed el-Cühenî, Vâsıl bin Âta gibi sîmâların isimleri ilk olarak bu çevrede duyulmaya başlıyor. Kaynakların bildirdiğine göre aklî yoruma dayalı İslâmî düşüncenin ilk tohumlarının atıldığı yer Basra veya Kûfe değil Medîne'deki Muhammed bin Hanefîyye'nin etrâfında oluşan bu çevredir. Bu konuda Mısırlı araştırmacı Ali Sâmi en-Neşşâr'ın söyledikleri hayli enteresandır:

> **"İnsanlardan el etek çeken bu cemaatin içinde İslâm târihinde ilk düşünce medresesi sayılan bir akım çıktı. Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed bin Hanefîyye'nin oluşturduğu fikir medresesiydi bu. İlim, fazilet ve nitelik açısından Hz. Ali'nin önde gelen evlâtlarındandı. Önemine rağmen, kendi döneminde, Müslümanların düşüncelerinde meydana getirdiği etkiler açısından Hasan Basrî'nin medresesinden daha ileri olmasına rağmen araştırmacılar bunu gözardı etmişlerdir. Yine araştırmacılar İslâm'da ilk felsefî düşüncenin doğuşunun Medîne'de olduğunun farkına varamamışlardır. Basra'da henüz medrese yokken Medîne'de bir düşünce medresesi vardı..."**[1]

Muhammed bin Hanefîyye hakkında yapılacak bir araştırma, onun değişik kesimlerce farklı algılandığını gösterecektir; öncelikle Şia târihi açısından O, Hz. Ali'nin üçüncü oğluydu, ancak siyasal olaylardan içtinab etmesi ve Hz. Ali'nin Fâtıma'dan değil de Havle isimli câriyesinden olması nedeniyle on iki imâm Şiîlerince fazla rağbet görmemiştir. Yine Ehl-i Sünnet ulemâsınca da Ehl-i Beyt'in ileri gelen bir şahsiyeti, İslâm'ın ilk asrında ortaya çıkan büyük fitnede ümmetin Emevî zulmüyle daha fazla kırılıp geçirilmemesi için köşesine çekilip ilimle uğraşmayı, yeni bir düşünce akımı oluşturarak ilerleyen yıllarda etkili olabilmeyi düşünmüş, ileri görüşlü, âlim ve fâzıl bir kişi olarak sunulmaktadır. Kezâ Gulat-ı Şia nezdinde Muhammed bin Hanefîyye gnostik bir grup olan

---

1- Ali Sâmi en-Neşşâr; İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, I, 323

Keysâniyye'nin kurucudur. Bu grubun iddiâsına göre Muhammed bin Hanefîyye gâib olan Mehdi-i Muntazar'dır. Öldükten sonra tekrar geri dönerek zulümle dolmuş dünyâyı adâletle dolduracaktır. "Kerâmita" ve "Zenc" hereketleri İslâm düşünce târihinde önemli etkileri olmuş akımlardır ve köken itibâriyle kendisini Muhammed bin Henefiyye'ye nisbet eden Keysâniyye hareketinden doğmuşlardır. Dahası Mu'tezîle de kendi mezheplerinin Muhammed bin Hanefîyye'ye dayandığını söylemektedir. Buna göre Vâsıl bin Âta'nın hocası Muhammed bin Hanefîyye idi. Muhammed bin Hanefîyye'nin oğlu Hâşim'le birlikte Vâsıl, ondan ders almış ve uzun süre birlikte bulunmuşlardı. Dolayısıyla Mu'tezîlî tabakât kitaplarına göre "Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet" akımının doğduğu yer sanıldığı gibi Basra değil, Medîne'deki bu Muhammed bin Hanefîyye medresesidir.[2] Muhammed bin Hanefîyye medresesinden etkilenen kişiler arasında Mâbed el-Cühenî, Geylan ed-Dımeşkî, Vâsıl bin Âta, Ebû Hanîfe gibi isimler bulunuyordu. Vâsıl bin Âta önce Medîne'de bulunmuş sonraları Basra'ya giderek Hasan el-Basrî'nin halkasına katılmış ondan da ayrılarak târihe "Mu'tezîle" olarak geçen "Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet" akımının temellerini atmıştır.[3]

Özgür İrâde Mektebi

Aktif siyâsî faaliyetlerden el etek çekmiş Medîne'deki bu akımın kaynaklara "özgür irâde" düşüncesinin ilk çıktığı yer olarak geçtiği görülüyor. Muhammed bin Henefiyye'nin Emevîler'in siyasal gücünü kuvvet yoluyla devirme umudunu yitirince, Emevîler'in resmî din yorumlarını düşünce yoluyla etkisizleştirme yolunu seçtiği anlaşılıyor. Zîra kendisine sorulan sorular, verdiği dersler ve illere gönderdiği mektuplarda özgür irâde düşüncesini dillendirmiş, Emevîler'in "Bu yaptıklarımız Allah'ın kederidir." savunmasına karşı özgür irâdeyi savunmuştur. Muhammed bin Hanefîyye'nin düşüncelerinin "Özgür İrâde Ekolü" diye tanımlayabileceğimiz yenilikçi akımın oluşmasında etkili olduğu anlaşılıyor. Bu nedenle bu ekolün dört büyük temsilcisini ayrı bir bölümde ele alacağız. Bunlar Amr el-Maksûs (öl.63/682), Mâbed el-Cühenî (öl.80/699) Gaylan

2- el-Belhî; **Tabakâtu'l-mu'tezîle** s. 64, Kadı Abdülcabbâr; **Fıraku'l-mu'tezîle** s.11, Tabakâtu'l-mu'tezîle s. 3-14, İbn-i Murteza; el-Münyetu ve'l-Emel s. 11

3- Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e.**, I, 324-326

ed-Dımeşkî (öl.120737) ve Ca'd bin Dirhem (öl.124/741) isimli sîmâlardır. Bunların savundukları düşüncenin ana fikri insanın "Özgür İrâdeye" sâhip olduğu tezidir...

***

ÖZGÜR İRÂDE EKOLÜ



"Şu melikler yok mu, Müslümanların kanlarını döküyorlar ve sonra da 'yaptıklarımız Allah'ın takdîriyle olmaktadır.' diyorlar."

"Önceden takdîr edilme yoktur, olaylar oldukça bilimektedir."

MÂBED EL-CÜHENÎ

HİCRÎ birinci asırda Hz. Ali'nin ölümünden (40/660) Emevîler'in yıkıldığı (132/450) döneme kadar ortaya çıkan onlarca ayaklanma Emevî rejiminin baskıcı politikaları sonucu bir türlü başarılı olamamıştı. 92 yıl süren Emevî rejimi boyunca başta Hâricîler, Mu'tezîle, Şia, Kaderiye adlarıyla târihe geçen gruplar onlarca ayaklanma girişiminde bulundular. Kaynaklarda geçtiğine göre bu dönemde sâdece Hâricîlerin gerçekleştirdikleri ayaklanma sayısı 37'yi bulmaktadır.[1] Hucr bin Adiy, Hz. Hüseyin, Abdullah bin Zübeyr, Nâfi bin el-Ezrak, Said bin Cübeyr, Muhtar es-Sakafi, Mâbed el-Cühenî, Gaylan bin Müslîm, Cehm bin Saffan, İmam Zeyd, Yahya gibi şahsiyetler muhalif oldukları veya ayaklanma girişimlerinde bulundukları gerekçesiyle Emevîlerce kanlı bir şekilde bastırıldılar, öldürüldüler.

Emevî rejimine karşı gelişen muhalefet hareketleri temelde siyâsî, iktisâdî ve ideolojik etkenlere dayanıyordu. Saltanatçılık, Arap milliyetçiliği, sosyal adâletsizlik, Arap olmayanların aşağılanması, ge-

1- Adnan Demircan; Hâricîlerin Siyâsî **Faaliyetleri**, Beyan, İst.,1996, 102-241

lir dağılımındaki eşitsizlikler vb. sebeplerle Mekke, Medîne, Kûfe, Basra gibi şehirlerde muhalif fikirler gelişiyordu.

Bir yandan Emevî karşıtı hareketler olanca hızıyla devâm ederken diğer yandan Emevîler'in icraatlarını "Allah adına" işlediklerini söylemeleri, "Allah'ın takdîri böyleymiş" görüşünü resmî doktrin hâline getirmeleri tepki çekmekte gecikmemiştir. Bu "Kaderimiz böyleymiş" görüşünü ilk ortaya atanın bizzat Muaviye olduğunda kaynaklar ittifak hâlindedir.[1] Sonraki Emevî sülâlesi bu görüşü iktidârlarının dinî temeli olarak hep savunmuşlardır.

Arap-Emevî Devletinin ortayı çıkışı ve dayandığı sınıfsal, iktisâdî ve ideolojik temelleri başarılı bir analizle ortaya koyan Câbirî, bu ortaya çıkışı üç kavramsal çerçevede inceler; Kabile, Ganîmet ve Akîde. Yâni Emevîler'in dayandığı bir toplumsal sınıf/ kabile vardır (Ümeyyeoğulları). Bu sınıfın amacı ganîmeti bölüşmedir (Rant). İktidarlarını dayandırdıkları bir de akîdeleri vardır (resmî ideoloji), o da cebr ideolojisidir. Emevîler'in kurucusu Muaviye'nin 41/661 yılını "cemaat yılı" ilan ederek Medîne'ye gelmesi ve orda ileri gelen sahabileri toplayarak yaptığı konuşma Emevî devletinin resmî ideolojisini de ele veremektedir;

> **"Muaviye, birlik yılında Medîne'ye gelince, Kureyş ileri gelenleri kendisini karşıladı. Şöyle dediler, "Seni zafere ulaştıran Allah'a hamd olsun." Onlara hiçbir şey söylemeden Minbere çıktı. Allah'a hamd ettikten sonra şöyle dedi; "Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla olmuştur. Gönlüm size karşı Ebû Bekir ve Ömer gibi davranmamı istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmıyorum. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabûl etmiyor. Hem bana hem size yarar sağlayacak bir yol izleyeceğim; Güzelce yeme, güzelce içme... Beni en iyiniz görmeseniz bile ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Dilinizle söylediklerinize aldırış etmeyeceğim. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz, benden bir kısmınızı kabûl edin. Benden size iyilik gelirse onu kabûl edin. Çünkü sel çok olursa zararlı olur, az olursa yarar ge-**

1- Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, s. 512

tirir. Sâkin fitne çıkarmayın. Çünkü fitne, geçinmeyi bozar, nimeti kirletir..."[2]

Muaviye, Sıffin savaşında da askerlerine şöyle bir konuşma yapmıştı: "Allah'ın takdîri sonucu kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizi Iraklılar'la karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın kaderine râzıyız.."[3] Kûfe halkına da şunları söylemişti: "Ey Kûfe halkı sizinle namaz, zekat ve hac uğruna savaştığımı mı sanırsınız. Sizin namaz kıldığınızı, hac yaptığınızı ve zekat ödediğinizi biliyorum. Ben sizinle sizi yola getirmek için savaştım. Allah bunu bana siz istemediğiniz halde verdi..."[4] Oğlu Yezid'e biat alırken de şöyle diyordu Muaviye: "Yezid işi kaza ve kaderdir, kulların bu konuda başka seçeneği yoktur."[5]

Bu rivâyetlerden anlaşılıyor ki Muaviye'nin bu sözleri, Emevî iktidârının resmî ideolojisi hâline gelmiş ve sonraki tüm Emevî sultanları bu politikayı tâkip etmişlerdir. Gerçekten de Muaviye'nin söylediklerine bakıldığında Devletin resmî ideolojisi anlamına gelen meşrûiyet dayanaklarının şöyle oluşturulduğu görülüyor:

Mülkün (ülke, toprak ve devlet) sâhibi Arap/Kureyş/Emevîler grubudur. Araplar içinde Kureyş, Kureyş içinde de Ümeyyeoğulları (Emevîler) bu işte hak sâhibidir. Hele Mevâli'nin (Arap olmayanların) bu işte hiçbir hakları olamaz. Bu halkın rızâsı alınarak değil kılıçla başarılmıştır. Zâten Emevî soyu, Mekke'nin eski güçlü/yönetici kabilesi olduğu için bu onlarında hakkıdır aslında. (Asabiyet)

Mâdem kılıçla elde edilmiştir, halkın geri kalan kısmı akıllı olmalı, ranttan payını almaya bakmalıdır. Yâni Muaviye'nin kendi tâbiriyle güzel yeme, güzel içme. (Rant)

Emevî soyunun dinî meşrûiyetini sorgulamak yersizdir. Çünkü bu iktidâr, onlara Allah tarafından verilmiştir. Allah ezelî ilminde bunu yazmış ki şu an biz başa geçmiş bulunuyoruz. (Resmî/dinî ideloloji)

Eline kılıç almayana dokunulmayacak, sâdece dil ile muhalefete göz yumulacaktır. (Muhalefet)

2- İbn-i Abdrabbih; **İkdu'l-Ferid,** IV, 147
3- Câbirî; **a.g.e.**, 512
4- Câbirî; **a.g.e.**, 512
5- Câbirî; **a.g.e.**, 512

Asabiyet-Rant-Cebr ve buna silâhsız muhalefete serbestlik çerçevesine oturtulan Emevî resmî söylemi yaklaşık yüz yıl hüküm sürmüştür. O çağda ortaya çıkan tüm kelâmî tartışmaları bu çerçevede anlamak icâp eder. Hiçbir kelâmî tartışma bu resmî söylemden bağımsız değildir. İman, cebir, irca, ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın mahlûk oluşu, menziletü beyne'l-menzileteyn vb. siyâsetle ilgisiz gibi görünen tüm tartışmalar bu siyâsî iktidâr söyleminin etkisi ve tepkisiyle oluşmuştur. Çünkü kelâm soyuttur, onu siyâsetin somut çerçevesine oturttuğumuz zamân asıl mâhiyeti ortaya çıkar.

İşte bizim "Özgür İrâde Ekolü" dediğimiz, Câbirî'nin de "Aydınlama Hareketi", "Yükselen Mevâli" diye tanımladığı bu ilk yüzyılın yenilikçileri o günkü İslâm toplumunun vicdânı olmuşlar, resmî Emevî söylemine karşı muhalefetin dilini oluşturmuşlardır. Bu dil tabiî olarak tevhîd, adâlet, şûra, eşitlik, özgürlük, irca, emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l-münker gibi kavramları bayraklaştırmıştır. Bunu o günkü İslâm/Arap siyâsî muhayyilesi içinde şöyle okumak icap eder:

"Emevîler'in yaptıkları Allah'a nisbet edilemez. Allah bunların isnat ettiklerinden münezzehtir. (Tevhîd)

Bunların zulmü Allah'a nisbet edilemez, Allah kimseye bunlar gibi haksızlık etmez. (Adâlet)

Bu zulümleri bizzat kendileri yapıyor. Allah böyle takdîr etmiş değildir. Harkes hür irâdeye sâhiptir, yaptıklarından kendisi sorumludur. (Özgür irâde)

Devletin sâhibi Arap/Kureyş/Emevî/Abbâsî/Hâşimî soyundan ibâret olamaz, Müslümanlar hür irâdeyle ehil olanı seçerler. (Şûra)

Bu konuda Arapla Mevâli arasında fark yoktur, yeni Müslüman olan Mevâli'den cizyeler kaldırılmalı, îmânları yetersiz bulunanarak yargılanmamalı, gelir hakkaniyetle dağıtılmalıdır. (Adâlet/Eşitlik/İrca)

Zulme rızâ gösterilemez, kötülükler devlet (Emevîler) tarafından da yapılsa iyilik için mücâdele edilmeli, zulmedenlere rızâ gösterilmemelidir. (Emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker)"

İslâm düşünce târihinde "Kaderiler.", "Mu'tezîle", "Cehmiye",

"Mürcie" olarak yaftalanan, ancak Emevîler'in "resmî ideolojisine" tepki olarak gelişen "Özgür İrâde Ekolü", "Rey Ekolü" ve "Tevhîd ve Adâlet Ekolü"nün muhalif siyâsî söyleminin kelâmî içeriği işte bu resmî Emevî doktrinine karşı doğmuştur. Bunlar Emevîler'e karşı gelişen muhalefetin kültürel dilini oluşturmuşlardır. Ancak ne yazık ki bu dil, o günkü çağın baskın karekteri tarafından gölgede bırakılmıştır. Bu kitapta ayrıntılı hayatlarını okuyacağınız ilk yüzyıl aydınlanmacıları ne yazık ki orta çağın baskın karakterine yenik düşmüştür. Onların sesi ortaçağın karanlık dehlizlerinde bir hoş seda olarak yankılanmış, söylediklerinin haklı çıkdığının anlaşılması için en azından bir bin yılın geçmesi gerekmiştir...

Bu çerçevede "Özgür İrâde Ekolü"nü ele alacağımız bu bölümde Amr el-Maksûs (öl.63/680), Mâbed el-Cühenî (öl.80/699) Gaylan ed-Dımeşkî (öl.120/737) ve Ca'd bin Dirhem (öl.124/741) isimlerinin öne çıktığını görüyoruz. Bunlar yenilikçi tezleriyle İslâmî düşüncenin akışına yeni boyutlar getirmişlerdir.[1]

AMR el-MAKSÛS (öl: 63/680)

Özgür irâde akımının doğduğu şehirler arasında bizzat Emevîler'in başşehri Şam'ın da bulunduğu görülüyor. Şam, aynı zamânda Emevî resmî ideolojisi "Cebr." doktrininin de merkezi durumundaydı. "Bütün bu yaptıklarımız Allah'ın takdîri iledir." şeklinde özetlenebilecek Muaviye'nin ortaya attığı bu görüşe, Emevîler can simidi gibi sarılmışlardı. İşte tam da Emevî rejiminin başşehrinde bu dayatmaya karşı çıkan bir isim dikkatleri çekiyor: Amr el-Maksûs...

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Amr el-Maksûs hakkında toplayabildiğimiz bilgiler şöylece özetlenebilir:

"Kaderle ilgili ilk görüşleri serd edenlerden birisi de Şam'da II. Muaviye'nin muallimliğini yapan Amr el-Maksûstur. Mu'tezîlî gö-

---

1- İslâm düşüncesinde "Kaderiyye" fırkası olarak anılan, fakat bizim "Özgür İrâde Ekolü" olarak adlandırdığımız bu akım "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir." hadîsiyle yaftalanarak dışlanmıştır. Aslında, eğer bu hadîs doğruysa kastedilen İran mecûsîliğinin hayır ve şer tanrısı (Ahuramazda ve Ehrimen) öğretisinden etkilenerek, saltanatlarının meşrûiyetini sağlamak için Emevîler'in savunduğu kader inancıdır. Bu durumda hadîs şu anlama gelir "Kaderi savunanlar (Kederiyye) bu ümmetin Mecûsîleridir..." Yâni hadîse tam anlamıyla takla attırılmış, tam tersi savunulmuştur. (bkz; Ali Şeriatî; **Dinler Târihi**, Kırkambar, İst., 2001, s. 467-468, M. Ebû Zehra, **Mezhepler Târihi**, Hisar, İst., 1983, c. I, s. 137 vd.)

rüşler de serd eden Maksûs, II. Muaviye üzerinde büyük etki bırakır. Böylece Cebrî görüşün merkezi olan Şam'da II. Muaviye özgür irâde fikrini benimser. Kerbelâ katliâmının sorumlusu Yezid'in ölümünden sonra kendisine biat edilen Yezid'in oğlu II. Muaviye hilâfeti içine sindiremez ve Maksûs'a ne yapması gerektiğini sorar. Amr el-Maksûs ona şöyle der: "Ya adâleti sağlarsın ya da halîfelikten çekilirsin." Bunun özerine II. Muaviye, halka hitap ederek şöyle der: "Biz sizinle siz de bizimle imtihan oluyorsunuz. Ceddim Muaviye hilâfete kendisinden daha lâyık ve evla olanla münazaraya girdi ve bilindiği gibi hilâfeti ondan aldı. Daha sonra onu babam Yezid taklît etti. Doğrusu o hilâfete lâyık birisi değildi. Fakat hataları güzel gösterilmeye çalışıldı. Artık bu sizin bileceğiniz bir iştir. Hilâfete dilediğinizi seçin. Allah'a yemin olsun ki Hilâfet kazanılması gereken bir iş ise ondan yeterince payımızı almışız. Yok eğer şer ve kötülük ise Ümeyye âilesi ona yeterince bulaşmıştır." Bu konuşmadan sonra II. Muaviye minberden iner ve Hilâfetten çekildiğini ilan ederek evine kapanır ve kırk gün kadar sonra da ölür. Emevîler II. Muaviye'nin ölümünden Amr el-Maksûs'u sorumlu tutarlar. "Onu sen ifsat ettin, ona bu fikirleri sen öğrettin." diyerek Maksûs'u tutuklarlar ve diri diri toprağa gömüp öldürürler. Böylece Amr el-Maksûs, özgür irâde ekolünün ilk şehîdi olur..."[1]

Kaynaklarda, bu aktardığımız metin dışında Amr el-Maksûs hakkında fazlaca bilgi bulunmuyor. Ancak bu aktardığımız metin, II. Muaviye'nin Ömer bin Abudülaziz gibi birisi olduğunu, sâdece aktif siyâsetten el etek çekmesinden başka bir farkının bulunmadığını gösteriyor. II. Muaviye'nin bu tavrından sonra Emevî âilesi yeni Halîfeyi belirlemek için târihe "Cabiye Kongresi" olarak geçen toplantıyı yaparlar ve Hilâfete sırayla üç kişi belirlerler: Mervân bin Hakem, II. Muaviye'nin oğlu Halid ve Amr b. Saad. Ancak Mervân bu ittifakı bozar ve kendisinden sonra iki oğlu Abudülmelik ve Abdülazîz'i tâyin eder ve hatta onlar adına da biat alır. Bundan sonra Hilâfet Emevî âilesinin Süfyânî kolundan Mervânî koluna geçmiş olur.[2] Böylece Hz. Osman, Ebû Süfyan ve Hakem üçlüsünün soyun-

---

1- Ali Sâmi en-Neşşâr; **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, II, 73, Ayrıca En-Neşşâr'dan nakille bkz; el-Makdisi; **el-Bed**, V, 17, İbn-i el-İbri; **Muhtasaru'd-Duvel**, s. 191

2- Taberî; **Târih**, VII, 83

dan gelen Ümeyyeoğulları iktidârı 92 yıl İslâm siyâsî târihinde tek söz sâhibi olurlar.

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve daha sonları Emevîler'e karşı ayaklanan Abdullah bin Zübeyr Emevî ve Hâşimî değillerdi. Zâten Hz. Ebû Bekir'in Teymoğullarından Hz. Ömer'in de Adiyoğullarından olması, Mekke iktidârının tekrar eskiden olduğu gibi Ümeyyeoğullarına teslim edilmemesi ve soy değiştirmesi açısından da başlı başına bir olaydır. Hele Hz. Peygamber'in hiçbir kabileden bir aday tâyin etmeden vefât etmesi tam anlamıyla bir siyâsî devrimdir. Arap siyâsî düşüncesi açısından bakıldığında sonraki yıllarda "İmamlar Kureyş'tendir." iddiâsına karşı çıkan Özgür İrâde, Rey ve Tevhîd ve Adâlet Ekolüne mensup gruplar, "bu düşünceleriyle", Hz. Peygamber'in Arap zihninde gerçekleştirdiği siyâsî düşünce devriminin gerçek mîrâsçıları olmuşlardır. Nitekim bu kişilerin kimler olduğu ve yenilikçi İslâmî düşünceye nerelerde katkıda bulundukları ileride gelecektir...

MÂBED el-CÜHENÎ (öl.80/699)

İslâm düşünce târihinde özgür irâde ekolünün ilk kurucularından birisinin, hatta en önemlisinin Mâbed el-Cühenî olduğu neredeyse ortak kanaat hâlindedir. Mâbed, Basra'da değil Medîne'de büyümüş, ömrünün çoğu yılını burada geçirmiş, sonra Basra'ya göçmüştür. Ebû Zerr-i Ğıfârî'nin öğrencileri arasında da adı geçmektedir. Ebû Zerr'in Hz. Osman ve Emevîler'e karşı geliştirdiği muhalif söylemin ilk elden destekçileri arasındaydı.

Mâbed hakkında, kaynaklarda ne yazik ki ayrıntılı bilgilere rastlayamıyoruz. Var olan bilgiler de onun fikirlerine muârız olanlarca kaleme alındığı için sağlıklı bilgiler içermiyor. Örneğin meşhur mezhepler târihçisi Sünnî müellif Bağdâdî Mâbed'i "sapık, kaderiyye" olarak yaftalamaktadır.[3]

Ulaşabildiğimiz kaynaklardan derlediğimiz bilgilere göre Mâbed el-Cühenî'nin hayatı ve fikirleri kısaca şöyledir:

Mâbed, Medîne'de doğmuştur. Ebû Zerr-i Ğıfârî'den ders almış, sonra onunla birlikte Şam'a gitmiştir. Ebû Zerr'in yanında Şam'da gördükleri onda bu tür fikirlerin oluşmasına neden olmuş gibi görü-

3- Bağdâdî; el-Fark beyne'l-Firak, 17

nüyor. Çünkü Ebû Zerr'in Şam ileri gelenleriyle yaptığı tartışmalara tanıklık etmiş, Şam'daki Emevî saltanatını ve debdebesini şiddetle eleştiren Ebû Zerr'in fikirleri onu hayli etkilemiştir. Şam Emevîler'i, Ebû Zerr'in eleştirileri karşında "Beytü'l--mal'ın Allah'ın kendilerine bahşettiği bir nimet olduğunu, ordan diledikleri gibi harcama yetkilerinin bulunduğunu, bunun bir takdîr olduğunu, buna karşı çıkmanın ve eleştirmenin Allah'ın yüce kaderine isyân anlamına geleceğini" söylüyorlardı. Ebû Zerr'in Hz. Osman tarafından Rebeze'ye sürgün edilmesinden sonra Mâbed de tekrar Medîne'ye gelmiş ve orada yaşamaya başlamıştır. Mâbed el-Cühenî Medîne'de ateşli bir özgür irâde savunucusu olarak faaliyetine devâm ettikçe, fikirleri hızla yayılmaya başlamıştır. Temel çıkış noktası Emevîler'in resmî kader doktrinine muhalefettir. O, "Kader yoktur, iş o anda oluverir." diyordu. "Emevî saltanatının Müslümanların başına bela olmasının sorumlusunun yüce Allah olamayacağını, Allah'ın önceden böyle bir şeyi takdîr etmiş olmadığını, herkesin yaptığının kendisine âit olduğunu ve bunların hepsinin hesabının Allah tarafından âhirette tek tek sorulacağını" savunuyordu.[1]

Mâbed, her ne kadar Bağdâdî tarafından "Kaderiyye'nin sapık kurucularından birisi"olarak yaftalansa da bunun önyargı dolu bir mezhep taassubu olduğu apaçık ortadadır. Câbirî'nin dediği gibi bu tür o çağların gerginliğini yansıtan tarafgir yaftalamalar aşılmadan İslâm düşüncesinin târihî seyrini anlamamız mümkün değildir. Bağdâdî'nin yaftalama özgürlüğü olduğu gibi bizim de ona katılmama özgürlüğümüz olsa gerektir. Bağdâdî veya Şehristânî'nin özellikle Hâricîler, Kaderîler, Mu'tezîlîler vb. gruplar hakkında kullandığı aşağılayıcı yaftalamalara katılmadığımı, tarafgir ve haksızca bulduğumu belirtmeliyim. Zîra bunlar bizi târihe bir taraftan bakmaya zorluyorlar, oysa şahsen ben gerçeği olanca çıplaklığıyla görmek istiyorum. Bir Eş'arî olan Bağdâdî ve bir Mu'tezîlî olan Kadı Abdülcabbâr, kitaplarına "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır..." diye başlayan hadîsle başlıyorlar. Ancak sonunda "kurtulan fırkanın" kendi fırkaları olduğunu belirtiyorlar. Bağdâdî'ye göre hadîsin sonu şöyle bitiyor: "Kurtulan fırka benim ve ashabımın yolunda olanlar-

1- Kadı Abdülcabbâr; Tabakâtu'l-mu'tezîle, 344, Bağdâdî; el-Fark beyne'l-Firak, 17, Şehristânî; el-Milel ve'n-Nihal; I, 62

dır.(Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tır)". Kadı Abdülcebbâr'a göre ise hadîs şöyle sona eriyor: "Bu fırkalar içinde kurtulanı bâtıldan i'tizâl edenlerdir (Mu'tezîle'dir)..." Bence her ikisi de taassup içindedir. Kendi dönemlerinin gerginliğini yansıtmaktadırlar. Hadîste kast edilen, ümmetin birçok fırkaya ayrılacağı öngörüsünden hareketle, böylesi bir durumda itidâlden ayrılmamak gerektiği tavsiyesi olmalıdır...

Tekrar Mâbed'e dönelim.. Mâbed'i, örneğin Buhârî, Müslîm ve Ahmed bin Hanbel'in güvenilir bularak ondan rivâyette bulunduğunu görüyoruz. İbn-i Teymiye ise Kaderiye diye bilinen grubun içinde birçok âbid ve âlim zâtın bulunduğunu söyler. Zehebî de Mâbed'i "Sâdık bir tabiî" olarak niteler, Hicaz'a gittiğini Medîne'de kaldığını, "kader." konusundaki görüşleriyle buradaki âlimleri etkilediğini, çoğunun bu görüşü benimsediğini söyler.[2]

Mâbed el-Cüheni'nin daha sonraları Basra'ya gittiğini görüyoruz. Basra'da Hasan Basrî ile görüşen Mâbed, onunla aynı görüşleri paylaşmıştır. Aralarında şöyle bir konuşma olmuştur:

"Mâbed el-Cühenî, Hasan el-Basrî'ye sorar:

-Ey Ebû Said şu sultanlar, Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarına ellerinden alıyor sonra da bütün bu şeylerin Allah'ın kaderi ile olduğunu söylüyorlar, ne dersin?

Hasan el-Basrî de şöyle cevap verir:

-Allah'ın düşmanları yalan söylüyor!"[3]

Mâbed, bu fikirlerin yanısıra Emevîler'e karşı bir ayaklanma girişimine de bizzat katılmıştır. İyiliği emr, kötülükten neyh ilkesini öne sürerek Muhammed bin Eş'as'ın ayaklanmasına bizzat katılmış, ancak yakalanarak Haccac'ın zindanına atılmıştır. Elleri kelepçeli olduğu halde Haccac'la arasında geçen şu konuşma onun dâvâsının ne olduğunu yeterince açıklamaktadır:

"Haccac sorar:

-Ey Mâbed, Allah'ın sana yaptığı bu taksîmâtı nasıl görüyorsun? Mâbed cevap verir:

-Beni Allah'ın taksîmâtıyla başbaşa bırak. Eğer onun taksîmâtında bana düşen bu ise buna râzıyım. Haccac:

2- Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e.**, II, 71-72
3- Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e**, II, 70,

-Peki senin bu şekilde kelepçelenmen Allah'ın bir kazâsı ve kaderi değil midir? Mâbed:

-Seni benden başkasının bağladığını görmedim. Haydi bağlarımı çöz. Şâyet Allah'ın kazâsı buna mâni olursa buna da râzıyım."[1]

Mâbed bu konuşmadan sonra Haccac'ın ağır işkencelerine mâruz kalır. Fikirlerinden vazgeçmesi ve Emevîler'e biat etmesi için her türlü eziyet yapılır. Ancak O, bütün bu işkencelere rağmen düşüncelerinden vazgeçmez ve işkence altında 80/699 yılında şehîd edilir.

Mâbed'in söyleminde öne çıkan husûsların "tevhîd, adâlet, hür irâde, emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l-münker, Allah'ın malı, Müslümanların malı" gibi kavramlar olduğunu görüyoruz. Mâbed el-Cühenî, zihin dünyâsını oluştururken yaşadığı çağın siyâsî ve sosyal ortamından etkilenmiştir doğal olarak. Onun dönemi Emevî rejiminin ortalığı kasıp kavurduğu yıllardı. Ortalık kan gölüne çevrilmiş, ağır Emevî zulmü Müslümanlara kan ağlatıyordu. Ve bütün bunlar "Allah'ın kaderi" kavramının arkasına sığınılarak gerçekleştiriliyordu. Mâbed'in, üstadları Ebû Zerr-i Ğıfâri ve Muhammed bin Hanefîyye'den aldığı düşünce mîrâsı doğrultusunda geliştirdiği söylem, şüphesiz yenilikçi İslâmî düşüncenin en asaslı damarlarından birini oluşturmaktadır. Kendisinden sonra düşüncenin akışı daha da netleşmiş, tevhîd, adâlet, özgür irâde gibi kavramlar sonraki yıllarda değişik boyutlarıyla hep tartışma konusu olmaya devâm etmiştir.

GAYLAN ed- DIMEŞKÎ (öl.120/737)

Diğer özgür irâde ekolü savunucuları gibi Gaylan hakkında da kaynaklarda fazla bilgiye rastlamak ne yazık ki mümkün olmamaktadır. Var olanların çoğu da muhaliflerinin fikirlerini yansıttığından sağlıklı değildir. Ancak Gaylan'ın diğerlerinden daha şanslı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü velud bir müellifti ve sürekli yazıyordu. İbn-i Nedim *el-Fihrist* adlı bibliyografik eserinde Gaylan'ın iki bin varakı aşan bir risâleler kolleksiyonu bıraktığını yazmaktadır.[2] Bunların çoğu mektuplarla zamânının muârızlarıyla yaptığı tartış-

1- Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezile**, 334
2- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 131

malardır.

Târihte yaşamış çoğu şahsiyet gibi Gaylan bin Müslim ed-Dımeşkî de birkaç cümleyle İslâm düşünce târihindeki yerini almıştır. DİA'da Gaylan ed-Dımeşkî maddesindeki tanım şöyledir: "İrâde hürriyeti konusundaki fikirleriyle ilk Kaderiye fırkasının doğuşunu hazırlayan tabiîn dönemi âlimlerinden."[3] Ali Sâmi en-Neşşâr'ın kitabında ise Gaylan "Özgür irâde mezhebinin üçüncü şehîdi ve bu akîdeyi savunan örnek temsilci", "Emevîler'in tüm engelleme ve baskılarına rağmen inançlarından tâviz vermeyen büyük İslâm şahsiyeti" cümleleriyle tanıtılıyor.[4] Câbirî ise "Aydınlanma düşüncesinde temel bir rol üstlenmiştir." diyor.[5] Kadı Abdülcebbâr'ın *et-Tabakât*'ında ise "Tevhîd ve Adâlet düşüncesini ilk savunanlardan"olarak ismi geçmektedir.[6]

Zâten daha önceki Mâbed el-Cühenî'de olduğu gibi Gaylan ed-Dımeşkî hakkında da geniş mâlumatı veren en önemli kaynak Kadı Abdülcebbâr'ın *Tabakâtu'l-mu'tezîle* adlı eseridir. Kadı Abdülcabbâr (öl.414/1025) bu kitabında Mu'tezîlî düşünceye mensup âlimleri bir bir sıralamakta ve ilk sıralarda da özgür irâde düşüncesini savunun Gaylan gibi âlimlerin hayatını ve düşüncelerini anlatmaktadır.

Gaylan ed-Dımeşkî'nin hayatı özetlenecek olursa; "Kelb kabilesine mensup olduğu, babası Müslîm'in Hz. Osman'ın azatlı kölesi olduğu, muhtemelen Medîne'de doğduğu ve orada yaşadığı, Muhammed bin Hanefîyye'nin oğlu Hasan'ın derslerine katıldığı, ondan "irca" görüşünü aldığı, daha sonra Şam'a (Dımeşk'e) gittiği ve burada Emevîler'in idâresinde bir süre kâtip olarak görev yaptığı, Emevî Halîfesi Abdülmelîk bin Mervân'ın oğlunun mürebbiliğini yaptığı, Emevî hânedânının Mervânî koluna mensup altı sultanın dönemini yaşadığı, Ömer bin Abdülazîz'le arasının iyi olduğu, Ancak zamânla Emevîler'in resmî kader yorumuna karşı çıkarak muhalefet ettiği, Emevîler'in resmî fetvâcısı olarak bilinen imâm Evzâî ile kader konusunda tartışmalar yaptığı, sonunda Evzâî'nin katl fetvâsı verdiği, Hişâm bin Abdülmelîk zamânında yakalanarak Şam'a getirildiği ve önce elleri ve ayaklarının kesildiği, sonra da çenesi kırılıp dili kesile-

3- Cihat Tunç; **DİA**, XIII, 414
4- Ali Sâmi En-Neşşâr; **a.g.e.**, II, 73 vd.
5- Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, 613
6- Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezîle**; 249

rek işkence altında şehîd edildiği..."[1] işte kısaca Gaylan'ın hayatından birkaç kesit....

Mezhepler târihi müelliflerinin onu bir ekole nisbet etmekte güçlük çektikleri anlaşılıyor. Çünkü bazı kaynaklarda Kaderiyye'ye, bazılarında Mürcie'ye, bir kısmında Kaderî Mürcie'ye, bir kısmında ise Mu'tezîle'ye mensup bir âlim olarak gösteriliyor.

Gaylan'ın îmânı "kalbin tasdiki dilin ikrarı" olarak tarif etmesi, "büyük günah işleyenin tekfir edilemeyeceğini" savunması Mürcie, "tevhîd, adâlet, sıfatları nefy, Kur'an'ın mahlûk olduğunu" dile getirmesi, "kaderi reddedip özgür irâdeyi savunması" da Mu'tezîlî diye yaftalanmasına sebeb olmuş görünüyor. Kezâ o dönemdeki Emevî karşıtlığının simge görüşleri olan bu düşünceleri halk arasında yaymaya çalışması da onun "sapık, fitneci" olmasına yetmiştir. Gaylan gibilerinin savunduğu ve daha sonraları Mu'tezîlî, Kaderiyye diye yaftalanan görüşler durduk yerde çıkmamıştı. Ana tema Emevîler'in "bizim yaptıklarımız Allah'ın kaderidir." iddiâsına tepki olarak gelişmiş, sonraları Allah'ın ezelde bu olayları takdîr edip etmediği konusu diğer ilâhî sıfatlara da sıçramış, Emevîler'in Allah'a isnat ettikleri zulümleri tenzih etmek için tevhîd, toplumda siyâsî iktidârın yol açtığı haksızlıkları kaldırmak için adâlet, iktidârın kötülükleri karşında sessiz kalmamak için Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker ilkeleri Emevî muhalefetinin temel argümanları olmuştur. Emevî yanlısı azınlık bir grup ulemânın dışında tüm karşıt grupların (Şia, Hâricîler, Mu'tezîle, Kaderiye, Mürcie vb.) o yıllarda bu ilkeleri bayraklaştırmaları tesâdüf olmasa gerektir. Zâten Kadı AbdülCebbâr "*Şerh-u Usûlü'l-Hamse*" adlı kitabında İslâm'ın Hz. Âdem'den bu yana tüm zamânları kapsayan temel amacının "tevhîd ve adâlet" olduğunu söylemektedir. Gerçekten de târihe bakıldığında tüm Peygamberlerin, insanların uydurduğu ve Allah'a isnad ettikleri kimi özelliklere karşı tevhîdi, zulüm ve haksızlıklara karşı da adâleti bayraklaştırdıkları görülmektedir. Kur'an'ın ısrarla vurguladığı şeyler de bunlardır.(Bu konuya kitabımızın "Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet Ekolü" adlı bölümünde genişçe değineceğiz)

Gaylan ed-Dımeşkî, Mâbed el-Cühenî'den sonra özgür irâde eko-

---

1- Kadı Abdülcabbâr; **a.g.e.**, 230 vd., C. Tunç; **DİA**, XIII, 414, Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e**, 73-82

lünün ikinci önemli sîmâsı olarak anılmaktadır. Gaylan'a göre kader, ister hayır olsun ister şer olsun, kulun bizzat hür olarak icrâ ettiği fiillerden oluşur. Bugüne kadar yerleşmiş geleneksel anlayışın aksine o dönemde Gaylan, insanın özgür irâdesinin bulunduğunu, olayların önceden takdîr edilmesi diye bir şeyin olmadığını, olayların oldukça bilindiğini, Allah geçmişte, şu anda ve gelecekte olduğu için, yarın ne olacağının bilinmesi gibi bir özelliğin ona nisbet edilemeyeceğini, çünkü onun zamândan ve mekândan münezzeh olduğunu, kula fiilî yapma (istitaat) gücü verildiğini, kulun da bu güçle hür irâdesini kullanıp fiilerini yaptığını, hem kötü işleri takdîr edip hem de kulun bunları işlemeye mecbur bırakılmasının muhâl olacağını savunmuştur. Bu düşüncelerle gelişen Özgür İrâde Ekolü (Kaderiyye diye yaftalanıyor) daha sonları Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle diye yaftalanıyor) tarafından bir sistem hâline getirilmiştir.

Kadı AbdülCebbâr'ın *Tabakâtu'l-mu'tezîle*'sinde geçtiğine göre Gaylan, Emevî Halîfesi Ömer bin Abdülazîz'e mektuplar yazarak onu Özgür İrâde Ekolü'ne çağırmaktadır. Başka kaynaklarda zor bulunacak aktaracağım şu metin Gaylan'ın düşünce sistemi açısından da önemli bir belgedir:

"Ey Ömer, gördün ama görmemezlikten geldin, baktın ama anlamazlıktan geldin. Şunu iyi bil ki ey Ömer, sen İslâm'ın çürük kalıntılarına ve silik izlerine yetiştin. Ey ölüler arasındaki ölü! Ne tâkip edebilecek bir iz bulabiliyor ne de faydalanabileceğin bir ses duyabiliyorsun. Sünnet yok olmuş ve bid'atler zuhur etmiştir. Âlimler korkularından konuşamaz oldular. Câhillere danışılır oldu. Nice ümmetler imâmları sâyesinde kurtulmuş ve nice ümmetler de imâmları sâyesinde helâk olmuştur. Bak bakalım sen bu iki imâmdan hangisindensin. Şüphesiz Allah "ateşe gelin" demiyor. Çünkü bu durumda ona hiç kimse uymaz. Fakat ateşe dâvet edenler aslında insanları günah işlemeye çağıran kimselerdir.

Ey Ömer, hiç yaptığını ayıplayan veya ayıpladığını yapan bir hikmet sâhibine rastladın mı? Yahut verdiği hükme uyanı cezâlandıran veya azâp ettiğine hüküm veren birini gördün mü? Yine, hiç kullarına taşıyamayacakları yükü yükleyen veya onları itaat yüzünden cezâlandıran bir merhamet sâhibi

gördün mü? Ayrıca insanları hiç zulme ve zâlimliğe sevkeden bir adâlet sâhibini gördün mü? Yine insanları, yalan dolana iten doğru sözlü bir kimseye rastladın mı? Anlayana da anlamayana da bu kadar açıklama yeter? "[1]

Gaylan'ın bu ünlü mektubuyla Ömer bin Abdülazîz'i toplumda adâletin sağlanması için kendisine yardımcı olmaya çağırdığını ve Beytü'l-mâl üzerinde yetkili kılmasını istediğini ve ondan bu iş için görev taleb ettiğini görüyoruz.

Gaylan'ın bu isteğine Ömer bin Abdülazîz olumlu cevap verir ve Gaylan'a istediği görev verilir. Gaylan'ın ilk yaptığı icraat hayli ilginçtir; Beytü'l-mâl'ı halka açıp dağıtmak! Şam çarşısına Emevî Beytü'l-mâl'ında yığılmış olan malları çıkaran Gaylan âdeta "bedâvâ açık artırım" yaparak malları gelene geçene ucuza satar, dağıtır. Dağıtırken şunları söylemektedir: "Hâinlerin mallarına gelin, zâlimlerin mallarına gelin! Allah Resulü'nün sünnetine aykırı olarak onun makâmını gasp etmiş olanların yığdıkları mallara gelin! Bu sultanları, hidâyet imâmları zannedenlerin hangisi bana kendini mâzur gösterebilir; işte, insanlar açılıktan ölürken onların kullandıkları eşyâlar!..." Bu esnâda Hişâm bin Abdülmelîk oradan geçmektedir. Bu sözleri duyunca hayli kızan Hişâm kendi kendine şöyle hayıflanır: "Bu adam hem beni hem de ecdâdımı ayıplayıp duruyor. Yemin ederim ki eğer halîfe olursam bu adamın ellerini ve ayaklarını keseceğim. "Hişâm halîfe olunca dediğini yapmakta gecikmez. Gaylan ve arkadaşı Sâlih'i önce hapse attırıp sonra işkence altında öldürtür. Gaylan'ın şehîd edildiğinde elleri, ayakları ve dili kesilmişti. Üstelik bütün bunlar bir Emevî piyonu olan imâm Evzâî'den alınan "katl" fetvâsıyla yapılmıştı. Bu dramatik olayın ayrıntılarını Kadı Abdülcabbâr'ın *Tabakât*'ından dinleyelim:

"Hişâm, Gaylan ve arkadaşı Salih'in hücreden çıkarılarak el ve ayaklarının kesilmesini emretti. Her ikisinin de ellerini ve ayaklarını kestiler. Ardından da Hişâm, Gaylan'a geçmiş olsun dileğinde bulunarak: "Rabbinin sana yaptığına ne dersin?" dedi. Gaylan' da: "Rabbim'in lânetini dilerim." dedi. Arkadaşı Sâlih susamıştı, Gaylan ona su verdi. Bu ara-

---

1- Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezîle**, 230-231 , Ali Sâmi En-Neşşâr; **a.g.e**, II, 75-76

da Hişâm'ın adamlarından bazıları "ona zakkum içinceye kadar su vermeyeceğiz." dediler. Gaylan, arkadaşına tebessüm ederek şöyle dedi: "Bunlar zakkumdan içmeyinceye kadar bize su vermeyeceklerini zannediyorlar. Yemin olsun ki şâyet doğru söylüyorlarsa şu anda içinde bulunduğumuz durum, bir saat sonra çekeceğimiz Allah'ın azâbından daha kolaydır. Fakat yalan söylüyorlarsa, şu anda içinde bulunduğumuz durum, Allah'ın katında şerefli bir konumdur. Sabret ey Sâlih!... Bulunduğun hâl şerefli bir haldir. Yaptığın ticâret çok karlı bir ticârettir. Bütün suçumuz "rabbimiz adâletlidir, zulmetmez." demekten ibârettir." Bunun üzerine Sâlih arkadaşı Gaylan'a şöyle dedi: " Bana hayatta ve öldükten sonra da söylediklerinle hayat verdiğin gibi Allah seni de hayatta ve mematta yaşatsın.". Sonra Sâlih vefât etti. Gaylan onun cenâze namazını kıldırdı ve insanlara dönerek şunları söyledi. "Lânet olsun! Hak üzere olan nice insanları öldürdüler ve bâtıl üzerine olan nicelerini de yaşattılar. Allah'ın dininde yüce olan nice kimseleri de zelil ettiler." Bu konuşmayı duyan Emevîler Hişâm'a giderek "Gaylan'ın ellerini ve ayakların kestin ama diliyle konuşup duruyor. O'nu dinleyenler etkileniyor ve söylediklerine ağlıyorlar." Bunun üzerine Halîfe adamlarını göndererek Gaylan'ın dilini kesmek istedi. "Dilini çıkar." dediler, çıkarmayınca da çeneseni kırarak dilini kestiler. O da bu işkenceler altında daha fazla dayanamayarak öldü. Allah'ın rahmeti üzerine olsun..."[2]

Gaylan ed-Dımeşkî'nin fikirleri yenilikci İslâmî düşünceye çok önemli katkılar sağlamıştır. Her şeyden önce O dönemin Emevî baskısı karşında İslâm toplumunun "ma'şerî vicdânı"nı temsil edenlerden olmuştur. Zulmüne Allah'ı dayanak yaparak ayakta durmaya çalışan "dinî bir diktatörlüğün", İslâm vicdânında yerinin olamayacağını göstermiştir. Böylesi din adına kurulan diktatörlüklere ta o zamândan İslâm'ın bizzat kendi bağrından sesler yükselmiştir. Ancak çağın baskın totaliter karakteri karşısında başarılı olamamışlardır.

Gaylan'ın 120/737 yılında şehâdetinden sonra düşüncesi ve tem-

2- Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezîle**: 232-233

sil ettiği misyon taraftarlarınca devâm ettirilmeye çalışıldı. Özellikle Tevhîd ve Adâlet Ekolü olarak târihe geçen grup, onun fikirlerini sistemleştirdi. Emevî halîfelerinden Yezid bin Velid, Hişâm'ın aksine Gaylan'ın düşüncesini benimsedi, hatta Gaylan'ın taraftarlarına katılarak ihtilâl girişiminde bulundu ve nihâyet 126/743'de tahta geçti. Böylece Gaylan'ın fikirleri 6 yıl sonra iktidâra gelmiş oluyordu. Yezid bin Velid târih kitaplarında "Mu'tezîlî eğilimli" olarak geçer. Emevîler'in sondan ikinci halîfesidir. Kendisinden sonra Mervân bin Muhammed tahta geçmiş ve 132/750'de Abbâsî Devrimiyle birlikte Emevî saltanatı yıkılmıştır. Yezid bin Velid'in Gaylan'ın fikirleri doğrultusunda bir politika izleyeceğini deklare ettiği görülüyor. Halîfe olunca verdiği hutbede söyledikleri şunlardı:

> **"Kendim için bir taş koymayacağım, nehir akıtmayacağım, servet biriktirmeyeceğim, karıma veya çoçuklarıma aktarmayacağım, halkı ihtiyaç içinde olmadıkça bir beldeden bir beldeye mal aktarmayacağım. Bunlar sizin benim üzerimdeki haklarınızdır. Bir fazlalık bulduğumda onu ihtiyaç olan beldeye göndereceğim. Sizi bulunduğunuz yerde mahsur bırakmayacağım. Sizi ve ahâlinizi bir musibetle karşı karşıya getirmeyeceğim. Sizlere kapımı kapatmayacağım. Güçlünün zayıfı ezmesine müsaade etmeyeceğim. Cizye adı altında çok ağır vergi yükleri koymayacağım. Her sene ve her ay malınız sizindir. Müslüman toplumun idâmesi ve insanların birbiriyle eşit seviyeye gelmesi için bu şarttır."**[1]

Yezid bin Velid, ancak altı ay iktidârda kalabilmiştir. İlginçtir, Emevî sultanları içinde özgür irâde ekolüne eğilim gösterenlerin saltanatları ya hiç olmamış veya çok kısa sürmüştür. Yâni bir nevi Emevî resmî dinî-mezhebi ideolojisinin dışına çıkanlara iyi bakılmamış ve bertaraf edilmişlerdir. Örneğin 63/682'de Yezid'in oğlu II. Muaviye, dönemin özgür irâde savunucularından Amr el-Maksûs ile, 97/715'de Ömer bin Abdülazîz de Gaylan ed-Dımeşkî ile iyi ilişkiler içindeydi. Yezid bin Velid 126/743'de Gaylan'ın fikirleri doğrultusunda bir politika izleyeceğini açıklamıştı. Üçü de ya iktidâra yanaştırılmadılar, ya da bir yolu bulunup bertaraf edildiler; II.

1- el-Ka'bî; **Makalat**, 116, en-Neşşâr; **a.g.e.,** 80-81

Muaviye iktidârı bırakmış, Ömer bin Abdülazîz iki yıllık saltanatından sonra zehirlenmiş, Yezid bin Velid de altı ay sonra ölmüştür.[2]

Gaylan hakkında son olarak şunu söylemek sanırım yararlı olacaktır; Gaylan ed-Dımaşkî teorik açıdan oldukça yeni fikirlerle İslâm düşünce târihindeki haklı yerini almıştır. Klasik yaftalamalarla kategorize etmeden şahıs isimleriyle söyleyecek olursak Gaylan, özgür irâde görüşüyle Vâsıl bin Âta ile, irca görüşüyle Ebû Hanîfe ile, Hilâfet'in Kureyşî olmasının şart olmadığı, ehliyet, liyâkat ve hür seçimin yeterli olduğu görüşüyle Nâfi bin el-Ezrak ile örtüşmektedir.

Öte yandan Gaylan'ın irca görüşünü aldığı Muhammad bin Hanefîyye'nin oğlu Hasan İslâm düşünce târihine, yazdığı "*el-İrca*" adlı kitabıyla farklı bir yenilikçi boyut katmıştır. En azından İslâm dünyâsında daha ilk asırlardan beri hızla yayılan "tekfir" hastalığının önü irca düşüncesiyle bir nebze olsun alınmıştır. Ancak bu düşüncenin de "îmân olduktan sonra günah zarar vermez." diyen *Mürcie-i Hassa*'ya dönüşmesi ayrı bir handikap olmuştur. Muhammed bin Hanefîyye'den Gaylan'a, ondan da Ebû Hanîfe'ye geçen irca görüşü uzun asırlar İslâm düşüncesinin ana görüşlerinden birisi olarak Müslümanları etkilemiştir. Ebû Hanîfe'de son şeklini alan irca tezine göre bir Müslüman büyük günah işlerse İslâm'dan çıkmaz. Ancak işlediği günahtan tövbe etmez veya tövbesi Allah tarafından kabûl edilmezse günahı kadar cehennemde yanar, sonra cennete girer. Böyle birisinin affedilip affedilmeyeceğini ise ancak Allah bilir. En iyisi ona havâle etmek (*irca*)dır.

İrca görüşü o yıllarda Emevî karşıtı ve Emevî taraftarı iki anlamıyla kullanılıyordu. Muhammed Ammâra ve Muhammed Âbid Câbirî'nin bu konudaki söyledikleri alışılmış "Emevîler'e onay veren Mürcie" anlayışını tersine çevirmektedir. Buna göre irca görüşü Arap/Emevî aristokrasisine karşı mustazaf Mevâli'nin haklarını savunan bir muhalefet söylemidir. Örneğin Mevâli'den olan Ebû Hanîfe, Cehm bin Saffan, Hasan Basrî, Gaylan ed-Dımeşkî, Vâsıl bin Âta gibileri irca'yı savunmuşlardır. Bunu Emevîler'i onaylamak ve onların günahlarını sorgulama dışı bırakıp âhirete ertelemek anlamında değil, tam tersi yeni Müslüman olan Mevâli'nin îmânlarını

2- H.İ.Hasan; **İslâm Târihi**, I, 366 vd., 412 vd., 424 vd.

yetersiz bulup onlardan cizye vergisini kaldırmayan Emevîler'e karşı Mevâli'yi korumak için savunmuşlardır. Çünkü o günkü İslâm/Arap muhayyilesinde "îmân" bir nevi vatandaşlık haklarından yararlanma ölçüsüydü. Eğer bir yabancı yeterince îmân sâhibi değilse birinci sınıf vatandaş yerine konmuyor "yabancı" muamelesinden kurtulamıyor ve birinci sınıf haklardan yararlanamıyordu. İşte bu yenilikçi âlim ve düşünürler mevâli'nin yabancı olmadığını, îmân ettiklerini, îmânlarının artmasının beklenemeyeceğini, dil ile ikrar kalb ile tasdiklerinin yeterli olduğunu, onlardan ayrıntılı dine uygun ameller yapmalarını beklemenin gereksiz olduğunu, bu halleriyle kabûl edilerek birinci sınıf vatandaş sayılmaları gerektiğini, üzerlerinden cizye vergisinin kaldırılması lâzım geldiğini, ayrıca kimin îmân sâhibi olduğuna karar vermenin siyâsî iktidârın işi olmadığını, bunun ancak âhiret günü Allah tarafından bildirilebileceğini savunmuşlardır.

Öte yandan irca, Emevî resmî söyleminde kendilerini aklamanın bir aracı hâline de getirilmiştir. Buna göre Emevî idârecilerinin îmânlarını sorgulamak, îmândan çıktıklarını, zulüm işlediklerini söylemek gereksizdir, onlara birlik ve berâberlik adına itaat edilmeli ve durumları Allah'a havâle edilmelidir. Cebr doktrini ile ilgili savunmalar da aynen böyledir. Yâni bir Emevî destekçisi olan imâm Ezvâî'nin ircayı/cebr'i savunmasıyla Emevî karşıtı olan Cehm bin Saffan, Ebû Hanîfe vs. gibilerinin söylemindeki irca/cebr söylemi farklı siyâsî duruşları yansıtır. Bu konuda Muhammed Ammâra'nın "*Mu'tezîle* ve *İnsanın Özgürlüğü Sorunu*" kitabı ile Muhammed Âbid Câbirî'nin "*İslâm'da Siyâsî Akıl*" kitaplarında daha ayrıntılı bilgiler vardır.[1]

CA'D BİN DİRHEM (öl;124/741)

İbn-i Dirhem diye de tanınan Ca'd, Horasânlı ve Harranlı bir mevâliydi. Uzun süre Şam'da (Dımeşk) yaşadığı ve tabiîn neslinden olduğu rivâyet edilmektedir. Ca'd, Emevîler'in son halîfesi Muhammed bin Mervân ile daha vâliyken temas kurar ve onu etkiler. Hatta Mervân bundan dolayı "Ca'dî" olarak adlandırılır. Mervân, Ca'd bin Dirhem'i Şam'daki Emevî halîfesi Hişâm bin Abdülmelîk'ten

1- Muhammed Ammâra; Mu'tezîle ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu; 43-44, Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, 624 vd.

korur. Hişâm, Ca'd'ın fikirlerinden rahatsız olur, Emevîler'i Kur'an ve Sünnet'e aykırı hareket etmekle suçlayan Ca'd'ı bir yolunu bulup bertaraf etmek ister. Nihâyet Ca'd'ı tutuklatmayı başaran Hişâm, adamlarına verdiği emirle 124/741 yılında Ca'd'ı öldürtür.[2]

Ca'd bin Dirhem hakkında kaynaklarda fazla bilgiler bulunmamakla berâber genel olarak rivâyetler, onun, "ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an, kader ve özgür irâde" konularında ilk defa tartışma başlatan âlimlerden birisi olduğu, daha önce yaygın olmayan bâzı yeni fikirler ileri sürdüğü noktasında hemfikirdirler.

Ca'd bin Dirhem'in görüşlerini şu beş noktada toplamak mümkündür:

Âlem hadîstir (sonradan yaratılmıştır). Âlem cevherlerden (atom) ve arazlardan (cisim) oluşmaktadır. Bunlar yaratılmış olduğuna göre Âlem de yaratılmıştır ve hadîstir.

Allah'ın zâtı dışında hiçbir şey ezelî değildir. O'na nisbet edilen sıfatlar da ezelî değildir. Hepsi sonradan olmadır. Allah yaratıklardan hiçbirine benzemeyeceğine göre "yed" "vech", "ayn" gibi âyetlerde geçen kimi ifâdelerin yorumlanması gerekir. Allah'ın, Hz. Mûsa'ya hitap edişi de beşerî anlamda değildir.

Kur'an da diğer sıfatlar gibi kadîm değil hadîstir, mahlûktur.

Kullar fiilî işleme gücüne sâhiptir (istitaat) ve bu güçle fillerini kendileri meydana getirirler.

Emr-i bi'l-Ma'ruf Neh-i ani'l-Münker yapmak her Müslüman için vazgeçilmez bir farzdır..."[3]

Ca'd'ı eleştirenler arasında Vehb bin Münebbih, Ca'fer es-Sâdık, Behlü'l eş-Şâmî, İbn-i Teymiye gibi âlimlerin, onun görüşlerini paylaşanlar arasında da Cehm bin Saffan, Vâsıl bin Âta ve Amr bin Ubeyd gibi âlimlerin olduğu görülmektedir. Muhalif olanlar onun Maniheizm'den, Yahûdilik'ten vs. etkilendiğini, onunla aynı görüşte olanlar da tam tersi saf tevhîd inancını savunarak İslâm'ı Maniheizm ve Yahûdilik'in etkisinden arındırmak istediğini söylerler... Şu rivâyet sanırım Ca'd'ı tanımak için önemli bir alıntı olacaktır:

> "Ca'd, sık sık (Yahûdi kökenli) Vehb bin Münebbih'in yanına gitmekteydi. O'na her gidişinde önce guslediyor ve sonra

2- Ali Sâmi En-Neşşâr; **a.g.e**, II, 89 vd., Mustafa Öz; **DİA**, VI, 442-543
3- Ali Sâmi En-Neşşâr; **a.g.e**, II, 89 vd., Mustafa Öz; **DİA**, VI, 442-543

"Akıl için bilgi toplayacağım" diyordu. Vehb'e Allah'ın sıfatları hakkında soru soruyordu. Birgün Vehb ona şöyle dedi: "Yazıklar olsun sana ey Ca'd! Bu konuyu fazla uzatma, kısa kes. Doğrusu ben senin helâk olanlardan olmandan korkuyorum. Allah kendi kıtabında elinin olduğunu söylemeseydi biz onu söylemezdik. Gözünün olduğundan, nefsinin olduğundan, işitme uzvunun olduğundan bahsetmemiş olsaydı biz bunu söylemezdik..."[1]

Vehb'e karşı çıkarak bunların yorumlanması gerektiğini söyleyen Ca'd, görüldüğü gibi Yahûdilik'in etkisini kırmak ve onların Allah tasavvurlarının Müslümanlar arasında yayılmasının önüne geçmek istiyordu.

Aslında Ca'd'ın "Allah Mûsa ile konuşmadı." derken anlatmak isteği şey Yahûdi Allah telakkisini reddetmek içindir. Ca'd bin Dirhem böyle söylemekle Yahûdiler'in tasavvur ettikleri cismânî sûretteki konuşma biçimini reddetmek istemiştir.

Ca'd'ın daha sonraları özgür irâde hakkındaki görüşlerinden dönüp cebr görüşünü savunduğunu söyleyenler olmuşsa da bunların muârızları tarafından uydurulmuş olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Ca'd bir kurban bayramında hutbe veren Emevî idârecisine kader, ilâhî sıfatlar, halk-ı Kur'an vs. konularında karşı çıkmış ve câmi içinde boynu vurularak şehîd edilmiştir. Bu "iddiâsından vazgeçti" türü rivâyetler, diğer imâmlar için de sıklıkla vârid olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe'nin de "Farsça ibâdet olur." görüşünden daha sonraları vazgeçtiği rivâyet edilir. Ancak bunlar spekülasyondan ileri geçmeyen iddiâlar olup kesin bir delile dayandırılamazlar.

Amr el-Maksûs, Mâbed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî ve Ca'd bin Dirhem'i ele aldığımız "Özgür İrâde Ekolü" başlıklı bu bölümde görüldüğü gibi hicrî ilk asrın ortalarından itibâren bütün yüzyıl boyunca özellikle Emevîler"in resmî-dinî ideolojisi haline gelen "Kader" doktrinine karşı bir tepki biçimlenmesi oluşmuş ve özgür irâde savunulmuştur.[2] Burada adı geçen dört şahsiyetin de Emevîler tarafından şehîd edilmesi tesâdüf olamaz harhalde.

Bu Müslümanların, kendilerinden sonra bir mezhepleri olmamış-

---

1- İbn-i Kesîr; **el-Kâmil fi't-Târih**, IX, 350

2- Halîfe Kekin; **İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza**, Beyan, İst., 1997, 27-47

tır. Hatta çoğu kişi, belki ilk defa adlarını burada duymuş olacaktır. Ancak onlar fikirleriyle İslâm ümmetinin değişik gruplarını etkilemişler, hür düşünce çığırını açmışlardır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk asırda kurulan ve Allah adına hükûmet ettiğini iddiâ eden "adâletsiz bir dinî diktatörlüğün" İslâm vicdânında yerinin olamayacağını göstermişlerdir.

Bu kişilerin İslâm düşüncesindeki etkisi daha çok fikrî olmuştur. Hz. Hüseyin, Abdullah bin Zübeyr, imâm Zeyd gibi şahsiyetler bizzat başkaldırmışlar ve bir "kıyam mîrâsı" bırakmışlarsa bunlar da Emevî resmî ideolojisini fikrî açıdan eleştirerek bir "düşünce mîrâsı" bırakmışlardır. Hatta sırf bunun için seve seve ölümü göze almışlardır. İslâm düşüncesinin târihî seyri tâkip edildiğinde bu yenilikçi mîrâsın değişik grupların zihin dünyâsında devâm ettirildiği görülecektir.

Câbirî, "Şu iki şey aşılmadıkça İslâm düşüncesini yeniden kurmak mümkün olmayacaktır; İmâmet Mitolojisi ve Sultanlık İdeolojisi." der.[3] Aslında bu "aşma"nın daha o yıllarda bu Müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğini görüyoruz. Çünkü onlar ne imâmet mitolojisine katılmışlar ne de sultanlık ideolojisini tasvip etmişlerdir. Ancak söylemlerinin târihte yalnız kaldığı da bir gerçektir. İşte Özgür İrâde Ekolü, İslâm düşüncesine, bu "aşma"nın yollarını daha o yıllardan göstermiş, sonraki kuşaklar için yenilikçi ufuklar açmışlardır.

Özgür İrâde Ekolü'nün mîrâsı

Şüphesiz özgür irâde fikrini savunan bu Müslümanlar İslâm'ın yenilikçileri grubuna girmektedirler. Onların anlatmaya çalıştığı şey: fiillerimizin önceden belirlenmediği, bunları kendimizin yaptığı aksi halde sorumluluk ve imtihan anlayışının yok olacağı gerçeğini anlatmaktı. Ancak Kur'an'ın "her şeyin takdîr edildiğini" söylemesi Müslüman dindarlarda "alınyazısı, kader." diye bilinen inancın oluşmasına neden oluyor, özgür irâde söylemi onu tatmin etmiyordu.

Bu Müslümanların söylediklerinin, 20. Yüzyıl'da önemi daha da artan, giderek bilim çevrelerinin ilgisini çekmeye başlayan "Genetik" bilimi çerçevesinde yeniden düşünülmelidir.

"İnsan, Yapısı ve Yaşamı" adlı kitabın yazarı Anthony Smith, Gen

bilimi üzerine oldukça çarpıcı bazı bilgiler veriyor. İnsanın hayretten nefesini kesen "genetik şifre" bilgilerine göre bugün yüryüzünde yaşayan insanların tümündeki DNA toplamı 0,04 gramdır. Yine genetikçi Theodiosis Dobzhasky'ye göre insanlar dışındaki görünür maddî Âlemin (toprak, hava, su, ısı) toplam genetik kodlama ağırlığı 1 gram'ı geçmemektedir. Yâni insanlarla birlikte tüm doğanın toplamı 1.4 gram tutmaktadır. Bu 1.4 gramın içinde şu an yaşayan insanların, bitkilerin, hayvanların, yerin, göğün tüm özellikleri şifrelenmiş olarak bulunmaktadır.[1] Burada ileride geleceği gibi Mu'tezîle filozofu Nazzâm'ın "Gumun ve Buruz" teorisini hatırlatmakta yarar vardır. Nazzâm, tüm Âlemin aslında tek bir nokta olduğunu, bunun *Gumun* (gizlenmiş) halde bulunduğunu, daha sonra *Buruz* (açığa çıkma) ile yer kaplayarak mekânı oluşturduğunu, buruz sürecinin de zamânı meydana getirdiğini söylüyordu.

Bunlardan anlaşılacağı gibi Kur'an'ın "*Levh-i Mahfuz*", "*Ümmü'l-Kitab*", "*Kader*" dediği şey tüm Âlemin "genetik şifresi" olmalıdır. Yâni insanın kaderi dediğimiz şey, erkek sperması ve kadın yumurtacığında oluşan DNA'ların genetik kodlanması oluyor. Bu her insana takdîr edilen gen özellikleridir. Her insanda ayrı ayrıdır. Ancak gen şifreleri, insanın ileride açığa çıkan (*buruz*) maddî ve rûhî özelliklerini, daha bir milimin milyarlara bölünmüş birimi hâlindeyken bütün özellikleriyle birlikte kendi içinde bulundurmaktadır. Burada en önemli husûs, gen şifreleri insanın ileride ne yapacağına, hangi fiileri işleyeceğine dâir bir kodlama değil, bu fiileri işleyecek kişinin vucut yapısına dâir bir kodlamadır. Bu da çevre şartlarına göre değişebilmekte, fakat ana kodlama aynı kalmaktadır.

İşte Kur'an'ın her şey yazılmış bir "*Ümmü'l-Kitap*"tadır, korunmuş "*Levh-i Mahfuz*"dadır, "*Allah her şeye bir kader (ölçü, plan, tasarım, kod, şifre) koymuştur.*" derken kastettiği bu olmalıdır. Buna göre insanlar genlerindeki kodlamaya göre zamânla açığa çıkacaklar (*buruz*) ve bu özellikleriyle kendi irâdeleriyle bir takım eylemler ve fiillerde bulunacaklar, bunlardan da sorumlu olacaklardır. Kodlanan, takdîr edilen şey eylemler, fiiller değil, bunları yapacak olan kişinin vucut yapısıdır...

***

1- Anthony Smith; İnsan Yapısı ve Yaşamı, 199 -201

HASAN EL-BASRÎ

(ÖL.110/728)



"Küfür Allah'ın kaza ve kaderinden olsaydı, Allah da yaptığından (küfründen) hoşnut olurdu. Allah kaza ettiği bir şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allah'ın kaderi değildir. Onun kaderi, ma'rufu, adâleti, ihsânı ve akrabalara yardımı emr etmek, fuhuş, fenâlık ve azgınlığı yasaklamaktır..."

HASAN-I BASRÎ

H. 21 yılında Medîne'de doğan Hasan-ı Basrî diğer âlimlerin çoğu gibi Arap olmayan köle (Mevâli) bir âileye mensuptur. Kaynaklarda geçen bilgilere göre Hasan-ı Basrî'nin hayatına dâir genel çizgiler şunlardır:

Hz. Ömer başta olmak üzere birçok sahabenin duasını alan Hasan-ı Basrî on iki yaşında Kur'an'ı ezberler. Yetmişi Bedir gâzisi olmak üzere 120 kadar sahabi ile görüşme imkânı bulur. Hz. Ali'nin halîfe olmasının ardından âilesiyle birlikte Basra'ya göçer ve ömrünü burada geçirir. Arap olmayan bir kadınla evliliğinden bir kızı ile Said ve Abdullah adında iki oğlu olur. Hasan-ı Basrî, Basra vâlisi Süleyman bin Harb'ın verdiği kadılık görevini bir müddet ücretsiz yaptıktan sonra istifa ederek ilim ve vaazla meşgul olmaya başlar. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Amr bin Ubeyd, Vâsıl bin Âta, Abdullah bin Avn gibi zatlar dikkat çeker. İki sefer fetih hareketine de katılan Hasan-ı Basrî'nin ömrü Basra'da geçer ve 110/728

târihinde yine burada vefât eder.[1]

Hasan-ı Basrî'nin dikkat çeken özellikleri iyi bir hatip, etkili bir vâiz, hüzünlü, gözü yaşlı bir zâhid, rey sâhibi bilgili bir âlim oluşudur. Kaynaklar bu özelliklerinde ittifak hâlindedir.

Hasan-ı Basrî'yi hangi gruba dahil etmek gerektiği konusunda rivâyetlerin muhtelif olduğu görülüyor. Hasan-ı Basrî'yi Mu'tezîle, Sünnîler ve tasavvûfçular sâhiplenirler. Ka'bi, Kadı Abdülcebbâr, İbnu'l-Murteza gibi Mu'tezîle âlimleri ile İbn-i Kuteybe gibi Sünnî âlimler, Hasan-ı Basrî'yi kelâmcılar grubu içinde Mu'tezîle'ye öncülük eden kişiler arasında zikrederler.[2] Gerçekten de Vâsıl bin Âta, Amr bin Ubeyd, Gaylan gibi kişilerin onun meclisinden yetişmesi, Abdülmelîk bin Mervân'a yazdığı risâlede özgür irâde yanlısı savunmalar yapması, İbn-i Kuteybe gibi erken devir Sünnî otoritesinin onu sâhiplenmeyerek Sünnîlere muhalif grup içinde adını anması, nassları serbest yorumlamaya eğilimli oluşu ve nihâyet ona izâfe edilen *Hasaniyye* adlı grubun Mu'tezîlî gruplar içinde zikredilmesi bu görüşü teyid ediyor. İbn-i Kuteybe, onun akılcılığına delil olarak şu örneği verir: "Hasan-ı Basrî'ye güneş ve ayın cehenneme atılacağına dâir Hz. Peygamber'e atıfla bir hadîs rivâyet ederler. O da günahlarının ne olduğunu sorar..."

Hasan-ı Basrî'nin bizi ilgilendiren yönü yenilikçi İslâmî düşünceye olan katkıları açısındandır. Bu çerçeveden bakıldığında:

1- Emevî Halîfesi Abdülmelîk bin Mervân'a yazdığı ünlü risâlesi
2- "Her ümmetin bir putu vardır bu ümmetin putu da altın ve gümüştür." gibi sözlerle dünyevîleşmeye karşı sadelik ve zühde dayalı Ebû Zerr'i hatırlatan çıkışları
3- Kur'an'a getirdiği dirâyetçi yorumları
4- Emevîler'e karşı pasifist muhalif çizgisi, yenilikçi anlayışın izlerini taşıdığından önem arz etmektedir. Ancak İslâm düşünce târihindeki Hasan-ı Basrî'nin kimin ekolünden olduğu tartışmalarına bakıldığında âdeta paylaşılamadığı da bir gerçektir. O'nun "zâhid, pasifist, özgür irâdeci, muhalif"

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 69, Süleyman Uludağ; **DİA**, XVI, 291 vd.
2- Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezîle**, s.18, İbn-i Kuteybe; **Te'vilu Muhtelifu'l-Hadîs** (Hadîs Müdafaası), s. 85, Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, XVI, 305

özelikleri içinde zâhidlik yönü tasavvûfçuların, pasifist yönü Sünnîlerin, özgür irâdeci, muhalif yönü de Mu'tezîlîler'in ilgisini çekmiş ve her bir grup onu bu yönüyle sâhiplenmiş görünüyor...

Bir "Özgür İrâde" savunması

Hasan-ı Basrî'nin Abdülmelîk bin Mervân'a yazdığı risâle onun eserleri arasında "*Risâle ila Abdülmelîk bin Mervân fi'l-Kader*" (Abdülmelîk bin Mervân'a Kader hakkında Risâle) adıyla şöhret bulmuştur. Bu risâle, Kadı Abdülcebbâr'ın "*Fazlu'l-İ'tizâl*"inde, Muhammed Ammâra'nın "*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*"inde tam metin yer almakta olup Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayırca bu çevirinin tam metni Ethem Rûhî Fığlalı'nın "*Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*" adlı kitabının sonunda Ek-4 başlığıyla yayımlanmış bulunmaktadır. Yaklaşık on sekiz sayfa tutan risâle yenilikçi İslâmî düşüncenin ilk devir belgeleri açısından oldukça önemlidir.

Hasan Basrî bu risâlede insanın irâde ve sorumluluğunu ortadan kaldıran kader anlayışını açık bir dille reddetmekte ve özgür irâdeyi savunmaktadır. Risâle baştan sonra bir özgür irâde savunması mâhiyetindedir. Kur'an'dan onlarca âyetin tefsirini yapan Hasan-ı Basrî, ısrarla insanın özgür irâde sâhibi olduğunu, kulların fiillerinden bizzat kendilerinin sorumlu olduğunu, Allah'ın sâdece yol gösterdiğini, zulümlerin ve kötülüklerin ona nisbet edilmesinin Allah'ın adâletine sığmayacağını anlatıyor.

Risâle'nin tamamı oldukça uzun olduğu için kimi bölümlerini buraya aktarmak sanırım onun konu hakkındaki görüşlerini anlamamız bakımından daha isâbetli olacaktır:

> **"Emirü'l-Mü'minîn Abdülmelîk bin Mervân'dan Hasan Basrî'ye...**
>
> **Sana selâm olsun. Zâtından başka ilâh olmayan Allah'a hamd-ü senâ ederim. İmdi, daha önce geçen âlimlerin hiçbirinden duyulmadık bir şekilde kader meselesini izah etmeye çalıştığın bana ulaştı. Halbûki ben bu meselenin daha önceden beri senin anlattığın gibi izah edildiğini hiç duymamıştım. Senin sâlih, âlim, faziletli, istekli, titiz birisi olduğunu**

biliyorum. Doğrusu senden duyduğum bu tür sözler hiç de hoşuma gitmedi. Bu meseleyle ilgili görüşlerini bana yaz. Bu iddiâlarını nereye dayandırıyorsun? Sahabeden birisinin görüşüne mi, Kur'an'ın bir hükmüne mi yoksa kendi görüşlerine mi? Biz daha önce kader meselesini senin gibi anlatan birisine hiç rastlamamıştık. Bu husûstaki görüşlerine bana bildir. Allah'ın selamı, rahmet ve iyiliği üzerine olsun...

Hasan Basrî'den Allah'ın kulu Abdülmelîk'e...

...Ey Emirü'l-Mü'minîn! Allah'ın hükmünü ve kazasını bilmeyenlerin boş laflarını bırak da kitabın sana söylediğine kulak ver...

"Küfrederseniz şüphesiz Allah bundan mustağnidir. Şükrederseniz Allah hoşnut olur." (39/7) Küfür Allah'ın kaza ve kaderinden olsaydı Allah da yaptığından (küfründen) hoşnut olurdu. Allah kaza ettiği bir şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allah'ın kaderi değildir. Onun kaderi, ma'rufu, adâleti, ihsânı ve akrabalara yardımı emretmek, fuhuş, fenâlık ve azgınlığı yasaklamaktır...

... Allah "Yolu göstermek bize düşer."(92/12) buyuruyor, "Yanıltmak bize düşer." demiyor. "Dilediğinizi işleyin." (41/140) diyor "Üzerinize kader olarak yazdığımı işleyin." demiyor. "Dileyen inansın dileyen inkâr edip kâfir olsun." (18/29) diyor, "İstediğim kimse inansın istemediğim kâfir olsun." demiyor. Allah buyuruyor ki "Allah'ın emri olmuş bitmiş bir fermandır." (33/38). Onun emri kaderdir, kaderi emirdir. O, fuhşu ve fena olan şeyleri emretmez, emretmiş olduğunu iddiâ eden bir takım insanları Allah şu sözü ile ayıplıyor: "Onlar bir hayâsızlık yaptıkları zamân "Babalarımızı bu hâl üzere bulduk, Allah da bize bunu emretti.' derler. De ki Allah hayasızlığı asla emretmez, siz bilmediğinizi mi Allah'a isnat ediyorsunuz." (7/27)...

... Ey Emirü'l-Mü'minîn! Mektubum ve sözüm sana uzun gelmesin, çünkü mektubumda zulmü Allah'a nisbet edip, kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır. Rabbine âsi olduğu zamân "Rabbimiz! Kendi nefsimize zul-

mettik. Sen bizi yargılamayı esirgersen, muhakkak ki ziyân edenlerden oluruz." (7/23) dediğinden dolayı kendisine uyulması en doğru olan babamız Âdem'i misal gösteriyorum. Âdem rabbına "Bu başıma gelen senin kaza ve kaderinden." dememişti...

... Allah'ın şu sözünü de münâkaşa etmektedirler. (Kaderin kendi görüşleri gibi olduğuna delil olarak ileri sürülmektedirler); "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan îmân edemez." (10/100). Buradaki izin kelimesi "serbest bırakmak" anlamındadır. O halde Allah herkesi îmân karşısında serbest bırakmış ve îmân edebilmeye muktedir kılmıştır...

... Ey Emirü'l-Mü'minîn! Bilmiş ol ki, Allah yapılacak işleri kesin olarak önceden takdîr etmemiştir, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım diyor ve onları ancak amellere göre cezâlandırıyor. Allah kendisine ibâdet, dua edilmesini ve yardım dilenmesini emrediyor... Dikkatli ol, sâkin "Allah yasakladığı bir şeyi kullarına kader olarak yazmıştır, kulları ile emrettiği şeyler arasına girmiştir, yazdığı kadere aykırı olarak çağrı yapan Peygamber göndermiştir, sonra hem doğru yola girmelerine müsaade etmeyip hem de doğru yola girmediler diye kullarına ebedîyen azâp edecektir." deme, zîra Allah zâlimlerin iftiralarından beri ve yücedir...

...Ey Emirü'l-Mü'minîn! İşte cavaplandırılmasını istediğin soruları böylece izah ettim. Bu mektub üzerinde dur, iyi düşün, zîra "O kalblere şifadır." (10/57) Risâle tamam oldu..."[1]

Hasan-ı Basrî'nin bu mektubu hicrî ilk asırda ortaya çıkan özgür irâde tartışmalarına önemli bir katkı sağlaması açısından şâyân-ı dikkattir. Hasan-ı Basrî risâlede "şerrin" Allah'a nisbet edilmesinin doğru olmayacağını ispat etmeye çalışıyor. Gaylan ed-Dımeşkî'nin söyleminde ise özgür irâde düşüncesinin "hayır ve şer bütün fiillerin" kula âit olduğu, Allah'ın fiillerin işlenmesinde hiçbir dahlinin bulunmadığını, aksi halde imtihan olmanın bir anlamının kalma-

1- Kadı Abdülcabbâr; **Fazlu'l-i'tizal**, s. 215-223, Muhammed Ammâra; **Resailu'l-adl ve't-tevhîd,** s. 81-93, Lutfî Doğan-Yaşar Kutluay; AÜİFD, III/3-4, 1954, Ekrem Rûhî Fığlalı; **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri** s. 353-369

yacağı" şeklinde tam bir özgür irâde manifestosuna dönüştüğünü görüyoruz

Dirâyetli bir müfessir

Hasan-ı Basrî'nin tefsir ve fıkıh anlayışına bakıldığında Hz. Ömer meşrebinden olduğu görülüyor. Kur'an'ı tefsir ederken başvurduğu birinci kaynak yine Kur'an olmaktadır. Örneğin Abdülmelîk bin Mervân'a yazdığı risâlede Kur'an âyetlerinden başka bir delil kullanmadığı görülüyor. Öte yandan Kur'an'dan delil bulamazsa hadîslere ve sahabi sözlerine başvurduğu, onlarda da bulamazsa rey ile içtihâd yoluna gittiği anlaşılıyor. Re'y'ini kullanırken daha çok lugat ve aklî muhakemeyi çokca kullanıyor.

Hasan-ı Basrî "*İyyake na'budu* (ancak senden yardım dileriz) " âyetini "*İyyake nutiu* (ancak sana itaat ederiz)", "*Sıbğatullah*" kelimesini "*Dinullah*", "*Hani Allah rüyanda onları sana az göstermişti.*" âyetinde geçen "*Menâmike* (rüyanda)" kelimesine "*göz*" mânâsı vererek "*Hani onların gözlerine az göstermişti.*" şeklinde yorumlamıştır. Yine Hurûf-u Mukatta'dan "*Ta ha*" yı "*Ya racül* (ey adam), "*Nun*" u "*Hokka, divid*" olarak tefsir etmiş, Fetih sûresi 29. âyetini açıklarken "*Muhammed'in berâberinde olanlar.*" ifâdesiyle Ebû Bekir'in, "*Kâfirlere karşı sert davrananlar.*" ifâdesiyle Hz. Ömer'in, "*Kendi aralarında merhametli*" ifâdesiyle Hz. Osman'ın, "*Rukua varanlar, secde edenler.*" ifâdesiyle Hz. Ali'nin, "*Allah'tan lutuf ve rıza isteyenler.*" ifâdesiyle Talhâ, Zübeyr, Abdurrahman bin Avf, Saad bin Ebi Vakkas. Said bin Cübeyr ve Ebû Ubeyde bin Cerrah'ın kasdedildiğini söylemiştir.

Hasan-ı Basrî'nin tefsirinde esbâb-ı nüzûlün önemli bir yer tuttuğu anlaşılıyor. Sebebin husûsiliğinin hükmün umumiliğine mâni olmadığını kabûl eden Hasan-ı Basrî, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarını bildiren ve Yahûdiler hakkında inen âyetin nüzûl sebebini açıklarken bu âyetin Müslümanlar içinde geçerli olduklarını belirtiyor.

Hasan-ı Basrî'nin kader konusunda özgür irâdecilerle aynı düşünürken "Allah tasavvuru"nun onlardan farklı olduğu anlaşılıyor. Hasan-ı Basrî'ye göre Allah, kemâl sıfatlarıyla muttasıftır. Allah, kâinâtı yarattıktan sonra arşa istiva etmiştir. Allah, âhirette mü'minlerce görülecektir. Eğer Allah'a ibâdet edenler âhirette

onu göremeyeceklerini bilselerdi üzüntüden yok olurlardı. Hasan Basrî'nin kader konusunda özgür irâdeci düşünmesine rağmen, Allah tasavvurunda özgür irâde anlayışının tabiî bir sonucu olan "tenzihci" bir tutum sergilemiyor. Daha çok vaizlerde görülen Allah'ı soyut bir varlık olarak halka anlatma güçlüğünün üstesinden gelmek için, halkın Allah'a somut özellikleriyle inanma eğilimine cavap veriyor ve yer yer "teşbihçi" yorumlar yapıyor.[1]

Ahlâkî yenilenme dâvetçisi

Hasan-ı Basrî'nin kaynaklarda geçen diğer bir özelliği de hüzünlü zâhidliği ve erdem arayan ahlâkçılığıdır. O, Ebû Zerr vâri çıkışlar yapmış bir zühd ve ahlâk öğretmenidir. Hasan-ı Basrî'nin sûfî olduğunu söylemek mümkün değildir. Hindu ve Budist rahiplerini andırır bir sûfîliğe meyletmediği, erdem, ahlâk, zühd, Samîmîlik, hasbîlik gibi toplum içinde erdemli davranışları yücelterek Kur'an'ın erdem ve ahlâk öğretisini hayata geçirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Zîra Kur'an'ın ahlâk öğretisi Allah'a bağlılığın toplum içinde erdemli davranışlarla yaşanması ilkesine dayanmaktadır. Hindu ve Budist ahlâk anlayışı ise tanrıya yükselme, kutsal bilgiyi elde etme ilkesine dayanmaktadır. Buna göre Kur'anî ahlâk anlayışında önemli olan doğruluk, dürüstlük, cömertlik, diğergamlık, dünyâyı amaç hâline getirmeme gibi soyut değerleri hayatın içinde yaşatmadır. Hindu-Budist ahlâk anlayışı ise tanrıyla bir olma, dünyâyı terk etme, zevkleri bırakma adına geliştirilen argümanlardır. Kur'an ahlâkçılığı "bu dünyâcı", Hindu-Budist ahlâkçılığı "öbür dünyâcı"dır. Kur'an ahlâkçılığında, bireysel arınma toplumdaki erdemli davranışlardan geçer, Hindu-Budist ahlâkçılığında ise bireysel arınma toplumdan sıyrılıp tanrıya doğru yükselmekten geçer.

Hasan-ı Basrî'nin daha sonları sistematik tasavvûf akımlarında görülen "marifetullah, irfân, fena, vahdet-i vucut" gibi kavramları kullanmadığı görülüyor. Bunların yerine Kur'an'ın ahlâkî öğretisine uygun olarak "doğruluk, dürüstlük, tevekkül, sıdk, cömertlik" gibi kavramlar onun ahlâkçı söylemindeki ana temalardır. Bu ikisi arasındaki fark şudur: sistemetik tasavvûfta Hindu-Budist etkilerine

---

1- Tahsin Görün; **DİA**, XVI, 293-301, Abdülhamid Birışık; **DİA**, XVI, 301-303, Ahmet Yücel; **DİA**, XIV, 303-305

paralel olarak ahlâkî yükseliş dikeydir. Yâni kişi yukarıya, tanrıya doğru yükselerek dünyâdan sıyrılır, böylece ruhânî bir karakter kazanır. Ma'rifetullah'a (tanrıyı herkesten farklı olarak bilme, tanıma), irfân (ondan bir takım özel bilgeler alma), fenâ (tanrıda yok olma) ve vahdet-i vucut (nihâyet dikey yükselişin son aşaması tanrıyla bütünleşme) ana temalardır. Hasan-ı Basrî'nin de gerçekleştirmeye çalıştığı gibi Kur'anî ahlâkî yükseliş dikey değil yataydır. Tanrıya doğru yükselme yerine toplumda erdemli davranışları yaygınlaştırma esâstır. Burada "yükselme" ile "yaygınlaştırma" kavramları oldukça önemlidir. Birisi bulunduğun yerden yukarıya doğru dikey çıkışı ifâde ederken diğeri, bulunduğun yerden etrâfına doğru yatay yaygınlaşmayı ifâde etmektedir. Birincisi toplumdan sıyrılmayı gerekli kılarken ikincisi toplumla kaynaşmayı gerekli kılmaktadır.

İşte Hasan-ı Basrî'nin zühd anlayışı toplumla iç içe ve fakat toplumun kötülüklerini erdemli davranışlara dönüştürmeyi amaçlayan bir anlayıştır. Bu hâliyle O, dünyevîleşmeye, değersizleşmeye, samimiyetin kaybolmasına, kişisel ahlâkî erozyonlara karşı ahlâkî bir hayat sürdürmeye çalışmış, tekrar eski heyacânın kazanılması, erdemlerin yaşatılması için yenilikçi-ahlâkçı bir söylem geliştirmiştir.

Hasan-ı Basrî, Ebû Zerr'in "niyet yenilenmesi" çığlığını "ahlâkî yenilenme" çağrısına dönüştürmüştür. Ebû Zerr niyetlerin bozulduğunu, insanların artık iyi niyetlerini kaybettiklerini, asıl amaçtan sapılarak devletleşmenin/dünyevîleşmenin herkesin peşinden koştuğu asıl niyet hâline geldiğini, oysa İslâm'ın asıl amacının bunların getirdiği körelmelere karşı insan vicdânını diri tutmak olduğunu görmüş ve tekrar eski yürek temizliğine, saf niyetlere dönülmesi için "yalnız çığlık" olmuştu. Hasan-ı Basrî'nin ahlâkî çağrısı işte bu yalnız çığlığın asrın sonlarına doğru tekrar diriltilmesi çabası olduğunu söyleyebiliriz.

Yenilikçi İslâmî düşünce açısından her asırda bu tür çağrılar yapan, duruş sergileyen şahsiyetler önem arz etmektedirler. Çünkü bir ilk saflığa dönerek yenilenme gayreti vardır bunlarda. Dolayısıyla İslâmî düşünce içinde tefsir, fıkıh, kelâm, ahlâk, felsefe ve siyâsetteki yenilikçi çağrılar İslâm düşüncesinin târihsel yürüyüşüne dinamizm kazandırmıştır.

Pasifist muhalif

Hasan-ı Basrî'nin siyâsî tavrına baktığımızda Emevîler'le arasının silâhlı mücâdeleye taraftar olmaması sebebiyle iyi gittiği, en azından bu tutumun Emevîler'in işine geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü Emevî sultanları Hasan-ı Basrî'nin eleştirilerine tahammül edebiliyorlardı. Fakat bu eleştiriler Şia, Hâricîler ve Mu'tezîle'den gelince hiç tahammül edemiyorlar ve acımasız olabiliyorlardı.

Hasan-ı Basrî'nin siyâsî duruşu şöyle özetlenebilir:

> **"Can ve mal güvenliğini sağlayacak, Müslümanlar arasında adâleti sağlayacak zulüm ve haksızlığı ortadan kaldıracak bir devlete ihtiyaç vardır. İslâm, devlete yargı, mâliye, cuma namazını kıldırma ve cihad (savunma) işlerini yürütme görevi vermiştir. Başka bir çare bulunmadığı ve zafer ihtimâli yüksek olduğu takdîrde Emr-i Bi'l- Ma'ruf nehy-i ani'l-Münkeri yerine getirmek için silâhlı mücadaleye başvurulabilir. Eğer mağlup duruma düşmek ve zaafa düşmek ihtimâli kuvvetli ise savaştan kaçınmak gerekir. Ayrıca birliği korumak için fitneden uzak durulmalı ve devlete isyân etmemeli, devlet ricâlinden gelen musibetlere sabredip Allah'ın hayırlı bir kapı açmasını beklemelidir. Toplumsal ve siyâsî olayların düzelmesi için öncelikle fertlerin tövbekâr olup gerçek Müslümanlığı yaşamaları gerekir.."**

Hasan-ı Basrî'nin Emevîler'in gücünü iyi kavradığı, fikir ve düşünce yoluyla dayandıkları resmî ideolojilerini çürütmenin dışında güç ve kuvvet kullanmanın reel-politik açısından uygun düşmeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılıyor. Çünkü bir taraftan Emevîler'in resmî cebrî din yorumlarını eleştiriyor, özgür irâdeyi savunuyor ve fakat isyân ve silâhlı ayaklanmalardan da geri duruyor. Buradan anlaşılıyor ki Hasan-ı Basrî, önce fikirleri ileri sürüyor sonra geri çekiliyor. Böylece bu düşüncelerin birgün toplumda ma'kes bulacağına ve ancak böylece kamuoyu oluşturabileceğine, yoksa Hâricîler'in yaptığı gibi umutsuz çıkışların telef olmaktan başka bir işe yaramayacağına inanıyor.

Hasan-ı Basrî'nin bu çizgisi daha sonraları "*Ehl-i Sünnet*" diye bilinen akımını genel siyâsî tavrı olmuştur. Yer yer mevcut iktidârları onaylamayla aynı konuma düşmekten kendini alamayan bu anlayış,

aslında siyâsî iktidârların işine yaramıştır. Çünkü bu "uygun zamân" bekleyişi sessiz kalmanın, korkmanın, harekete geçememenin, hatta acizliğin meşrû kılıfı olarak kullanılarak istismar edilmiştir. Şia'nın "Mehdi" bekleyişi gibi, Sünnî muhaliflerin "uygun zamânı bekleme" anlayışı bir yerde örtüşmüş, hiçbir zamân ne "mehdi" ne de "uygun zamân" gelmemiştir. En azından mehdinîn kim olduğuna veya uygun zamânın gelip gelmediğine bir türlü karar verilememiştir. Böyle bir kargaşaya düşmek ve tehlikelere atılmaktansa var olan sistemlerle uyum içinde bekleyip durma daha müreccah bulunmuştur...

***

CEHM BİN SAFFAN
(ÖL.128/745)

"Yeni Müslüman olan Mevâli Arapça bilmedikleri için îmânlarında mâzurdurlar. Onların dil ile ikrar ve kalb ile tasdikleri îmân için yeterlidir. Bu sebeble îmânları yetersiz bulunmamalı ve üzerlerindeki cizye vergisi kaldırılmalıdır. Onlar mecbûriyet (cebr) içerisindedirler. İmânları hakkında yargıda bulunmak yerine sonucu Allah'a havâle etmek (irca) gerekir..."

CEHM BİN SAFFAN

HZ. Peygamber'in vefâtından sonraki ilk yüzyıl İslâm düşüncesinin ana akımlarının oluştuğu hür düşünce çağıydı. Bütün mezhep ve ekollerin ana görüşleri bu dönemde oluşmuş ve Gazâlî'ye (505/1111) kadarki ilk beş yüz yıl boyunca şekillenip olgunlaşmıştır. Bir bütün olarak İslâm düşüncesinin dünyâyı açıklama girişimi İslâm'ın bu ilk beş yüz yıllık patlama çağında olmuştur. Bu dönemde "tez-antitez-sentez" şeklinde gelişen İslâmî düşünce akımları alabildiğine gelişip serpilmiş, insanlığın en güçlü, en zengin entelektüel birikimini oluşturmuştur. Ondan sonraki Gazâlî (öl.505/111)- Afgânî (1300/1898) arası yaklaşık bin yıllık dönem İslâm ortaçağıdır...

İslâm'ın ilk beş yüz yıldaki yükseliş çağının "ateşleyici" dönemi ise başlangıçtaki ilk yüz yıldır. İslâm 7. yüzyılda adını yeniden duyurmaya başladığında dünyâ birçok akımın tecrübesini yaşamış bulunuyordu. Bu dönemde Yahûdilik, Hıristiyanlık, Hinduizm,

Budizm, Yunan düşüncesi, Maniheizm, Sabiîlik, Mecûsîlik vb. birçok dinî/felsefî/siyâsî cereyan yaygın şekilde dünyâyı etkiliyordu. Hz. Peygamber'den sonra fetih hareketleri yayıldıkça Müslümanlar bu akımlarla karşılaştırdılar. Onlara karşı savunma gereği klasik kaynaklara yorum getirmeyi gerekiyordu. Örneğin bu tür akımlara "Ehl-i Hadîs" diye bilinen fırkanın argümanlarıyla cevap verilemiyordu. Bu noktada İslâm'ın ilk çağında "Mevâli" diye bilinen Arap olmayan Müslümanların İslâm düşüncesinin taşıyıcıları oldukları, İslâm'ın ilk asrında bir "düşünce dalgası" hâlinde yükseldiklerini görüyoruz. Zîra o dönemde idârede Araplar (Emevîler) siyâsî muhalefet, düşünce, sanat ve kültür hayatında ise bu Mevâliler ve Arap olmayan Müslümanlar öne çıkmıştı; **Amr el-Maksûs** (öl.63/682)**, Nâfi bin el-Ezrak** (öl.65/684), **Mâbed el-Cühenî** (öl.80/699), **Mücâhid** (öl.104/722), **İkrime** (öl.107/725), **Hasan-ı Basrî** (öl.110/728), **Gaylan ed-Dımeşkî** (öl.120/737), **Ca'd bin Dirhem** (öl.124/741), **Cehm bin Saffan** (öl.128/745), **Vâsıl bin Âta** (öl.133/750), **Ebû Hanîfe** (öl.150/767) vb. bunlardan sâdece birkaçıdır. İlk yüzyılda İslâm düşüncesinin sonradan şekillenecek ana konuları üzerine tartışanlar, fikir geliştirenler bu ve benzeri (Mevâli kökenli) şahsiyetlerdi. Bunlardan birisi de Cehm bin Saffan'dır.

Cehm'in yenilikçilerden sayılması; İlk serbest düşünürler ve aklî te'vilcilerden olması ve birçok akımı etkileyen yeni görüşler ileri sürmesi sebebiyledir.

Cehm, bu özellikleriyle İslâm düşüncesinin ateşleyicilerinden birisidir. Müslüman "aklının" neler üretebileceğini gösterenlerden olmuştur. O dönemde kültür, felsefe, akıl, te'vil vs. konularıyla uğraşanlara Cehm'e nisbetle "*Cehmiye*" denilir olmuştu. Bugün kullanılan tâbirle "fikir cimnastiği", "entellik" vs. şeklindeki suçlamanın o dönemde bu tür kişilere yapıldığı anlaşılıyor.

DİA'ya Cehmiye maddesini yazan Şerafettin Gölcük şöyle demektedir; "Cehmiye, kökleşmiş bir itikâdî mezhepten olmaktan çok hür bir akılcılıkla îmân esâslarını yorumlama çığırını açan ve çeşitli ekollere te'sir eden bir akımdır. Cehmiye mezhebini benimseyen belli başlı akımların olmayışı da bunu göstermektedir."[1]

Cehm'i bu kitaba almamızın sebebi işte bu özellikleridir. Ancak

1- Şerafettin Gölcük; **DİA**, VII, 234 vd.

özellikle Cehm için enteresan olan bâzı husûsların cevabını da aramaya çalışacağımız kesindir. Zîra Cehm bin Saffan, Allah'ın sıfatlarını "O'na 'şey' demek bile olmaz." diyecek kadar tenzih yanlısı, hem de "insan rüzgarın önündeki yaprak gibidir." diyecek kadar da cebr yanlısıdır. Hem Emevîler'in resmî görüşü cebir doktrini savunmuş hem de Emevîler tarafından öldürülmüştür. Cehm bin Saffan'ın cebr görüşüyle Emevîler'in cebr görüşü aynı mıydı? Aynıysa neden öldürüldü? Bu konu ile ilgili tartışmayı ve Muhammed Âbid Câbirî'nin "Cehm'in muhalif cebr anlayışı" ile ilgili söylediklerine birazdan değineceğiz.

Cehm'in *cebir* görüşüyle Eş'arî'yi, *Allah'ı bilmenin aklen vucubu* görüşüyle Mâturîdî'yi, *ta'til* (sıfatların nefyi), *Allah'ı görmenin imkânsızlığı, kabir azâbı, şefaat, mîzan ve sırat köprüsünün reddi* gibi görüşleriyle Vâsıl bin Âta'yı, *cennet ve cehennemin ebedî olmadığı* görüşüyle Ebû'l Huzeyl Allâf'ı, *îmân/irca* anlayışıyla Ebû Hanîfe'yi etkilediği görülüyor veya onlarla aynı düşündüğü görülüyor diyelim. Cehm böylesi geniş çaplı bir düşünce zenginliği ve renkliliğine şüphesiz açıkça söylediği "akılla te'vil yapılmalıdır, İslâm'ı savunmak için bu kaçınılmazdır." görüşü sâyesinde ulaşmıştır. Çünkü O iyi niyetini koruduğu sürece Müslüman aklının çok şey yapabileceğine inanıyordu.

Cehm'in hayatı ve fikirleri

Kaynaklarda geçtiğine göre Cehm Beni Rasib'in azatlı kölesidir. Aslen Semerkandlı olup, önce Horasân'da sonra Kûfe'de, öldürüldüğünde de Tırmiz'de bulunan Cehm, Ca'd bin Dirhem'le Kûfe'de tanışır ve teşrik-i mesâide bulunur. Emevîler'e karşı Horasân'da 116/734'de isyân eden Haris bin Cureyc'in hareketine katılır. Bu harekette insanları coşturma, yazı ve hitâbet görevini üstlenir. 128/745'de Emevîler'in son Halîfesi Mervân bin Muhammed zamânında Müslîm bin Ahvaz tarafından öldürülür. [2]

Çağdaşı Mukâtil bin Süleyman ile girdiği tartışmalar İslâm düşünce târihinin ana konularının daha o yıllardan itibâren zenginleşmesini sağlamıştır. Birbirlerine karşılıklı "*er-Red alâ...*" diye başlayan kitaplar yazan Cehm ve Mukâtil'in kapıştıkları konular daha

2- Şerafettin Gölcük; XII, **DİA**, 233-234

çok "*Allah*" tartışmalarıydı. Mukâtil alabildiğine tecsimci, Cehm'de buna karşı alabildiğine tenzihçiydi. Mukâtil, Cehm'i "Allah'ı sıfatlarından soyutlayıp bir hiç hâline getirmek ve yokluğa ibâdet etmekle" suçluyor, Cehm de Mukâtil'i "Allah'a ezelî sıfatlar isnad edip somutlaştırmakla, yaratılmışlara benzetmekle" ithâm ediyordu. "Allah nasıl bir şey?" sorusu etrâfında gelişen bu tartışmada Mukâtil "somut" düşünce mantığıyla, Cehm de "soyut" düşünce mantığıyla tebârüz etmişlerdir. Daha sonraları *Meşebbihe, Mücessime, Haşeviye, Kerrâmiye* diye bilenen gruplar Mukâtil'in somutcu mantığını, *Muattıla, Mu'tezîle* vs. diye bilinen gruplar da Cehm'in soyutçu mantığını sürdürmüşlerdir. Orta yolu bulmaya çalışan *Eş'arî* Mukâtil'e, *Mâturîdî* de Cehm'in Allah tasavvuruna yakın durmuşlardır.

İslâm düşünce târihinin gelişiminde siyâsî olayların etkisi sanıldığından daha fazladır. Önceki bölümlerde söylediğimiz gibi tartışılan her kelâmî konunun arka planında siyâsî bir te'sir vardır.

Örneğin, Cehm'in hem Emevîler'in resmî görüşü olan cebir ve kader doktrine inanması hem de Emevîler'e karşı isyân hareketine katılması ilk bakışta çelişki gibi görünüyor. Ancak Muhammed Ammâra'nın dediği gibi o dönemin siyasal ve sosyal yapısı biraz yakından incelendiğinde bunun bir çelişki olmadığı hemen görülecektir. Ammâra, şunları söylüyor:

"Cehm, cebriye ekolüne mensup oldukları için Emevîler'e karşı savaş başlatmış değildir. Bu konuyla ilintili siyasal bir meseleden dolayı onlardan öc alıyordu. Cehm'in Emevîler'e karşı isyân etmesinin sebebi, Emevîler'in Samîmî Müslüman değiller diye Fars ve Horasân halkının Müslümanlıklarını kabûl etmemeleridir. Emevîler, ekonomik sebeblerden dolayı, bu Müslümanlardan cizye almaya devâm ettiler. Müslüman olan bu mevâlilerin Müslümanlıklarının istenen düzeyde olmadığını ileri sürüyorlardı. Bu durum karşısında Cehm ve arkadaşları, söz konusu mevâlilerin inançları hakkında karar vermeyi yüce Allah'ın kıyâmet günü hükmünü belirtmesine kadar erteleme (*irca*) eğilimini gösterdiler. Cehm, cebr fikrini savunuyordu. Emevîler de öyle. Dolayısıyla aralarındaki ayrılık cebir fikrinden kaynaklanmıyordu. Cehm erteleme (irca) taraftarıydı. Ancak onun mürciyeciliği Emevî devletinin vâlilerine vergi vermek zorunda olan

mustaz'af kitlenin yararınaydı. Buna karşın Emevî devletinin mürciyeciliği egemen sınıfın çıkarına yönelikti. Kitlelerden, halîfelerin, vâlilerin ve komutanların inançları, egemenliğe lâyık olup olmadıkları, bu makâmları hak edip etmedikleri hakkında hüküm vermemelerini, bu konuların hükmünü vermeyi âhirete ertelemelerini istiyorlardı, "Yöneticilerin zâlimlikleri, fâsıklıkları, adâletsizlikleri, îmânları ile uğraşmayın, bunun hükmünü ve kararını din gününe erteleyin, te'hir edin." diyorlardı. Cehm de Emevîler gibi irca'ya inanıyordu. Ancak iki tarafın ihtilâfı , ircanın, ertelemenin yönüyle ilgiliydi. Kim ircadan yararlanacaktı? Emevî yöneticileri mi? Fars ve Horasân illerinden Müslüman olan kitleler mi?.."[1]

Câbirî de Cehm'in cebr görüşüyle ilgili benzer bir yorum yapıyor. Buna göre Cehm, cebr görüşünü Emevîler'i desteklemek için değil tam tersi Emevîler'in zulmüne karşı yeni Müslüman olan Mevâli'nin haklarını korumak için savunuyordu. Söylediği şuydu:

> **"Bu yeni Müslüman olan insanlar îmânlarında mâzurdurlar. Çünkü onlar yeni Müslüman olmuşlardır, dinlerini tam bilmemektedirler. Arapça konuşamamaktadırlar. Böyle hareket etmeye mecburdurlar. Onların îmânları dil ile ikrar kalb ile tasdikten sonra artık kabûl edilmelidir ve sonucu Allah'a irca ettirilmelidir. İmân sâhibi kişiler sayılarak üzerlerinden cizye vergisi kaldırılmalıdır. İçinde bulundukları mecbûriyet (cebr) onların sorumlu tutulmalarını gerektirmez..."**[2]

Cehm bin Safvan'ın eski kültürleri çok iyi bilen birisi olarak özellikle "Allah" tasavvurunda, alabildiğine tenzihçi bir tutum izleyerek Kur'an'ın Allah'ını diğer dinlerin tanrılarına benzetmemek için olağanüstü bir fikrî çaba sarf ettiği görülmektedir. Hatta öyle ki Cehm, Allah'ı tenzih için O'na "şey" demenin bile câiz olmayacağını söylemiştir. Onun bütün gayretinin tenzih olduğu anlaşılıyor. Allah'ı yaratılmışlara benzetmemek için alabildiğine soyutlama yoluna gitmiştir. Kimi kaynaklarda iddiâ edildiği gibi Cehm'in tenzihci tutumu, yabancı kültürlerden etkilenme değil bilakis yabancı tecsimci te'sirleri bertaraf etmeye yöneliktir. Zîra Kur'an'ın genel olarak Allah hakkındaki tutumu da tenzihçidir. Yâni diğer dinlerin Allah'ı yara-

1- Muhammed Ammâra; Mu'tezîle ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, 44
2- Câbirî; İslâm'da Siyâsî Akıl, 626

tılmışlara benzetmelerine karşı Kur'an hep tenzihçi bir red üslûbu kullanmıştır.

Emevîler'in egemenliğinin sürdüğü bir ortamda yaşayan Cehm'in kaynaklarda geçtiğine göre Merv, Tırmiz, Belh ve Kûfe gibi şehirlerde dolaştığı, çağdaşları Mukâtil bin Süleyman, Vâsıl bin Âta, Ca'd bin Dirhem, Ebû Hanîfe gibi şahsiyetlerle görüştüğü, Hind düşüncesi, Harranlı Sabiîler, Maniheistler gibi kimi dinî/felsefî akımların etkisinde olan çevrelerle tartışmalara girdiği ve bu esnâda düşünce dünyâsının oluştuğu anlaşılıyor.[1]

Cehm'in zihniyet dünyâsının ana kavramları *tev'il, ilâhî sıfatlar, kader, rü'yetullah, âhiret halleri* gibi başlıca kelâm meseleleri olduğu görülüyor. Yine Cehm, nakille aklın çatışması hâlinde aklın esâs alınarak nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen ilk kelâmcılardandır.

Cehm'in görüşlerini ne yazık ki kendi kitabından öğrenme şansına sâhip değiliz. O'nu daha çok muârızların kitaplarından öğrenmek durumunda kalıyoruz. Muârızları da onu kötülemek için ellerinden geleni yapıyorlar. Ancak yine de bu arada gürüşlerini naklet-miş oluyorlar. Mesela el-Malatî'nin (öl.277/890) *"et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a"* adlı kitabı fırkalar târihi açısından önemli bir kaynak durumundadır. el-Malatî klasik Sünnî bakış açısını yansıtarak aklî yorum yapan ve yeni fikirler ileri sürenleri tahmin edilebileceği gibi "hevâ ve bid'at ehli" olarak yaftalar. Kaynaklardan derlediğim bilgilere göre Cehm'in fikirlerini yedi maddede toplamak ve özetlemek mümkündür:

"Varlığı ancak akıl yoluyla idrâk edilebilen "**Allah**", benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen , ulûhiyetiyle göklerde ve yerlerde mevcut olan yüce bir varlıktır. Allah yaratıklara nisbet edilen ilim, hayy, semi gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Ancak Allah için kadîr, hâlik, fâil denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Aksi takdîrde Allah yarattıklarından bir şeylere benzetilmiş olacaktır. Allah'ı arş gibi belli bir yöne ve cihete nisbet etmek de mümkün değildir. Zîra o dâimâ kullarıyla berâberdir. Allah zamândan ve mekândan münezzehtir. "İstiva" âyetinin asıl mânâsı Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mev-

1- Ali Sâmi en-Neşşâr; İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, 93 vd.

cut olan bir yüce varlığın belirli yere ve yöne inmesinden söz edilemez. Kur'an ve hadîslerde Allah hakında geçen "yed", "vech", "hicap" vb. tâbirlerin zâhirî mânâlarıyla ele alınmayıp akılla te'vil edilmesi gerekir. Zihinde canlanan bütün şekillerden münezzeh olduğu için Allah'a "şey" de denemez.

Allah'ın ilmi hadîstir; bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sâhibi değildir. Çünkü ma'dumu (yokluğu) bilmek imkânsızdır. "Şey" varlık sahasına çıkmış cisim anlamına geldiğine göre henüz mevcut olmayana şey denemez. Dolayısıyla yokluk bilgiye konu teşkil etmez. "Sizi deneyeceğiz ki gayret gösterenlerinizi ve sabredenlerinizi bilelim." (47/31) âyetindeki "bilelim" ifâdesi Allah'ın bilgisinin sonradan (hadîs) olduğunu göstermektedir.

Kelâm sıfatının Allah'a nisbet edilmesi de mümkün değildir. O ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz. Çünkü konuşmak bir organın olmasını gerektirir. Allah'ın Mûsa ile konuşması her- hangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Mûsa'nın kulağına iletmesi şeklinde olmuştur. Bu mânâda ise hadîs bir kelâmın ona nisbeti câizdir. Bu çerçevede Allah'ın konuşması anlamına gelen Kur'an da mahlûktur, sonradan yaratılmıştır. Bir kitap gönderme ihtiyâcı hâsıl olmuş Kur'an gönderilmiştir. Yoksa Kur'an gönderilmeden önce de yaratılmış değildir. Nitekim "biz onu Arapça yaptık." (43/3) âyetindeki "cealna (yaptık)" ifâdesi "halakna (yarattık) anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'an bir "şey"dir. Her şeyin yaratılmış olduğunu ise bizzat Kur'an söylemektedir (En'am; 6/102). Aklen de Kur'an'ın mahlûk olduğunu isbat etmek mümkündür; Kur'an Allah'ın kendisi olmadığına göre onun dışında bir şeydir. Kur'an'ı Allah'ın kendisi olarak görmek küfür olur. Allah'ın dışında bir şeyse yaratılmış olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla mahlûktur.

Allah'ın dünyâda ve âhirette görülmesi mümkün değildir. Sâdece fiileri görülebilir. "Gözler onu idrâk edemez." (6/103) âyeti Allah'ın görülemeyeceğini, "Rabbine bakmadın mı gölgeyi nasıl uzatmış!" (25/45) âyeti de fiillerinin görülebileceğini göstermektedir. Rü'yet âyetinde kasdedilen Allah'ın fiilleridir. Ayrıca "görmek" belirli bir mesâfeyi gerektireceğinden Allah'la yarattıkları arasında mesâfe olduğunu kabûl etmek mümkün değildir.

Kâinâtta yegâne **mürîd** ve **fâil** Allah'tır; insan da dâhil olmak üze-

re bütün yaratılmışların fiillerini yaratan O'dur. Şu halde gerçek anlamda insana âit bir irâde özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Cansız varlıklarda olduğu gibi, insan, fiilerinde de zarûrî fizyolojik kânûnlara tâbidir. "Yağmur yağdı, rüzgar esti, ırmak aktı vb." ifâdelerde aslında bütün bunları yapan Allah olduğu halde mecâzî olarak fiil onlara nisbet edilmektedir. İnsanın yaptıkları, ettikleri de aynen böyledir. (Bu görüşleri Cehm'e özgü Mevâli yanlısı cebr anlayışı çerçevesinde değerlendirmek gerekir.)

İnsanın amellerini yazan **özel melekler** yoktur; ruhu bedenden ayıran da ölüm meleği değildir. Kabir azâbı, sorgu melekleri, mîzân, sırat köprüsü, şefaat da yoktur. Cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bunlar âhirette yaratıldıktan sonra belirli bir süre kalacak ve sonra yok olacaklardır. Çünkü Allah'tan başka ezelî ve ebedî olan hiçbir şey yoktur. Rabbimizin "zâtı" dışında hiçbir şey ezelî ve ebedî değildir. Nitekim Allah'ın "el-Evvel" ve "el-Âhir" isimlerinin tecellisi için her şeyin ondan sonra ortaya çıkması ve ondan önce de yok olması gerekmektedir.

İman "**bilgi**"den ibârettir. İnkâr ise bu bilginin oluşmamasıdır. Kalbin tasdik etmesi zihinde oluşan "karar"dır. Bilginin dışında kalan "dil ile ikrar, organlarla amel" bilginin dışındadır. Dil ile inkâr, kişiyi küfre götürmez; çünkü bilgi inkârla ortadan kalkmaz. İmanın mâhiyeti değişmediğine göre derece itibâriyle îmân ehli arasında bir farklılık yoktur..."[1]

Bu fikirlerden de anlaşılacağı gibi Cehm, sonraki yıllarda Mu'tezîlî ve Eş'arî fikirlerin ana esâsları olacak kimi düşünceleri aynı zihinde üretebilmiş dikkat çekici bir beyindir. Bu fikirlerden 5. maddede ifâde edilen "cebir", 6. maddede ifâde edilen "cennet ve cehennemin yok olacağı" ve 7. maddede ifâde edilen "îmânın sâdece bilgiden ibâret olduğu" görüşleri hâriç, diğerleri Mu'tezîle tarafından sürdürülmüştür. Cebr görüşü de Eş'arî tarafından asıl amacından uzaklaştırılarak "kesb" kavramıyla yeniden üretilmiştir. Yâni Eş'arî cebr görüşünü Cehm'in savunduğu gibi savunmamıştır. Az önce dediğimiz gibi Cehm'in cebr görüşü Emevîler'i onaylamak için değil,

---

1- Malatî; **et-Tenbih**, 193 vd., Bağdâdî; el-**Firak beyne'l-Firak**, 256, Şehristânî **el-Milel ve'n-Nihal**, I, 86,. Şerafettin Gölcük; **DİA**, XVII, 234-236, Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e.**, 97-128

bilakis Mevâli haklarını korumak içindir. Öte yandan, Cehm'in aynı zamânda özgür irâdeyi de savunduğu rivâyet edilmektedir.

Cehm'in görüşleri, hadîsçiler, kimi müçtehid imâmlar ve hatta Mu'tezîlî kimi âlimlerce eleştirilmiştir. Hatta tekfir edildiği ve sapıklıkla yaftalandığı bile olmuştur. Ama yiğidi öldürüp hakkını vermek adına şunu söylemeliyiz: Cehm, görüşleriyle *Mu'tezîle*, *Eş'arî*, *Mürcie* ve *Mâturîdî* üzerinde te'siri olan bir serbest düşünürdür. Nitekim her kesim kendine yakın bulduğu görüşüne ılımlı yaklaşmış, katılmadığı noktada ise tekfire varan ithâmlarda bulunmuştur. Örneğin Cehm, cebr görüşü sebebiyle Sünnîlerin sempatisini kazanmış diğer konularda "*Ehl-i Bid'at*" olmaktan kurtulamamıştır. Kezâ Mu'tezîle nazarında Cehm, cebr görüşünü savunduğu için eleştirilmiştir. Aslında Mu'tezîlî âlimlerin Cehm'in mevâli'yi savunmak için ileri sürdüğü cebr görüşünü Emevî cebriyeciliğiyle karıştırdıkları söylenebilir. Ama yine de bütün bunlar, mezhep taassubuyla söylenmiş sözlerdir ve o günkü çağların gerginliklerini yansıtmaktadır. Örneğin sıkı bir Eş'arî olan el-Bağdâdî (öl.439/1037) Cehm'i tekfir ederek, kendi zamânında Horasân civârında bulunan Cehm taraftarlarının üzerine yürüyüp onları zorla Eş'arî yapmak isteyen ed-Deylî adlı komutanı övmekte ve onların baskı sonucu da olsa Eş'arî'ye geçmelerinden dolayı Allah'a hamd etmektedir.[2] Fakat yine de Bağdâdî'nin, Cehm'i "İslâm dışı fırkalar" sınıfında değerlendirmediği "ümmetin bid'atçı sapık fırkaları" bölümünde ele aldığı görülüyor.[3]

İslâm düşünce târihinde nassları serbest bir akılcılıkla yorumlamaya çalışanlardan Cehm bin Saffan ve grubunun bu görüşleri, özellikle Abbâsîler'in ilk yıllarında epeyce yayılmış daha sonraları mensuplarının çoğunun Eş'arî'ye, az bir kısmının da Mu'tezîle'ye katılmasıyla dağılmışlardır.

Bizim açımızdan Cehm, İslâm düşüncesi içinde "barikâ-i hakikat müsâdeme-i efkardan doğar." (hakikat güneşi fikir çatışmasından doğar) kuralının işlemesi neticesinde hür düşünce çığırını açan Müslümanlardan birisidir. O, bir fikir ateşleyicisi, serbest düşünür, Müslüman aklın üretici/yaratıcı gücünün neler olabileceğini göstermiş bir yenilikçidir...

2- Bağdâdî; el-Fark beyne'l-Firak, s. 157
3- Bağdâdî; **a.g.e.**, 156-157

Kitapta isminin bağımsız olarak tek başına yer almasının sebebi, bir ekole mensup olmadan, kendisi bir ekol yaratmış olmasındandır. Zîra onun fikirleri başka ekolleri etkilemiştir. Ondan önce Hz. Ömer, Hz. Ali, Muhammed bin Hanefîye gibi şahsiyetlerde de görülen "birden fazla akımın kendisinden doğduğu veya birden fazla akıma te'sir eden şahsiyet" olma özelliği vardır. Böylelerine kitap boyunca kendi bağımsız isimleriyle yer verme prensibimiz gereği Cehm'e de ayrıca yer verdik...

***

RE'Y EKOLÜ

"Zihinde tahayyül edilebilene ibâdet eden, bundan kurtulup tahayyül edilemeyene tapmadıkça o kişi küfürdedir."

"Âkil ve bâliğ olan bir kadın, velisinin izni olmadan evlenmeye karar verebilir."

"Bunak, müsrif ve borçlu hacredilemez."

"Kur'an Arapça dışında bir dille mânâsına sâdık kalmak şartıyla tercüme edilebilir ve namazda Farsça okunabilir."

EBÛ HANÎFE

EHLU'R-REY", "Kûfe Ekolü", "Irak Fıkhı" şeklinde meşhur olan ekol târihimizin en önemli yenilikçi akımlarından birisidir. Hatta Kûfe ekolünü okullaşmış ilk yenilikçi çevre olarak bile tanımlayabiliriz.

Hz. Peygamber'in vefâtından hemen sonra başlayan tartışmalar, Müslümanların değişik eğilimler etrâfında gruplaşmalarına neden olmuştur. Bizim bu çalışma boyunca izini sürmeye çalışacağımız yenilikçi düşüncenin ilk tohumları ta bu ilk günlerden başlamaktadır. Özellikle Hz. Ömer, Abdullah bin Mes'ud, Hz. Âişe gibi sahabilerin duruşunda ortaya çıkan bu anlayış, İslâm düşünce târihinin seyrini değiştirmiş, meydan okuyucu bir dinamizmle İslâm, her dâim yenilikçi fakih ve düşünürlerin katkılarıyla yoluna devâm etmiştir.

Müslüman aklın dine ve Âleme yoğunlaşması anlamına gelen yenilikçi anlayış ilk olarak", "Aklımla içtihâd ederim.", "Kur'an bize yeter.", "Bu Kur'an'a uymuyor.", "Yürüyen Kur'andı O", "Peygamber

olsaydı böyle yapardı.", "Zamân değişti.", "Artık o günkü şartlar yok (*ezmân-ı tegayyür*).", "Peygamberin onu yapmaktan maksadı şuydu.", "Kur'an'ın maksadı o değil, şudur.", "Buradaki maksadı iyi kavramak lâzım (*makâsıd-ı şeria*).", "Lafza takılmamak gerek.", "İllet aynı olduğuna göre hüküm de aynı olmalıdır (*kıyâs*).", "Kamu menfaati bunu gerektiriyor (*maslahât-ı mürsele*).", "Bunu yasaklamakta fayda var (*def-i mefâsid*).", "Şu iş daha yararlıdır (*celb-i menâfi*).", "Böyle yapmak akla mantığa daha uygun (*istihsân*).", "Yasaklanmadığına göre serbest demektir (*istishab*).", "Bu hadîs Kur'an'a aykırı (*metin tenkîdi*).", "Hadîsi rivâyet eden fakih değil.", "Bu yaygın uygulamaya aykırıdır (*umûm-u belva*)." vb. sözlerle başlamıştır...

Mantıklarını böyle işletenlerin yanısıra daha ilk sahabilerden başlayarak "Aklını dine karıştırıyor.", "Keyfine göre hüküm veriyor.", "Dine bid'at sokuyor.", "Peygamber zamânında böyle şey var mıydı?", "Bu sünnete aykırıdır.", "İşine gelmeyen hadîsi reddediyor.", "Yeni îcâdlar çıkarıyor.", "Peygambere karşı geliyor, sünneti, hadîsi kabûl etmiyor." vb. çekincelerle hareket edenler de vardı...

Daha ilk yıllarda bu farklılıklar kendini göstermiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Hz. Ömer'in ilk yenilikçi çıkışı "Kur'an'ın kitap hâline getirilmesi" teklifiyle olmuştur. O zamân Hz. Ebû Bekir halîfeydi ve Peygamberimiz vefât edeli daha iki yıl bile olmamıştı. Başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere Hz. Ömer'in teklifi hemencecik reddedildi. Gerekçe, böyle bir şeyi Hz. Peygamber'in yapmamış olmasıydı. Hatta Bilâl-i Habeşî Hz. Ömer'e tavır bile koymuştu. Hz. Ömer "Sünneti değiştirmeğe kalkışmak" hatta "Dine bid'at sokmak", "Yeni îcâdlar çıkarmak"la suçlanıyordu. Böyle bir şeyin Peygamber'in sünnetinden ayrılmak olacağı iddiâ ediliyordu. Hz. Ömer'se "Zamân değişti, hâfızlar ölüyor, yeni fethedilen yerlere Kur'an'ı kitap haline getirip göndermemiz lâzım, bu İslâm'ın yararına olacak, Peygamber yapmadı ama ihtiyaç yoktu da yapmadı, şimdi ihtiyaç var..." vb. gerekçelerle teklifini savunmuştu. Sonunda Hz. Ebû Bekir iknâ olmuş ve Kur'an kitap hâlinde toplanmıştı.

Burada iki anlayışın hemen kendini belli ettiği görülmektedir. Birinci anlayış Ziya Paşa'nın "Eskiden yoğ idi iş bu rivâyet yeni çıktı." sözündeki zihniyeti yansıtır. Yeni olaylar karşısında hep bu tepkiyi verir. İkinci anlayış ise Said-i Nursî'nin "Eski hal muhal ya yeni hal

ya izmihlâl." cümlesindeki zihniyeti yansıtır. Yeni olaylar karşısında hep bu tepkiyi verir. İşte İslâm düşünce târihinde yenilikçiler dediğimizde kastettiğimiz, mantığını ikinci tür anlayışla işletenlerdir.

Târihen sâbittir ki bu iki anlayış birbirini dengeleyerek İslâm düşüncesinin ayakta kalmasını sağlamışlarsa da târihin gerisinde kalmama çabası (*içtihâd*) hep yenilikçi anlayıştan çıkmış, düşünce dinamizmi onlar sâyesinde sağlanmıştır...

Kûfe şehri

Hz. Peygamber'den sonra sahabe arasında temâyüz eden Hz. Ömer, Abdullah ibn-i Mes'ud, Hz. Âişe, ve Hz. Ali gibi şahsiyetlerin Kûfe ekolünün oluşumunda değişik çapta katkıları olduğu görülmektedir. Hz. Ömer şehri bizzat kurdurtmuş, Abdullah ibn-i Mes'ud uzun yıllar Kûfe'de vâlilik yapmış, Hz. Ali başkenti Kûfe'ye taşımıştır. Hz. Âişe ise Medîne'de oturmasına rağmen Kûfe'de Mesruk bin el-Ecda gibi Kûfe fakihlerini fikirleriyle etkilemiş, onlara hocalık yapmıştır. Dolayısıyla Kûfe ekolünün fikrî inşâsında Hz. Ömer ve Abudullah bin Mes'ud anlayışının esâs alındığı, Hz. Âişe ve Hz. Ali'den de önemli ölçüde etkilenildiği görülmektedir.

Hz. Ömer, halîfeliği döneminde Kûfe şehrini bizzat yaptırmıştır. 17/638 yılında şehrin coğrafî planını Saad bin Ebû Vakkas'a, mîmârî planını da Amr bin Mâlik'e yaptırtan Hz. Ömer, Kûfe okulunun fikrî mîmârı olduğu gibi fizikî kurucusu da olmuştur. Zîra onun emriyle kurulan Kûfe şehrinde doğan *Ehlu'r-Rey* (*Kûfe*) ekolü anlayış olarak Hz. Ömer'in yenilikçi içtihâdlarına dayanmaktadır.

Irak'ın güneyinde, Fırat nehrinin batı yakasında bulunan Kûfe şehri, Basra ve Fustad (Kâhire) gibi İslâm kültür ve medeniyetinin dünyâya armağan ettiği şehirlerden birisidir. Zîra Hz. Ömer'den önce Kûfe şehrinin bulunduğu yer bomboş bir arâziydi. Kûfe şehir olarak tamamiyle tâbiri câizse İslâm kültür ve medeniyetinin çocuğudur. 17/638 yılında Hz. Ömer'in verdiği emirle kurulmuş ve uzun asırlar İslâm kültürünün karakteristik özelliklerini yansıtmış, siyâsî, kültürel ve coğrafî yapısıyla Müslümanların târihteki yürüyüşüne paralel bir kaderi yaşamıştır.[1]

Kûfe, yuvarlak kum tepesi anlamına geliyor. Çünkü Araplar çakıl

1- M. Mahfuz Söylemez; **Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ank., 2001,

taşları ve kumu kırmızımsı olan yere "*Kûfe*" diyorlardı. Ayrıca Saad bin Ebi Vakkas'ın "*Tekevvefu*" (toplanınız) dediği yer olduğu için de buranın bu isimle anıldığı söylenir.[1]

Hz. Ömer, Irak'tan dönen askerlerin yüzlerinin değiştiğini, benizlerinin solduğunu görünce bunun sebebini sorar. Onlar da Irak bölgesinin tabiat şartlarına alışamadıklarından böyle olduklarını söylerler. Bunun üzerine Hz. Ömer, Saad bin Ebi Vakkas'a mektup yazarak bu durumu araştırmasını ister. Saad bin Ebi Vakkas da Dicle kıyılarının hastalıklı olduğunu, çöle alışık Araplar için gündelik yaşama pek müsâit olmadığını bildirir. Hz. Ömer de cevâbî mektubunda, nehir kıyılarına yakın fakat sahra bölgesinde olan, havası ve tabiat şartları yerleşmeye elverişli, Medîne ile ulaşımı kolay, tabiî engellerin olmadığı bir yerin tesbiti ile şehir merkezinin oraya taşınmasını emreder. Böylece Kûfe, 17/638 yılında inşâ edilir.[2]

Kûfe'nin tam orta yerine yapılan ve şehrin her yerinden görülen kubbeli büyük bir câmi aynı zamânda İslâm şehir mîmârisinin de tipik özelliklerini yansıtır. Kûfe şehrinin kuruluşu bir yandan fikrî oluşumların kaynağını oluşturması bakımından önemliyken diğer yandan da İslâm şehir kültürü ve mîmârisi açısında da önemli bir prototiptir. Doğrusu işin bu yönü ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.[3]

Kûfe'ye yerleşenler önce Amr bin Mâlik'e müracaat ederler, onun tesbit ettiği arsa yerleşim planına göre evler yapılır. Bir kabileye mensup olanlarla diğer kabileye mensup olanların araları bir yol ile ayrılır. Bu mahallelere yerleştirilen halk arasında Süleym, Sakif, Hemdan, Becile, Beni Esed, Kinde, Ezd kabilelerine mensup kimselerle, Yemenliler ve Nizarlılar çoğunluğu teşkil ederler. Ayrıca şehre yerleşenler arasında kuzey ve doğudan gelenler de vardır.

Bu ilk yerleşim sırasında Kûfe'de 12 bin Yemenli, 8 bin Nizarlı bulunuyordu. Öyle anlaşılıyor ki Kûfe tipik bir kozmopolit İslâm şehriydi. Çoğunluğu, güney Arabistanlı Arapların oluşturmasına kar-

---

1- Şibli Nûmânî; **el-Fârûk** (Bütün Yönleriyle Hz.. Ömer ve Devlet İdâresi), çev. Tâlib Yaşar Alp, çağ, İst., 1974, II, 127

2- M. Mahfuz Söylemez; **Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe**, 21 vd., Şibli Nûmânî; **el-Fârûk**, II, 127 vd., Mehmed Özgü Aras; **Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhî Görüşleri,** Beyan, İst., 1996, 47-49,

3- M. Mahfuz Söylemez; Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe, 33-93,

şın İran menşeli topluluklar da şehre yerleşmişti. Kısa sürede Kûfe, Ortadoğu'nun her yerinden gelen unsurların karışımıyla yepyeni, her türden insanın cirit attığı bir şehir özelliğine kavuşmuştur.[4]

17/638 yılındaki kuruluşundan itibâren sırayla Hz. Ömer döneminde Saad bin Ebi Vakkas, Ammar bin Yâsir, Muğire bin Şûbe, Hz. Osman döneminde Saad bin Ebi Vakkas, Velid bin Ukbe, Said bin el-As Kûfe'ye vâli olarak atanırlar. Hz. Ali, Cemel olayından sonra Kûfe'yi başkent yaparak oraya taşınır ve üç yıl kadar Kûfe'de kalır. Hz. Hasan ve Hüseyin döneminde de Kûfe oldukça çalkantılı günler geçirir. Yezid'in ölümü üzerine yeniden iç savaşa sahne olan Kûfe'ye bu kez Muhtar bin Ebi Ubeyd hâkim olur, şehirde Şiî hâkimiyeti hüküm sürer. Abdülmelîk'in Kûfe'yi ele geçirmesiyle birlikte Şiî hâkimiyeti kırılır, ondan sonra da Haccac bin Yusuf ölüm târihi olan 95/713'e kadar yirmi sene Kûfe'ye hükmeder...[5]

Bunlardan sonra şehirde uzun bir süre asâyişin sağlandığı görülüyor. İşte Kûfe ekolü bu sürede kalıcı meyvelerini vermiş, uzun asırlar İslâm düşüncesinde etkisini sürdürecek anlayışın sistemleşmesi bu dönemde gerçekleşmiştir.

Bu bölümde ele alacağımız asıl şahsiyet Ebû Hanîfe'ye geçmeden önce okulun "üstadlarına" kısaca değinelim...

Hz. Ömer (öl.23/643)

Kûfe'de ortaya çıkan anlayışın hocalar ve üstadlar silsilesine baktığımızda işin Hz. Ömer ve Abdullah bin Mes'ud gibi iki büyük sahabiye dayandığı görülmektedir. İlk bölümde Hz. Ömer genişçe ele alındığı için burada sâdece Kûfe ekolünün oluşmasına katkısı bakımından kısaca değineceğiz.

Hz. Ömer 23/643 yılında hançerlenerek şehîd edildiğinde, geride İslâm düşünce târihinde uzun yıllar etkisini devâm ettirecek bir mîrâsı da bırakmış oluyordu. Bu mîrâs esâsında Hz. Ömer'in üç olay karşısında ileri sürdüğü iddiâda sembolize edilebilir; Hz. Ömer, Peygamberimiz öldüğünde "Kur'an bize yeter." şeklinde bir çıkış yapmış, Hz. Ebû Bekir döneminde "Kur'an kitap halinde toplan-

---

4- M. Mahfuz Söylemez; Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe, 95-171, Mehmed Özgü Aras; Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhî Görüşleri, 49-51

5- M. Mahfuz Söylemez, **a.g.e.**, 21-32

malıdır." demiş ve kendi halîfeliği döneminde de "Artık müellefe-i kulûb kalmadı, şartlar değişti." diyerek onlara ganîmetten pay vermemişti. Burada "Kur'an bize yeter.", "Zamân bunu gerektiriyor, eski hal muhal.", "Şartlar değişti o eskidendi." tarzında ifâde edilen yaklaşım izini sürdüğümüz "yenilikçi anlayışın" Hz. Ömer'de ortaya çıkan ilk tezâhürleridir.

Hz. Ömer, bu anlayışıyla daha ilk yıllarda tepki çekmiş, hatta "sünneti saptırmakla, kendi re'yine fazla başvurmakla, dine aklını sokmakla" suçlanmıştır. Aslında bu suçlama aynı tarzda yüzyıllar boyu sürüp gitmiştir. Halbûki Hz. Ömer tam tersi İslâm'ın, daha da özelde sünnetin ancak bu tür bir anlayışla devâm ettirilebileceğine inanıyordu.

Kûfe şehrinin bizzat planını yaptırtan, şehrin kurulması emrini veren, Kûfeliler'in şikâyeti üzerine altı kez vâlisini değiştiren, Abudullah bin Mes'ud'u Kûfe'ye "üstad, hoca" olarak atayan bizzat oydu. Burada Hz. Ömer yaklaşımının, ilk elden Abdullah bin Mes'ud eliyle Kûfe'ye taşındığını görmekteyiz.[1]

Abdullah bin Mes'ud (öl.32/652)

"Altı kişinin altıncısıydım. O zamân yeryüzünde bizden başka Müslüman yoktu." sözünden de anlaşılacağı gibi ilk Müslümanlardandı. Kur'an'ı ilk kez cehren okuyarak Kureyş'e dinletmişti. Önce Habeşistan'a sonra Medîne'ye hicret eden Abdullah bin Mes'ud; Bedir, Uhud ve diğer bütün savaşlara iştirak etmiştir. Bedir'de Ebû Cehil'i öldüren oydu. Hz. Peygambere çok yakın olan sahabiler arasında yer alıyordu, hatta öyle ki çoğu kimse onu Hz. Peygamber'in akrabası sanmıştır. Fetvâları bir kitap tutacak kadar çok olan İbn-i Mes'ud kendisine meselelerin çözümünde müracaat edilen sayılı fakih ve müçtehid sahabiler arasında yer alıyordu.

Hz. Ömer onu Kûfe'ye gönderirken aslında "*Ehlu'r-Re'y*" diye meşhur olacak okulun da temellerini atmış oluyordu. Çünkü İbn-i Mes'ud Kûfe'ye siyâsî görevden ziyâde ilmî ve kültürel bir misyonla gönderilmişti. Hz. Ömer Kûfeliler'e yazdığı mektupta şöyle demiştir: "Size Ammar bin Yâsir'i emir, Abdullah bin Mes'ud'u da muallim ve vezir olarak gönderiyorum ve sizi kendi nefsime tercih ediyorum.

1- M. Mahfuz Söylemez; **a.g.e.**, 22-23

Onlara itaat edin."

Yaklaşık on yıldan fazla bir müddet Kûfe'de kalan İbn-i Mes'ud'un, âdeta rey okulunun "kurucu fakihi" olacak şekilde çalışmalar yaptığı görülüyor. Çünkü O, Kûfe'de geniş bir talebe çevresi edinmiş, Kûfe'nin ilmî muhitlerini derinden etkilemiştir. İbn-i Mes'ud, Kûfeliler'e kıyâs ve rey'e dayalı içtihâd anlayışını aşılamıştır. [2]

ALKAME BİN KAYS (öl; 62/681)

Abdullah ibn-i Mes'ud'un ilk kuşak talebeleri arasında Alkame bin Kays, Mesruk bin el-Ecda, Kadı Şureyh gibi Kûfe fakihleri bulunuyordu. Bunlar Abdullah İbn-i Mes'ud'un doğrudan talebeleriydiler. Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Âişe ve Hz. Ali gibi sahabilerden de etkileniyorlardı. Böylece Kûfe'de oluşan anlayışın ilk temsilcileri bu talebe/fakih kuşağıydı..

Alkame, bu kuşağın önemli sîmâlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Alkame'nin en büyük özelliği sahabe neslinin bitip tabiun tâbir edilen neslin başladığı yıllarda yaşamış olmasıdır. Bu anlamda sahabe sonrası tabiun neslinin Kûfe'de oluşan ilk yenilikçi sîmâlarından birisi olma gibi önemli bir özelliği bulunuyor. Ebû Hanîfe bir konuşmasında onu "sahabe gibi fakih" birisi olarak anmıştır. Gerçekten de Alkame, Hz. Peygamber zamânında doğmuş olmasına karşın, Hz. Peygamber'in sağlığında çocukluk yıllarını yaşaması sebebiyle daha çok Hz. Ömer, Abdullah bin Mus'ud ve Hz. Âişe gibi sahabilerden rivâyette bulunmuştur.

Abdullan bin Mes'ud'un Sâdık talebesi Alkame hakkında "Benim bildiğimi Alkame'de bilir." dediği rivâyet edilmektedir. Alkame'ye Kûfe'de "*el-Fakihü'l-Kebir*" (büyük fakih) deniliyordu. Hatta bazı sahabilerin bile ona soru sorduğu söylenmektedir.[3]

MESRUK BİN el-ECDÂ (öl.63/682)

Abdullah bin Mes'ud'un Kûfe'de yetiştirdiği tabiun kuşağının Alkame'den sonra ikinci büyük ismi olarak anılmaktadır. Mesruk aslen Hemadanlı olup Hz. Ebû Bekir zamânında Medîne'ye gelmiş sonra da Kûfe'ye yerleşerek kısa zamânda İbn-i Mes'ud'un en gözde

---

2- Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 53-56

3- Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 56-57, M. Esad Kılıçer; **İslâm Fıkhında Rey Taraftarları,** Ank., 1961, 32-35

talebeleri arasında yerini almıştır. O'nun hakkında "Kadı Şureyh'ten daha bilgiliydi." şeklinde rivâyetler vardır. Mesruk, aynı zamânda Hz. Âişe'nin de gözde talebeleri arasında yer almaktadır. Bir yandan İbn-i Mes'ud diğer yandan Hz. Âişe'nin etkisiyle oluşan zihnî yapısı, Kûfe okulunun oluşmasında önemli izler bırakmasına sebeb olmuştur.[1]

KADI ŞUREYH (öl.78/697)

Oldukça uzun ömürlü olan Kadı Şureyh, 120 yaşında vefât etmiş bir tabiun kuşağı fakihidir. Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye kadı olarak tâyin edilmiş ve bu görevde tam 75 sene kalmıştır. Kûfe'de 75 yıl kadılık yapan Kadı Şureyh, Kûfe fıkhının oluşmasında tartışmasız en önemli şahsiyetlerden birisidir. O'nun gözde üstadları da diğer Kûfe fakihleri gibi Hz. Ömer, Abdullah ibn-i Mes'ud ve Hz. Ali gibi sahabilerdir.[2]

İBRAHİM en-NEHÂİ (öl.95/713)

Hz. Ömer tarafından maddî ve mânevî olarak bizzat kurulan, Abdullah bin Mes'ud tarafından temelleri atılan, Hz. Âişe ve Hz. Ali gibi büyük sahabilerin katkılarıyla gelişen, Alkame, Mesruk, Kadı Şureyh gibi tabiun kuşağı ile ilk meyvelerini veren Rey Ekolü, İbrâhim Nehâî ile "Kûfe ekolü" olarak anılmaya başlamıştır. İbrâhim Nehâî sahabe kuşağı ile tebe-i tabiun kuşağı arasındaki köprü isimdir. Zîra O, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad bin Ebû Süleyman'ın hocasıdır. Yâni Ebû Hanîfe'nin hocasının hocası..

Kûfe fıkhının oluşmasında sahabe, tabiun ve tebe-i tabiun diye anılan ilk üç kuşağın önemi bu açıdan büyüktür. İlk kuşak; Hz. Ömer, Abudullah bin Mes'ud, Hz. Âişe, Hz. Ali gibi büyük sahabilerdir. İkinci kuşak; bunların yetiştirdiği Alkame, Mesruk, Kadı Şureyh gibi ikinci kuşak fakihlerdir. Üçüncü kuşak ise İbrâhim Nehâî ile başlayıp, Hammad ve Ebû Hanîfe'yle devâm eden kuşaktır. Kûfe'deki yenilikçi anlayışı, ilk kuşak kurmuş, ikinci kuşak geliştirilmiş üçüncü kuşak da sistemleştirmiştir diyebiliriz.

İşte İbrâhim Nehâî, ekolün sistemleşmeye başladığı üçüncü kuşağın ilk sîmâsıdır. Zîra ondan önce bu anlayış "Kûfe fıkhı" "Rey

1- Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 57-58, M. Esad Kılıçer;**a.g.e,** Ank., 1961, 33
2- Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 58

ekolü" vs. diye anılmıyordu. Bu isimlendirmenin İbrâhim Nehâî ile başladığını görüyoruz.

İbrâhim Nehâî'nin şahsiyeti, hem yaşadığı devir, hem de ondan sonraki devirler için oldukça mühimdir. Zîra Ebû Hanîfe'nin talebelerinin eserlerine bakılınca, Hanefî mezhebi İbrâhim Nehâî'nin hadîsleri ve onun düşünceleri çerçevesinde şekillenmiş gibidir. Bu kitapların çoğunda Ebû Hanîfe'ye âit görüşlerin çoğu İbrâhim'e isnad olunmaktadır.

İbrâhim'i en iyi tanıyan, onun rey ve kıyâslarını daha iyi bilen, O'nun güzîde talebesi Hammad bin Ebû Süleyman'dır. Ebû Süleyman ise Ebû Hanîfe'nin hocasıdır.[3]

HAMMAD BİN EBÛ SÜLEYMAN (öl.120/730)

Hammad, aslen İranlı'dır. Dönemin genel karakteristiği gereği siyâset Arapların, kültür hayatı da "Mevâli" denilen Arap olmayanların, özelikle de İranlılar'ın elindedir. Hammad'ın babası Ebû Süleyman İsfehanlı'dır. Hz. Ömer döneminde Mûsa el-Eş'arî komutasındaki İslâm orduları İsfehan'ı fethedince şehir topluca teslim olmuştur. Hammad da babasıyla birlikte Mûsa el- Eş'arî'nin himâyesine girerek Kûfe'ye gelmiş, kendilerine arâzi tahsis edilerek orda yaşamaya başlamışlardır.

Ebû Süleyman, oğlu Hammad'ı iyi bir tahsil görmesi için Kûfe'nin tanınmış fakihlerinden Alkame bin Kays'a teslim eder. O zamânlar okul sistemi olmadığı için Kûfe mescidinde ders veren Alkame'nin halkasına devâm etmeye başlar. Alkame'nin ders halkasında ondan dersler alan Hammad, Alkame'nin vefâtından sonra onun yerine geçer ve yirmi dört sene burada ders okutur. Bu dönemin on sekiz yılı Ebû Hanîfe'yle birlikte geçecektir.

Hammad bin Ebi Süleyman'ın yenilikçi İslâm düşüncesine katkısı, her şeyden önce Ebû Hanîfe gibi büyük bir şahsiyetin hocası olması, Ebû Hanîfe'nin temel görüşlerini ondan alması ve o dönemde hoca, çevre ve mâlumat farkı sebebiyle Hicazlılar-Iraklılar şeklinde ikiye ayrılan ilmî çevrelerde Iraklıların temsilcisi olarak "rey ve kıyâsa" ağırlık veren yeniliğe açık anlayışla hareket etmesindedir. Hammad'ın tıpkı talebesi Ebû Hanîfe gibi yazılmış bir kitabı yoktur.

3- Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 59-60, M. Esad Kılıcer; **a.g.e,** Ank., 1961, 20

Nasıl bir mantıkla düşündüğü verdiği fetvâlardan, ileri sürdüğü fikirlerden sonraki yıllarda anlaşılmıştır.

Hammad daha çok fıkhî konularda kafa yormuş, dönemin siyâsî çalkantılarına pek katılmamış hatta bu yüzden "mürcie" olmakla suçlanmıştır. Zîra o dönemde Kûfe genel olarak Emevîler'e karşı Hz. Ali taraftarı olarak biliniyor, isyân için uygun fırsat kollayan bir duruşu temsil ediyordu. Hammad ise bu tür bir isyânın ümmeti iyice böleceği ve zararlı olacağı gerekçesiyle câiz görmüyordu. Bu nedenle Emevî muhaliflerince Emevî zorbalığını onayladığı gerekçesiyle eleştiriliyor, mürcieci olmakla ithâm ediliyordu. Ancak Hammad'ın böyle bir siyâsî tavrı benimsemesi bizim onu yenilikçi düşüncenin önemli sîmâlarından saymamıza engel teşkil etmeyecektir. Çünkü bu tür siyâsî ithâmlar oldukça su götürür cinstendir. Bir şahsiyetin zihin dünyâsında yenilikçi bir "iz"in bulunup bulunmadığı ve bunun İslâm düşüncesindeki yerini tesbit etmek için daha çok beynini nasıl kullandığı, aklını nasıl işlettiği önemlidir. Hammad, her ne kadar siyâsî olarak isyâncı bir duruşa sıcak bakmamışsa da zihin olarak akıl, rey ve kıyâsa ağırlık veren fetvâ anlayışıyla yenilikçi düşüncenin temeli olan argümanlara sâhip olduğunu göstermektedir. Zîra akıl, mantık, rey, kıyâs gibi argümanlar yenilikçiliğin vazgeçilmez öğeleri arasında yer almaktadır. Bizim bu kitaptaki derdimiz kimde bunları görürsek hemen izini sürmek, İslâmî düşüncenin akışına ne gibi bir etki ve katkısının olup olmadını araştırmaktır.

Hammad'ın görüşleri araştırıldığında esâs olarak İslâm'ın temel argümanlarına sâdık kaldığını, yâni *Kur'an , sünnet, icmâ* gibi temel şer'i delillere göre hüküm verdiğini, ancak Hicazlılar'ın aksine hadîslere sahih olmayabilir endişesiyle cekince koyduğunu, *akıl, rey, kıyâs, istihsân* gibi akıl yürütmeye dayalı delillere çokca başvurduğu görülüyor.

Örneğin Hammad, mushafa abdestsiz el sürülemeyeceği şeklindeki yaygın görüşün aksine farklı bir yorum getirir, akıl yürüterek âyeti yorumlamaya çalışır. O'na göre abdestsiz olarak Kur'an'a elin "iç" kısmıyla dokunmak câizdir. Ancak avucun tersi olan elin üst kısmıyla veya başka bir uzuvla dokunmakta bir beis yoktur.

Tabiî olarak Hicaz ekolü âyetin zâhirine bağlı kalarak (Vakıa; 56/79) abdestsiz, cünüp ve hayızlı olan kadınların pis olduğu ge-

rekçesiyle Kur'an'a dokunamayacağını savunur. İmam Mâlik ve Ahmed bin Hanbel bu görüştedir. Kûfeli, Basralı ve Mu'tezîle'den kimi âlimlere göre ise buradaki *Kitab-ı Meknun*'dan kasıt *Levh-i Mahfuz*'daki Kur'an olup, ona şeytanların veya cinlerin dokunamayacağı, Kur'an'ın *Levh-i Mahfuz*'daki (ilâhî irâdedeki) yazılımında onların bir etkisinin olamayacağı anlatılmak istenmektedir. Bu, Hz. Peygamber'e "Bu Kur'an'ı cinler ve şeytanlar yazdırıyor ve sana söylüyor." iddiâlarına bir cevaptır. Yoksa elimizdeki mushafa herkes dokunabilir, bir beis yoktur.

Hammad'ın ikinci görüşe yakın bir içtihâdı savunduğu görülmektedir. Hammad burada akıl yürüterek içtihâd yapmakta, genel bütünlük içinde yorum geliştirmektedir. Âyetin zâhirî üslubuna yorum getirerek zihnî işleyişinin daha çok aklî/analizci olduğunu âdeta ele vermektedir. Bunun, keyfine göre yorum olmayıp bizzat Kur'an'ın emri olan aklını kullanmanın bir gereği olduğu ise gâyet açıktır. Zîra çoğu zamân karıştırıldığı gibi "*keyif, hevâ ve heves*" ile "*akıl*" aynı şeyler değildir. Kur'an birincisini yasaklamış, ikincisini ise vurgulu bir üslupla emretmiş, teşvik etmiş, hatta aklını kullanmayanları beyinsiz, sefih olarak ithâm etmiştir.

Hammad'ın bir diğer dikkat çeken görüşü evlilikle ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre evlenecek iki kişi arasında soy, âilenin İslâm'a girişi, soyunun hür oluşu, servet, dindarlık ve meslekte "*kufüv*" (denklik) olmadır. Kezâ Mâlik'e göre de dindarlık ve uzuvların sağlığı konusunda denklik olmalıdır. Şâfî ve Ahmed bin Hanbel'e göre ise eşler arasında beş şey denk olmalıdır; *hürriyet, nesep, iffet, hirfet* ve uzuvların *sağlıklı* oluşu.

Hammad'a göre ise evlilikte denklik şart değildir. Çünkü Allah "sizin en değerliniz takva bakımından en üstün olanınızdır." (Hucurat; 13) buyurarak diğer özelliklerin değer ölçüsü olarak kabûl edilemeyeceğini söylemektedir.

Birden fazla evli olan birsinin hanımları arasında adâletin nasıl sağlanacağı konusunda da Hammad diğer imâmlardan dikkat çekici bir görüşle ayrılır. Mâlik, Şâfî ve Ahmed bin Hanbel'e göre bir adam birden fazla evliyse ve yeni bir kadınla daha evlenmişse, yeni hanımının yanında bâkire ise yedi gün, dulsa üç gün kalır ve diğer kadınları nezdinde bunu kaza etmez. Hammad ve Ebû Hanîfe'ye göre

ise bu husûsta bâkire, dul, eski, yeni, ehl-kitap, müslime fark etmez. Hepsinin de zevciyet hakları eşittir. Nafaka, mesken, giyim-kuşam vs. konusunda hepsine de *eşit* davranması gerekir.

Kadının şâhitliği konusunda da Hammad diğer imâmlara nazaran kadının lehinde görüşler açıklamıştır. Örneğin kadınlara mahsus hallerde şâhit gerektiğinde tek kadın şâhit mûteberdir. Diğerlerine göre ise iki kadın şâhit bulunmalıdır.[1]

Hammad'ın görüşleri daha sonraki yıllarda "Sünnîlik" diye bilinen akımın temelini oluşturmuştur. Örneğin Hammad dört halîfenin târihi sıralamasının aynı zamânda fazilet sıralaması olduğunu söylemiştir. Bu görüş ilk defa ondan çıkmış denebilir. Bu yaklaşım daha sonraki asırlarda Sünnîliğin temel siyâsî bakış açısını belirlemiştir. Zîra diğerlerine nazaran daha merkezî ve orta yolcu bir duruştur. Kimin daha haklı olduğunu bulmaya çalışmaktan ziyâde istikrârı önceleyen, toplumu birarada tutmayı amaçlayan, olaya devlet katından bakan bir bakış açısıdır.

Hammad bin Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe'nin hocası olması, yirmi beş yıl Kûfe ekolünün bizzat ders halkasının başında bulunması sebebiyle İslâm düşüncesi içinde yenilikçi fikirlerin yatağı olan bir şehrin fikrî önderlerinden birisi olmayı hak etmiş bulunmaktadır. Ancak Kûfe ekolünü incelerken bizim sözü asıl getirmek istediğimiz kişi Ebû Hanîfe olduğu için bu bahsi burada bitiriyor ve Ebû Hanîfe'ye geçiyoruz.

EBÛ HANİFE (öl.150/767)

Bir benzetme yapacak olursak Kûfe ekolünün oluşmasında Hz. Ömer "mîmâr.", Abdullah bin Mes'ud "mühendis", Ebû Hanîfe'de "müteahhit" rolü üstlenmişlerdir. İşin planı-proğramı Hz. Ömer'e, ölçümü-hesabı İbn-i Mes'ud'a, binanın bizzat yapım ve inşâsı ise Ebû Hanîfe'ye âit olmuştur. Târihî gelişmeye baktığımızda oluşumun bu yönde seyrettiğini görüyoruz.

Ebû Hanîfe'nin "yenilikçi İslâmî düşünceye en önemli katkısı ne yönde olmuştur?" diye sorulsa M. Ebû Zehra'nın dediği gibi bunu iki esâsta toplamak sanırım en isâbetli tespit olacaktır:

1- Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad bin Ebi Süleyman'ın hayatı ve fıkhî görüşlerini ele alan geniş bir araştırma için bkz; Mehmed Özgü Aras; **a.g.e.,** 63-106, 115-271

1- Ticârî bir ruha sâhib olması,
2- Bireyin özgürlüğüne yaslanması.

Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe'nin metodu, târihin gerisinde kalmamak için insan aklını, bireyin şahsî gücünü düşünceye katan oldukça yenilikçi bir felsefeye dayanmaktadır. Nitekim devrinde yaşayan rakipleri onu hep bu açıdan eleştirmişlerdir; " Nasslara pek itibâr etmemek, aklına göre hüküm vermek, hadîsleri reddetmek vs." Halbûki Müslümanlara lâzım olan nasslara önem vermek adına aklı iptal etmek değil, bilakis nassları anlamanın yolunun 'akıl'dan geçtiğini keşfetmekti. Ancak bu dâimâ "keyfine göre hüküm vermek"le karıştırılmıştır. "Keyif" ile "akıl" aynı şey değildir. Keyif zemmedilmiş, akıl övülmüştür. Ancak İslâm düşünce târihinde ne yazık ki bu ikisi hep birbirine karıştırılmış, akıl diyenler hep "kafasına göre, keyfince" olmakla ithâm edilmiştir.

İşte Ebû Hanîfe'nin târihî rolü burada ortaya çıkmaktadır. Sahabe neslinin iyice ortadan kalkmaya başladığı bir dönemin hemen başında, bireyin gücünün ne olabileceğini göstermiş, bu anlayışı üstadlarından devraldığı mîrâs doğrultusunda sistemleştirmiş, gün yüzüne çıkarmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşleri tâkip edildiğinde yenilikçi bir duruşa sâhip olduğu görülecektir. O dâimâ yenilikçi, rakipleri "gelenek, töre, sünnet, eskilerin yolu" adına statükocudur. Ebû Hanîfe'ye kadar içten içe devâm eden çekişme, onunla birlikte gün yüzüne çıkmış, âdeta Kûfe Okulu artık düşünce târihine bir ekol olarak kaydedilmeye başlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin yenilikçiliği şüphesiz kendine göredir. Ondan daha yenilikçi, tâbiri câizse daha solda olan akımlar da vardır. Onların da yenilikçi İslâmî düşünceye çok önemli katkıları olmuştur. Ama burada konumuz Ebû Hanîfe olduğu için mümkün mertebe onun dışına çıkmayacağız.

Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit b. Zuta 80/699 yılında Kûfe'de doğdu, orada yetişti ve küçük yaşta Kur'an hâfızı oldu. Dedesi Zuta İran'ın fethi sırasında esir alınmış ve daha sonra azâd edilmiş bir eski köleydi. Dedeleri Kâbil'den Kûfe'ye göç etmişlerdir. Ebû Hanîfe İranlı'ydı ve ana dili Farsça'ydı. Dedesi azadlı köle Zuta Hz. Ali ile görüşmüş hatta Nevruz bayramında ona hediye ikram etmiş, hayır duasını almıştır. Babası Sâbit, tüccar karakterli, işini bilen bir zattı. Ebû Hanîfe, Kûfe'de babasının mesleği olan ipek tüccarlığıyla uğra-

şırken onu tanıyan bazı âlimler, kendisinin kâbiliyetli bir genç olduğunu sezmişler, O'nun ticâretle birlikte ilimle de meşgul olmasını istemişlerdir...[1]

Ebû Hanîfe, şunları anlatır:

"Şa'bi otururken ben yanından geçiyordum. Beni yanına çağırdı ve aramızda şu konuşma geçti:

-Kime devâm ediyorsun?

-Çarşıya pazara.

-Çarşıyı pazarı kastetmedim, âlimlerden kimin meclisine devâm edip etmediğini sordum.

-Hiç kimsenin meclisine devâmlı gitmiyorum.

-Bak sende bir kâbiliyet görüyorum. İlmi ve âlimleri sâkin ihmâl etmeyesin..."

Şa'bi'nin bu sözleri benim içimde iyi bir te'sir bıraktı. Ticâretle uğraşmayı azaltarak ilme sarıldım. Allah'ın inâyetiyle Şa'bi'nin tavsiyesinin bana çok faydası oldu."[2]

Ebû Hanîfe, o yıllarda devletin açtığı teşkilatlı okullar olmadığı için Kûfe'nin tek büyük câmisindeki derslere devâm eder. Önceleri kelâm konularının tartışıldığı halkaya merâk sarar sonraları ise Hammad bin Ebi Süleyman'ın fıkıh halkasına devâm eder. Bu talebelik on sekiz yıl sürer. Hammad ölünce de O, ders vermeye başlar. Otuz yıl boyunca da bu hocalığı devâm eder. Yaklaşık sekiz yüz talebesi olduğu, bunların elli kadarının daha sonraki yıllarda kadılık, başkadılık görevlerine getirildiği söylenmektedir. O, Kûfe'nin ilim

1- Ebûi Hanîfe'nin hayatı, eserleri ve fikirleri için bkz; İbn-i Nedim; el-**Fihrist**, 255-256, İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 163-164, M. Ebû Zehra; **Mezhepler Târihi**, II, 207-250, Mustafa Uzunpostalcı; **DİA**., X, 131-138, Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, X, 138-143, Ali Bardakoğlu; **DİA**, X, 143-145, HÂlim Sabit Şıbay; İA, IV, 20-28, Mustafa Uzunpostalcı; **Ebû Hanîfe; Hayatı ve İslâm Fıkhındaki Yeri**, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986, İsmâil Hakkı Ünal; **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu**, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, Yusuf Ziya Yörükan; **İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam Ebû Hanîfe**, AÜİFD; II; IV, 1953, 75-78, 127-129, Ahmed Turan; **İslâm Mezhepleri Târihi**; Sidre, Samsun, 2000, 141-146, İbn-i Hacer el-Heysemî; **Menâkıb-ı İmam-ı Azam** (çev. Ahmed Karadut), Akçağ, Ank., 1992, Mevdûdî; **İslâm Düşüncesi Târihi** (ed, M: M: Şerif), II, 301-333, Ali Nar; **Akaid Risâleleri**; **Fıkh-ı Ekber**, İst., 19813-15, Seyyid Afifî; **et-Tecdid fi'l-İslâm, el-Müceddidun fi'l-Karni's-Sâni el-Hicrî, el-İmam Ebû Hanîfe** (İslâm'da Yenilik; Hicrî İkinci Asrın Yenilikçileri; İmam Ebû Hanîfe), ME, IX/1, 1939, 105, 106, 168, 368-371, 420

2- Mehmet Özgü Aras, **a.g.e**, 85, Ebû Zehra; **a.g.e**, II, 209

sâhibi, güvenilir, ince meselelere derin vukufu olan, âlim ve tüccar şahsiyeti olarak tanınmıştır. Ticârethânesi kısa zamânda emânetlerin bırakıldığı bankaya dönüşmüş, öldüğünde emânet para olarak işyerinde 50 milyon dirhemin bulunduğu görülmüştür.[3]

Ebû Hanîfe'nin açıkça, üstelik öyle olması gerektiğini savunarak kıyâs, istihsân gibi akıl yürütmeye dayalı içtihât usullerini çokca kullanması tepki cephesinin oluşmasına neden olmuştur. Karşılaştırmalı akıl yürütme anlamına gelen "*kıyâs*" ve aklın güzeli görebileceğine olan inancı ifâde eden "*istihsân*" ilk onun sisteminde bir şer'i delile dönüşmüştür. Ondan önce bunlar utangaç ve çekinceli bir üslupla kullanılırdı. Ebû Hanîfe İslâm düşüncesinin oluşum döneminde aklın fonksiyonları olan *kıyâs* ve *istihsânı* yoğun bir şekilde kullanarak, üstelik bunun çekinilecek bir şey olmadığını, böyle olması gerektiğini söyleyerek yenilikçi İslâm düşüncesine büyük katkılar sağlamıştır.

Bir keresinde Halîfe Mansur aklına dayanarak verdiği hükümleri Peygamberin sünnetine tercih ettiğini işittiğini söyleyen bir mektup yazmıştı. Cevap olarak Ebû Hanîfe'nin şunları yazdığı kaynaklarda geçmektedir:

"Ey Emiru'l-Mü'minîn, işittiğin şey yanlıştır. Ben önce Allah'ın kitabına, sonra Peygamberin sünnetine, daha sonra Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hükümlerine, son olarak da diğer sahabilerin görüşlerine müracaat ediyorum. Ancak onlar arasında ihtilâf gördüğümde kendi re'yime göre kıyâsa başvuruyorum"[4]

Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının temelini oluşturan "ticârî ruh" ve "bireyin özgürlüğü" esâsları verdiği fetvâlardan açıkça anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin ticâret felsefesi şu dört esâsa dayanmaktaydı:

Belirsizliğin ortadan kaldırılması. Yâni alınan, satılan, alan, satan, miktar, zamân, ödeme şekli vs. her şey belirgin olmalıdır. Belirsizlik ticârî akdi bâtıl hâle getirir.

Fâizli akitlerden sâkinmak.

Nass bulunmayan husûslarda örfe göre hareket etmek.

Ticârette güveni sarsmamak.[5]

3- Ebû Zehra; **a.g.e.**, 213-214

4- Mevdûdî; İslâm Düşüncesi Târihi, II, 310

5-Ebû Zehra; **a.g.e.**, 241-242

Ayın şekilde bireyin haklarına, kişinin hür irâdesine nasıl önem verdiğini anlamak için onun şu görüşleri üzerinde düşünmek sanırım yeterli olacaktır:

Âkil ve bâliğ olan bir kadın velisinin izni olmadan evlenmeye karar verebilir.

Bunak, müsrif ve borçlu hacredilemez. Yâni kişilik hakları elinden alınarak akit, sözleşme gibi tasarruf hakkından mahrum edilemez.

Bir vakıf, onu vakfeden kişi ölmedikçe vakıf özelliği kazanamaz. Zîra kişi hayattayken malı ona âittir ve kendi vakfettiği mal üzerinde tasarruf yapamaması düşünülemez.[1]

Yine Ebû Hanîfe'nin tıpkı Hz. Ömer gibi maslahâta dayalı, yeniliklere açık bir zihnî duruşunun olduğu büyük tartışmalara neden olan şu iki görüşünden kolaylıkla anlaşılmaktadır:

Kur'an Arapça dışında bir dille mânâsına sâdık kalmak şartıyla tercüme edilebilir ve Namaz'da Farsça okunabilir.

Tavrat ve İncil'den tahrif olmadığı kesin ispat edilmiş bölümler namazda okunabilir. Çünkü onlar da Allah'ın kelâmıdır.[2]

Bunlardan da anlaşılacağı gibi Ebû Hanîfe usûl-u fıkıhta "kıyâs ve istihsân"ı, fıkıhta "birey-kişi hakkı"nı, toplumsal hayatta "serbest ticârî faaliyet"i, yeni durumlar karşısında "maslahât"ı esâs almakla İslâm düşüncesinin meydan okuyucu bir dinamizmle târih içinde ilerlemesine hatırı sayılır katkılar sağlamıştır. O dâimâ, birey-devlet çekişmesinde bireyi, eski-yeni çekişmesinde yeniyi, nakil-akıl çekişmesinde aklı, serbestlik-müdâhele çekişmesinde serbestliği tercih etmiştir.

Ancak Ebû Hanîfe'nin kelâm halkasına devâm ettiği yılların ürünü olan fikirlerine baktığımızda aynı özgürlükçülüğü görmemiz biraz mümkün olmamaktadır. İslâm düşünce geleneği içinde Mu'tezîle, Kaderiye vs. diye yaftalanan akımlarla kıyâslandığında Ebû Hanîfe onlara nazaran tutucu-muhafazakâr kaldığını söylememiz gerekiyor. Esâsında Ebû Hanîfe'yi kelâmdan ziyâde fıkhın yenilikçisi olarak görmek daha isâbetli olacaktır. Zîra kelâmda yenilikçiliğin önderi târih boyunca hep Mu'tezîle diye yaftalanan Müslümanlar olmuştur.

1- Ebû Zehra, **a.g.e**, 243-247

2- Mâturîdî, **Te'vilat**, Vr. 108a, Hanifi Özcan; **Mâturidî'de Dinî Çoğulculuk**, 61-63

Ebû Hanîfe'ye âit olduğu iddiâ edilen "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı küçük akaid risâlesi daha sonraları Sünnî görüşün dayandığı temel düşünceleri içermesi bakımından oldukça önemlidir. Aslında Ebû Hanîfe velud bir müellif (yazar) değildir. O kendi zamânına kadar gelen görüşleri derleyip toparlayan sistemleştiren, yazıdan ziyâde sözle kendini ifâde etmiş bir şahsiyettir. "*el-Fıkhu'l- Ekber*" adlı ona isnad edilen risâlede yaklaşık 74 kelâmî, felsefî, siyâsî görüş serd edilmiştir. Bunların Ebû Hanîfe'ye mi yoksa sonraki yıllardaki kimi şârihlere mi âit olduğu tartışılmaktadır.[3] Kitaptaki görüşlerin büyük bir çoğunluğu diğer eserlerdeki görüşlerle karşılaştırıldığında ona âit olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kitapta Ebû Hanîfe döneminde tartışılmayan kimi konuların da yer alması, sonradan eklemeler olduğunu ele vermektedir.[4]

Yine Ebû Hanîfe'ye âit olduğu iddiâ edilen "*el-Âlim ve'l-Muteallim*", "*Fıkhu'l-Ebsât*" gibi kitaplar üzerine yüzlerce şerhler yazılmış, Ebû Hanîfe'ye âit olduğu iddiâ edilen yedi kitap İslâm dünyâsında elden ele dolaşmış, "Sünnî" doktrinin temel başvuru kitapları olmuştur.[5] Burada Süleyman Uludağ'ın Ebû Hanîfe'nin sonraki yıllarda nasıl selefî, sûfî ve kelâmcı bir kişilik hâline getirildiğini, asıl Ebû Hanîfe'nin târih içinde kaybolup gittiğini anlattığı "*Şerhu'l-Akâid*" tercümesi girişindeki uzun araştırması oldukça önemli bilgiler içermektedir.[6]

Ebû Hanîfe'nin "siyâsî duruşu" daha çok ortayolcu bir özellik arz etmektedir. Şia gibi bir iddiâ veya Mu'tezîle ve Hâricîler gibi bir karşı çıkıştan ziyâde orta yolu bulma, birliği berâberliği koruma gayreti daha ön plandadır. Niketim siyâset alanında Ebû Hanîfe merkezî bir konumda değildir. Emevîler'e karşı gelişen tepkinin destekçisi, alttan alta yardım edicisi gibi ikincil bir siyâsî aktör durumunda kalmıştır.

Ancak siyâsî görüşlerini açıklamaktan da geri durduğu görülmemektedir. "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı risâlede bu görüşler alabildiğine serd edilmektedir. Bu görüşleri şöylece özetleyebiliriz:

"Allah ve resulünden sonra insanların en üstünü sırayla Hz. Ebû

3- Süleyman Uludağ; **Şerhu'l-Akaid** Çevirisi, Önsöz, 21-26

4- Ali Sâmi en-Naşşar, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, I, 334-336

5- İbn-i Hacer el-Heysemî, Menâkıb-ı İmam-ı A'zam, (Fıkhı Ekber Şerhi, çev.Ahmet Karadut), 15-43

6- Süleyman Uludağ; Şerhu'l-Akaid-i Taftazânî Çevirisi, Önsöz, 11-87

Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Hepsi de âdil ve hak üzeredirler."[1]

Bu görüş İslâm düşüncesi içinde aynı zamânda "siyâsî bir duruşu" da ifâde eder. Geçmiş savaşlar ve İslâm'ın ilk dinî-siyâsî kişilikleri hakkında ne düşünüldüğü sorulduğunda verilecek cevap siyâsî kamplardan hangisine dâhil olunduğunu da ele vermiş olacaktır. Burada Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammad'ın fikirlerini formüle ettiğini görüyoruz. Sahabiler arasındaki kavgayı devâm ettirici, taraflı bir tavır alıştan ziyâde olayların üstünü örten, orta yolu bulmaya çalışan, târihî sıralamayı aynı zamânda siyâsî sıralama olarak gören, "günahıyla sevabıyla" hepsini birden kabûllenen bir anlayış daha faydalı bulunmaktadır. Bu duruşun toparlayıcı, kendine getirici, iç savaşları sona erdirici bir tavır olması sebebiyle yeni bir tutum olduğu gâyet açıktır. Hızla süren iç savaşların sürgit devâm etmesi düşünülemezdi. Birilerinin çıkıp "onlar erdi muradına" demesi ve günümüze bakması gerekiyordu. Siyâsî tavır alışların geçmişten ziyâde günün şartlarına göre belirlenmesi İslâm düşüncesinin gelişimi açısında da gerekliydi. İşte Ebû Hanîfe'nin "efdaliyet" görüşü bu açıdan gidişatı değiştirici bir işlev üstlenmiştir. En azından önceki kavgaları sebebiyle sürüp giden savaşların hızını kesmiş, "geçmişle uğraşmanın bize bir yararı yok artık." fikrinin gelişmesini sağlayarak, ileriye dönük bir perspektifin kazanılmasına katkı sağlamıştır.

"Peygamberin arkadaşları hakkında konuşulurken saygıda kusur edilmez." [2]

Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün daha sonraki yıllarda, örneğin *Tahâvî*'nin akaid metninde "sahabenin hepsi âdildir." şeklinde Sünnî formülasyona dönüştüğü görülmektedir. Burada da olayların üstünü örtücü, orta yolu bulmaya çalışan duruş kendini belli etmektedir. Ebû Hanîfe'nin sahabiler arasındaki savaşlar hakkında görüş açıklamadan çekinmediği görülüyor. Buna göre Hz. Ali ile muhalifleri arasındaki savaşta, Ali'nin haklı olduğunu açıkça ifâde etmiş, ancak diğer tarafı kınamaktan da kaçınmıştır.

"İman kalble tasdik ve inanmak demektir."[3]

1- Fıkh-ı Ekber, 11
2- Fıkh-ı Ekber, 12
3- Fıkh-ı Ekber, 11

Ebû Hanîfe siyâsî olayların doğurduğu dinî-kelâmî görüşlere burdan giriş yaparak, bu olaylarda ölenlerin durumunun ne olduğu sorunsalına yaklaşımlar getirmektedir. Bu konuda ortalığı karıştıran iddiâ şuydu: "Bu olaylarda birbirlerini öldürenler kâfir olmuşlardır; çünkü birbirlerini öldürmüşlerdir. Adam öldürmek, özellikle Müslüman birini öldürmek büyük günahtır. İman etmek aynı zamânda iyi ameller işlemektir. Bunlarsa günah işlemişlerdir, o halde îmândan da çıkmış olmaktadırlar.". Ebû Hanîfe ise bunların her ne kadar günah işlemiş olsalar da dinden çıkmış sayılamayacağını, bu konuda önce îmânı tarif etmek gerektiğini, onun da esâsında tasdikten ibâret olduğunu, dolayısıyla amelin îmândan bir cüz sayılamayacağını söyleyerek Hâricî teoriyi reddetmek istemektedir. Ebû Hanîfe'nin bu îmân-amel ayrımı o dönemde Hâricî iddiâyı frenleyen yeni bir yaklaşım olmuşsa da sonraki yıllarda bu düşüncenin gelişimi izlendiğinde, özellikle siyâsî iktidârlar tarafından kötüye yorumlandığı görülecektir. "İman varsa zulüm de yapsa zararı olmaz." türünden Mürcieci görüşe dönüşen bu fikir giderek toplumun elini kolunu bağlayan, "nasıl olsa îmân sâhibi" denilerek en fecî günahların bile işlenmesine göz yuman, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker'i terk eden bir anlayışa dönüşmüştür. İslâm düşüncesi içinde bir başka yenilikçi damar olan ve târih boyunca "Mu'tezîle" diye yaftalanan Müslümanlar işte bu sapmaya karşı *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l münker'i* bayraklaştırmışlar, hatta onu doktiriner bir ilke olarak benimsemişlerdir.

"İnkâr etmedikçe bir Müslüman kâfir olmaz".[4]

Sonraki yıllarda Ebû Hanîfe'nin bu görüşü de "ehl-i kıble tekfir edilmez." şeklinde Sünnî formülasyona dönüşmüştür. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü de onun "ortayolcu yeniliklerinin" bir diğeridir. Uzun asırlar boyunca benimsenen bu görüş, İslâm ümmeti içinde iyimser ve olumlu bakışların yeşermesine ve gelişmesine neden olmuştur. Ebû Hanîfe'nin "tekfir" hakkında nasıl düşündüğünü daha iyi anlamak için kaynaklarda geçen Hâricîler'le tartışması hakkındaki şu diyalogu olduğu gibi aktarmak istiyorum:

"Hâricîler'den kalabalık bir grup gelerek Ebû Hanîfe'ye sorar-

4- Fıkh-ı Ekber, 11

lar: 'Câminin kapısında iki cenâze var. Bunlardan birisi ayyaş olup aşırı içkiden ölmüş. Öteki de bir kadının cenâzesi. Zina yapıp hâmile olmuş ve rezil bir şekilde ölmüş.' Ebû Hanîfe sorar: 'Bunlar hangi cemaata mensup, Yahûdi miydiler?"

'Hayır' diye cevap verirler.

'Hıristiyan mı, yoksa Mecûsî miydiler?'

'Hayır' diye cevap verirler tekrar.

'Öyleyse hangi cemaate mensuptular?'

'İslâm akâidini tanıyan kimseydiler.'

Ebû Hanîfe şöyle devâm eder:

'Peki bu, îmânın üçte biri mi, dörtte biri mi, ya da ne kadarıdır?', 'İmanın üçte biri ya da dörtte biri yoktur.' derler.

'Peki, İslâm akâidini tanımak îmânın ne kadarına tekâbül eder?', 'İmanın tamamıdır.' derler.

Bu kez Ebû Hanîfe 'peki' der, 'onların mü'min olduğunu kendiniz söylediğinize göre benden istediğiniz nedir?'

'Cennet'e mi yoksa Cehennem'e mi gideceklerini soruyoruz.'

Ebû Hanîfe şöyle karşılık verir: 'Eğer bana bunu soruyorsanız, Allah'ın nebisi İbrâhim'in günahkârlar hakkında söylediklerini söyleyeceğim; 'Rabbim, bundan böyle kim bana uyarsa o bendendir. Kim bana karşı gelirse şüphesiz sen Rahman'sın, Rahimsin.' Ya da Hz. İsa'nın günahkârlar hakkında söylediğini söyleyeceğim; 'Eğer onlara azâp edersen onlar senin kullarındır. Eğer bağışlarsan şüphesiz sen Aziz ve Hakim'sin.' Ya da Hz. Nuh'un günahkârlar hakkında söylediklerini söyleyeceğim, 'Onların hesapları yalnızca Rabbime âittir, anlayışsız olsa bunu anlarsınız. Ben mü'minleri kovacak değilim."[1]

"Fâsık olsun sâlih olsun herhangi bir mü'minin arkasında namaz kılınabilir."

el-Cessas, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü daha geniş biçimde şöyle açıklıyor:

1- el-Mekkî, Menâkıb-ı İmam-ı A'zam Ebû **Hanîfe** I, 124-125, "Hâricîlik" üzerine yapılmış geniş bir araştırma için bkz; Adnan Demircan; **Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri**, Beyan, İst., 1996

"Bâzı kimseler Ebû Hanîfe'nin fâsık'ın imâmetini ya da hilâfetini onayladığını düşünüyorlar. Eğer bir kasıt yoksa bu yanlış anlama muhtemelen Ebû Hanîfe'nin hâkimin adâletli olması hâlinde görüşlerinin kabûl edileceğini, onu tâyin edenin ne kadar fâsık birisi olduğunun önemli olmadığını, namazın da fâsık birisinin arkasında eda edileceğini söylemesinden kaynaklanıyor. Bu tutum o bağlamda doğrudur, ancak bundan Ebû Hanîfe'nin fâsıkın halîfe olmasında yanlış bir taraf görmediği şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır."[2]

Bu açıklamalar Hâricîler ve Mu'tezîle'den farklı olarak Ebû Hanîfe'nin meşrû Halîfelerle diğerleri arasında ayrım yaptığını gösteriyor aslında. Çünkü Hâricî ve Mu'tezîle diye yaftalanan Müslümanlara göre adâletli ve müttakî bir yöneticinin olmaması durumu, devletin işlerinin askıda kalmasını gerektiriyordu. Bunlar tıpkı Şiî Müslümanların "Mehdi gelmeden devlet işleri yürümez, yürürse gayri meşrûdur." demesine benzer bir şekilde, "adâletli yönetici yoksa cuma olmaz, mahkemeler kurulmaz, fısk siyâsî velâyete engeldir." diyorlardı. Oysa Ebû Hanîfe adâletli yönetici olmasa da bu tür işlerin mevcut kânûnlar çerçevesinde yürütüleceğini savunuyordu.

Görüldüğü gibi Şia, Hâricîler ve Mu'tezîlî Müslümanların "protest" tavrının aksine Ebû Hanîfe "pragmatist" bir tavır sergileyerek, mevcut durumun daha iyi bir hâle nasıl getirileceğini ve Müslümanların var olan kazanımlarını daha da geriletmeden kötü durumdan nasıl kurtulabileceklerini düşünür görünmektedir

"Günah mü'mine hiçbir zarar vermez denilemez. Kezâ bir Müslüman cehenneme asla girmeyecektir ya da fâsık cehennemde ebedî olarak yanacaktır da denemez."[3]

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe bu konularda hep "orta yolcu" bir tutum sergilemektedir. Keskin yargılardan sürekli kaçınmaktadır. Böylelikle Ebû Hanîfe'nin Şia, Mürcie, Hâricîler ve Mu'tezîle'nin tavrından farklı olarak daha orta yolcu, daha realist bir tavır takındığını söylemek mümkündür.

Ebû Hanîfe'nin zamânın saltanat rejimlerine karşı tavrının ne ol-

2- el-Cessas, **Ahkâmu'l-Kur'an**, I, 124-125

3- Fıkh-ı Ekber, 12, Mevdûdî; İslâm Târihi Düşüncesi, II, 306-309

duğu ise gâyet açık ve kesindir. Ona göre iktidârı kuvvet yoluyla elde etmek, daha sonra da zorla biat alarak zevâhiri halletmek Hilâfete seçilme konusunda meşrû bir yol değildir. Halîfe "şûra" sonucunda görüş belirtme ehliyetini hâiz olanların (*ehl-i re'y*) da görüşleri alınarak seçilmelidir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü, hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir dönemde dile getirdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda geçen şu rivâyet bunu açıkça gösteriyor:

"Halîfe Mansur huzuruna üç âlimi çağırır; Mâlik, Ebi Zi'b ve Ebû Hanîfe. Onlara "Allah'ın bana halk üzerinde verdiği bu iktidâr hakkında ne diyorsunuz, buna lâyık mıyım?" diye sorar.

Mâlik şöyle cevap verir:

"Eğer lâyık olmamış olsaydın Allah onu sana vermezdi."

Ebi Zi'b ise şöyle der:

"Allah dünyânın sultanlığını dilediğine verir. Ancak âhiret sultanlığını ise onun için çalışanlara ve yardım ettiklerine verir. Allah'a itaat edersen onun yardımı seninle olacaktır. İtaat etmediğin takdîrde O senden uzaklaşacaktır. Hilâfete gelince, doğrusu o ancak muttakîlerin müşâveresiyle kurulur. Onu kuvvet yoluyla ele geçiren ona lâyık değildir. Sen ve yardımcıların Allah'ın yardımından mahrumsunuz ve Hakk'tan uzaksınız."

Ebû Hanîfe, Ebi Zi'b'in bunları söylediğinde Mâlik'le birlikte elbiseleriyle kafasını örtüp Zi'b'in başının uçurulacağı ve kanlarının üzerine sıçrayacağı anı beklemeye başladıklarını söylüyor. Ancak Mansur'un Ebû Hanîfe'ye dönüp "Sen ne diyorsun?" diye sormasıyla Ebû Hanîfe şöyle cevap verir:

"Vicdânına danışırsan göreceksin ki bizi Allah için çağırmadın. Fakat bize utanmadan senin hoşuna gidecek ve halka karşı da kullanabileceğin sözler söylememizi bekliyorsun. Doğrusu şu ki ehli fetvâdan iki kişinin bile rızâsı olmadan halîfe oldun. Oysa Halîfenin Müslümanların müşâveresi ve muvâfakatı sonucu seçilmesi gerekir."

Sonra üçü de kalkıp gittiler. Arkalarından Halîfe Mansur her üçüne de birer kese altın gönderdi ve adamı Rabi'ye şöyle

tembihledi: "Eğer Mâlik kabûl ederse hediyeyi ona ver. Diğer ikisi kabûl ederse verme ve bana kellelerini getir." Mansur'un adamı gitti Mâlik kabûl edince ona hediyeyi verdi. Diğer ikisi reddetti. Halîfe Mansur bunun üzerine şöyle dedi: "Tok gözlülükleri onları kurtardı."[1]

Halîfe'nin vasıflarının neler olacağı konusu İslâm siyâsî düşünce târihi boyunca en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Özellikle Fârâbî, Mâverdî, İbn-i Rüşd ve İbn-i Haldûn bu konuda etrâflı açıklamalar yapmışlardır. Genellikle üzerinde ittifak edilen husûslar Müslüman, erkek, ilim sâhibi, vucut ve akıl yönünden sıhhatli olması, cesâret, kabiliyet gibi özelliklerdi. Ancak iki mesele asıl ayrışmayı sağlayan husûstu. Zâlim ve fâsık birisi halîfe olabilir mi?, olmuşsa devâm etmeli mi? Ve Halîfe'nin "kimden" olacağı meselesi. Şia'ya göre halîfe Peygamberin soyundan olmalıdır. Mâverdî, Nizamülkmülk gibi Sünnîlere göre ise fâsığın başa geçmesi ve o halde durması her ne kadar tasvip edilmese de değiştirme imkânı olmadığından câizdir. Hâricîler ve Mu'tezîle'ye göre ise zâlim ve fâsığın imâmeti asla câiz değildir ve Kureyşîlik şartı da aranmamalıdır. Ebû Hanîfe ise aslında Hâricîler ve Mu'tezîle gibi düşünmesine karşın "şartlar gereği" durumu kabûllenme eğilimindedir. Her ne kadar zâlim veya fâsık olsa da değiştirme imkânı zordur ve Kureyş kavim olarak faziletleri gereği değil o an ümmetin itaat edebileceği kavim olması, güç ve kuvvet onlarda bulunduğu için tercih edilmelidir. Hâricîler ve Mu'tezîle ise şartlar oluşmasa da, Kureyş güçlü de olsa bu durum İslâm'ın adâlet ve şûra ilkesini ortadan kaldıramaz. Zâlim ve fâsığa isyân edilmeli, Kureyş olmasa da herhangi ehil bir Müslüman şûra yoluyla seçilmelidir. Burada Ebû Hanîfe'nin daha çok "istikrar, kargaşayı önleme" gibi sâiklerle, Hâricîler ve Mu'tezîle'nin ise "ilke ve değerler" endişesiyle hareket ettikleri görülmektedir. Bu durumu şöyle de izah edebiliriz; İslâm düşünce târihinde Aristo'dan beri devâm edegelen devletin rejiminin nasıl olması gerektiği tartışması başlıca üç görüş ortaya çıkarmıştır; *Monarşi, Oligarşi* ve *Cumhuriyetçi* eğilimler. Emevîler ve daha sonraları sultanları destekleyen kimi ulemâ o günkü dünyânın hâkim

1-el-Kerdarî, **Menâkıb-ı İmam-ı A'zam**, II, 15-16, Mevdûdî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 311

gidişâtına paralel olarak Monarşi'den yanadırlar. Monarşi'den istenen tek şey adâletli davranmalarıdır. Mâlik, Mâverdî, Nizâmülmülk, Gazâlî gibi âlimlerin tavrı böyle olmuştur. Şia âlimleri ise Oligarşi eğilimindedirler. Peygamberin soyundan gelen mâsumlar hânedânı ümmetin başında bulunmaya ilâhî olarak hak kazanmışlardır ve onların dışındakiler gayr-i meşrûdurlar. Hâricîler ve Mu'tezîle ise Cumhuriyetçi görüşleriyle dikkat çekmektedirler. Onlara göre her ne kadar o günkü dünyânın gidişâtı böyle olmasa da iktidâr ancak seçimle olur. Adâletli, ehliyetli herhangi biri Habeşli bir köle de olsa Halîfe olabilir. "Bu husûsta" Şiî veya Sünnî siyâset teorisinden ziyâde Hâricîlerin ve Mu'tezîle'nin duruşu çok daha sağlam ve Kur'anî'dir. Ama ne yazık ki bunlar târihte hep yalnız kalmışlar, o günkü çağın baskın monarşik ve oligarşik karakterini değiştirememişlerdir. Hatta öyle ki Mu'tezîle'nin gözde olduğu dönemlerde bile sultanlar kendi meşrûiyetlerini hiç tartıştırmamışlar, Mu'tezîle'yi siyâsî bakımdan kullanmışlardır. Bunun en güzel örneği Abbâsîler'in özellikle Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemleridir. Ebû Hanîfe'nin de aynı şekilde teoride Mu'tezîle'nin siyâsî eğilimini benimsese de pratikte çağın baskın karakterinin dışına pek çıkamadığı görülüyor. Nitekim târihî gelişmelere baktığımızda Cumhuriyetçi fikirlerin olmasına rağmen İslâm dünyâsında Monarşik ve Oligarşik eğilimler dünyânın genel gidişâtının değişmesiyle birlikte ancak değişmeye başlamıştır. Hâricîler'in ve Mu'tezîle'nin sayısız isyânları ve bu husûstaki ısrarlı görüşleri hep birer sessiz çığlık olarak kalmıştır.

Ebû Hanîfe'nin "yargı bağımsızlığı" hakkındaki tavrı yenilikçi İslâmî düşünceye tartışmasız çok büyük mesâfeler aldırmıştır. Çünkü O hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde zulme alet olmamak için "başkadılık" görevini ısrarla reddetmiş, bu yüzden zindanda işkence altında şehîd edilmiştir. Zîra O hakimlerin sultanın emrine muhalif hüküm veremeyeceğine, daha doğrusu yargının devleti sorgulayacak gücü bulunmadığına inanıyordu. Kendi deyimiyle "sultanları şeriata boyun eğdirmek" mümkün değildi. Hâkimler ancak sultanların elinde oyuncak olabilirdi. Bunun için böylesi bir sorumluluğun altına girmek istemiyordu. Dolayısıyla tüm teklifleri ısrarla reddetti ve bu uğurda ölümü göze olarak, Abbâsîler döneminde 150/767'de zindanda kırbaç şakırtıları arasında zehirlenerek şehîd

edildi.

Ebû Hanîfe'nin "ortayolcu bir yenilikçi" olduğu hakkındaki tesbitimiz onun görüşleri derinlemesine incelendiğinde görülecektir. Ebû Hanîfe Vâsıl bin Âta ve Cehm bin Saffan gibi ekol kurucularının çağdaşıdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları, kader vb. birçok konu döneminde yoğun olarak tartışılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin genellikle tartışan iki zıt tez arasında sentezci bir çıkış yaptığı görülmektedir. Bu nedenle onun yenilikçiliği daha çok sentezcidir. Bunlardan birkaçına kısaca değinmek sanırım yerinde olacaktır;

Vâsıl'a göre Allah'ın zâtı dışında hiçbir şey ebedî değildir. Buna Allah'ın sıfatları da dahildir. Allah'ın sıfatları sonradan ortaya çıkmıştır. Örneğin Allah insanlara Kur'an gibi bir kitap göndermek istemiş ve kelâm "sıfatı" ortaya çıkmış, Kur'an diye bir kitabı sonradan halk etmek gerekmiştir. Bu görüşe karşı çıkanlara göre ise sıfatlar ezelî ve ebedîdir. Allah sıfatlarıyla berâber bir bütündür, sıfatlarını ondan ayırmak ona noksanlık isnat etmek olacağından câiz değildir. Ebû Hanîfe bu tartışmada ilk kez "zâti sıfat", "Fiilî sıfat" ayrımı yapmıştır. O'na göre Allah'ın ilim, hayat, kelâm gibi zıddıyla tavsif edilemeyecek zâti sıfatları vardır. Bir de zıddıyla tavsif olunabilecek fiilî sıfatları vardır; halk, rızk gibi. Ebû Hanîfe bu ayrımı zâti olanların ebedî, fiilî olanların sonradan (hadîs) ve Allah'tan gayrı olduğunu anlatabilmek için yapmış gibidir. Nitekim kendisinden sonra örneğin Mâturîdî bu ayrımı aynen kabûl etmiş, Eş'arî ise fiilî olanların hadîs olduğunu açıkça söylemiştir.[1]

Yine ilk kez zâti sıfatlar ve fiilî sıfatlar üzerinde yapılan yeminin farklı olduğunu, kudret, azamet, celâl, izzet gibi zâti sıfatlar üzerine yapılan yeminin geçerli olacağı, rahmet, gazâp, rızk gibi fiilî sıfatlar üzerine yapılan yeminin ise geçerli olmayacağı görüşünü savunun da Ebû Hanîfe'dir. O'nun, hayat, ilim, kudret, kelâm, semi, basar ve irâdeden ibâret yedi zâti sıfat ve sayısı sınırsız olan mânevî-fiilî sıfatlar görüşü, Eş'arî'siyle, Mâturîdî'siyle tüm Ehl-i Sünnet indinde neredeyse resmî görüş hâline gelmiştir.[2]

Ebû Hanîfe'nin "Kur'an'ın mahlûk olduğuna", vechullah, halkullah vb. müteşâbihattan olan tâbirleri "sevab, taat, kudret" anlamında

1- Ali Sâmi en-Naşşar, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, I, 332
2- Ali Sâmi en-Neşşâr; **a.g.e**; I, 332

"te'vil edilmesi gerektiğine" inandığını söyleyen kaynaklar bulunmaktadır. Fakat *"el-Fıkhu'l-Ekber"* adlı ona âit olduğu iddiâ edilen risâledeki görüşler bunun tersinedir. Bu kaynaklara bakılırsa Ebû Hanîfe aklî yoruma, dolayısıyla Mu'tezîle'ye yakın düşünmektedir. "*Fıkhu'l-Ekber*"e bakılırsa tamamen Selefî bir eğilimi vardır. Ebû Hanîfe'nin genel duruşunu, fıkıhta reyci olan bir zihnin doğal olarak kelâmda da akılcı olacağını söylemek üstelik Kûfe Ekolü'nün zihnî duruşunu düşündüğümüzde ikinci eğilimin (selefî) Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin zor olacağını söylemek sanırım hiç de yanıltıcı olmayacaktır.[1]

Ebû Hanîfe'nin kader konusunda da Mu'tezîle ile Cebriye'nin orta yolunu bulmaya çalıştığı görülmektedir. Mu'tezîle diğer Emevî karşıtlarına göre kader diye bir şey yoktur. Kul kendi fillerinin yaratıcısıdır. Özgür irâdeye sâhiptir. Cebriye'ye göre ise kulun fiileri diye bir şey yoktur. Kul Allah'ın irâdesi karşısında rüzgârın önündeki yaprak gibidir. Kulun özgür irâdesi yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre ise her ikisi de vardır. Allah yaratmakta kul "kesb" etmektedir. İslâm düşünce târihinde buna "Kesb mezhebi" denilmiştir ve ilk defa Ebû Hanîfe tarafından savunulmuş, Mâturîdî tarafından "ihtiyar", Eş'arî tarafından da "kesb" tâbiriyle yeniden yorumlanmıştır. Gazâlî'nin *İhya*'sına on cildlik şerh yazan Zebidî bu tartışmayı sonraki yıllarda şöyle özetler: "İnsan fillerinin yaratıcısıdır.' derseniz bu Mu'tezîle mezhebi olur, 'insanın fiilini Allah yaratır.' derseniz bu Cebircilik olur. Bu iki görüşün ortasında bir yol tâkip etmek gerekir. İkisi arasındaki bu yola Mâturîdîler ihtiyar, Eş'arîler kesb diyorlar."

İrca konusunda da Ebû Hanîfe ortayolcu bir tutum sergilemektedir. Buna göre Hâricîler'in "Amel îmândan bir cüzdür." ve Mürcie'nin "Amel şart değildir." görüşü arasında "İman kalbi ile tasdik, dil ile ikrardır, amellerinse cezâsı vardır. Günah işleyen îmândan çıkmaz ama cehennemde cezâsını çeker." sentezini yaptığı görülmektedir. Böylece iç savaşlarda ölenlerin ne olduğu tartışmasına Ebû Hanîfe "Büyük günah işlemişlerse îmândan çıkmamışlardır; ama cezâlarını da çekeceklerdir." şeklinde cevap vermiş oluyor.

Ebû Hanîfe'nin ortayolculuğunun kendisine değişik ithâmların yapılmasına neden olduğu anlaşılıyor. Örneğin Hâricîler, Şia ve

1- Ali Sâmi en Naşşar, **a.g.e**, I, 328-343

Mu'tezîle onun "Mürcie" olduğunu, Selefîler ise hadîsi inkâr eden bir "Mu'tezîlî" olduğunu iddiâ etmişlerdir. Yine Emevîler'in "Şia destekcisi Râfizî" olduğunu, Şia'nın ise "Emevîler'i onaylayan bir Mürcie" olduğunu iddiâ etmesi aslında onun ortayolcu bir tutum izlemesinden kaynaklanmaktadır...

Ebû Hanîfe târihe, İslâm düşüncesi içinde "re'y , akıl, kıyâs ve maslahâtla hareket eden bir fakih, hür irâdeci, bireyci, ticârî ruha sâhip, tedbirli, realist, ılımlı bir ortayolcu" olarak geçmiştir. Bütün kaynaklar onun bu özellikleri üzerinde ittifak hâlindedir.

Bu özellikleriyle sonraki asırlarda İslâm düşüncesi üzerinde büyük etkileri olan bir şahsiyet olmuştur. Adıyla anılan mezhep İslâm dünyâsının her yanına yayılmış ona büyük imâm anlamında "İmâm-ı A'zam" denmiştir. İslâm düşüncesinin kendini yenileyerek ilerlemesine tâbiri câizse "ortayoldan" katkılar da bulunmuştur. Zâten bu kitapta bizim amacımız onun hayatını anlatmak değildi. Bizim ilgimiz daha çok Ebû Hanîfe'nin yukarıda sıralanan özelikleri kendinde bulunduruyor olmasıdır. İslâm düşüncesine yenilikçi katkıları bizim için temel kriter olmaktadır. Yoksa İslâm düşüncesine başka yönlerden katkıları olan birbirinden değerli birçok âlim, düşünür, fakih, müçtehid vs. bulunmaktadır . Bu kitabın amacı ise daha çok "yenilikçi düşüncenin târihteki izini sürmek"tir...

Bir düşüncenin izini sürüp peşine takılmamız için daha çok Âleme ve insana yoğunlaşması, geleceğe dönük zihin yapısına sâhip olması "akıl, mantık, re'y ve bilim"e göre zihin dünyâsını oluşturmuş olması, anti-tez olmaktan ziyâde bir "tezle" ortaya çıkması veya mevcut tezler arasından bir "sentez" yaratabilmiş olması gerekmektedir. Ebû Hanîfe tüm bu kriterlerin çoğuna fazlasıyla uymaktadır...

Ebû Hanîfe sonrası gelişmeler

Ebû Hanîfe'nin, bir bakıma "sivil ve bağımsız içtihâd şûra'sı" sayılabilecek ders halkası ve ilmî çevresinde bulunan arkadaş ve öğrencilerinin faaliyetleri, "Hanefî" mezhebinin teşekkülünün ve yayılmasının temel sebeplerinden birisini teşkil etmektedir.

Ebû Hanîfe'den sonra 1000 kişiyi bulduğu rivâyet edilen öğrencilerinin İslâm dünyâsının dört bir yanına dağıldıklarını, önemli görevlere getirildiklerini, özellikle Abbâsîler dönemine denk geldiği için devletin yeniden kurulması ve hukuk alanındaki boşluğun dol-

durulmasında büyük katkılarının olduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin en önemli öğrencilerinden İmam Züfer O'ndan sonra pek uzun ömürlü olmamış, kendisinden sekiz yıl sonra 158/775'de vefât etmiştir., İmam Züfer tıpkı hocası Ebû Hanîfe gibi Abbâsîler'in kadılık teklifini reddetmiş ve yönetimin şerrinden emin olmak için gizlendiğini söylemiştir.[1]

Diğer ünlü öğrencileri Muhammed Şeybânî ve Ebû Yusuf ise Züfer gibi davranmayıp Abbâsî yönetiminde görev almışlar, özellikle Ebû Yusuf ilk kez Abbâsîler tarafından ihdas edilen *Kadu'l-Kudat* görevine getirilmiştir. Mevdûdî'nin anlattığına göre Ebû Yusuf, bugünkü Yargıtay Başkanlığı ile Adâlet Bakanlığı birleşimi bu görevi 16 yıl boyunca yürütmüştür.

Ebû Yusuf'un (öl.182/798) Abbâsî Başkadılığı'na getirilişini İslâm düşünce târihinde etkileri hayli fazla olan "resmî mezhep" uygulamasının başlangıcı olarak da kabûl edebiliriz. Abbâsî devrimi gerçekleştiğinde ilk Abbâsî halîfeleri her ne kadar Mu'tezîle'ye meyletmişlerse de onun resmî mezhep uygulaması sayılması mümkün değildir. Çünkü Abbâsîler'e karşı gelişen muhalefetin dinî söylemi Mu'tezîlî-Kaderî diye bilinen gruplara dayanıyordu. 132/750'de devrim gerçekleşince yeni yönetim muhalif söylemi rakiplerine dayatmaya başladı. Devrimin fizikî gücünü oluşturan Horasânlılar, Şia, Mu'tezîle, Hâricîler, Kaderiyye vs. zamânla dışlandılar ve Abbâsîler ilk üç sultan sonrasında bu söylemi terk etti. Özgür İrâde sloganıyla gerçekleşen devrim, devletin mantığına uyduruldu. Bu kez Emevîler'in "Allah'ın takdîri" kavramının yerini "Allah'ın irâdesi" aldı. O'da halîfesinin irâdesi şekline büründürüldü. Yâni Emevî sultanları meşrûiyetlerini "kader"le açıklıyorlardı. Özgür irâde adına buna karşı çıkan Abbâsîler iktidâra gelince, kendilerinin Allah'ın özgür irâdesiyle bu makâma geldiklerini, dolayısıyla Halîfe'nin irâdesinin Allah'ın irâdesi anlamına geldiğini söylemeye başladılar.

Üstelik Mu'tezîlî görüşler devrimi yapana kadar bir muhalif söylem olarak kullanılmıştı. Yâni Mu'tezîle ve diğerleri Abbâsî devriminde kullanılmışlar, işleri bitince de bir kenara atılmışlardır. Oysa Ebû Yusuf'un Kadı'l-Kudat yapılması, devletin yargı organının teşkilatlandırılması anlamına geliyordu. Ebû Yusuf, tüm ülkenin kadı-

1- el-Kerdarî; **a.g.e**, II, 157-158, Mevdûdî; **a.g.e**, II, 320

ları tâyin ve yerel mahkemelerin aldığı kararları temyiz etmede tek yetkili oldu. O da kendi arkadaş çevresinden Hanefî kadıları daha çok bu göreve getirmeye başlayınca Hanefîlik Abbâsîlerin resmî mezhebi hâline gelmiş oldu.

Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği fıkıh anlayışı sonraki yıllarda başlıca üç büyük devlet tarafından resmî mezhep hâline getirildi: Abbâsîler, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar. Bu devletlerin himâyesi sâyesinde, biraz da mezhebin karakteri gereği özellikle Arap olmayan Müslüman ülkelerde yayıldı. Bugün hala Hanefîlik, aynı Coğrafyada yaşayan Müslüman halklar arasında da çoğunluktadır

Bu resmî mezhep ve "dört hak mezhep" uygulamasıyla ilgili olarak şunu da söylemeden geçmeyelim; ilk olarak dört hak mezhep kavramı Hicrî 4. asrın sonlarında kullanılmıştır. Bu dönemlerde Hanefî, Şâfî, Mâliki ve Dâvûdi (Zâhirî) mezhepleri bulunuyordu. Daha sonları Abbâsî Halîfesi Nasır Lidinîllah'ın kadı tâyinlerini bu dört mezhebe göre sınırlandırdığı görülüyor. Bundan bir buçuk asır sonra da Mısır'da Mumluk Sultanı Baybars, 665/1266 yılında, Hanefî, Şâfî, Hanbeli ve Mâliki dört kadı tâyin etmiş, diğer mezheplerle hüküm verilmesini yasaklamıştır. [2]

Hanefîliğin bir devlet mezhebi hâline getirilmesi fıkıh ve hukuk anlayışının gelişmesine neden olmuşsa da zamânla taklîtçilik başlamış ve Ebû Hanîfe dönemindeki yenilikçi ruh kaybolmuştur. Çünkü İbn-i Haldûn'un dediği gibi devlet bizâtihi karakteri itibâriyle yenilikçi olamaz, tabiatı icâbı muhafazakârdır...

Burada özellikle "*Re'y Ekolü*" ve bu ekolün sistemleştiricisi Ebû Hanîfe ile, ölümünden sonra gelişen "*Hanifilik Mezhebi*" arasında fark bulunduğunu söylemeliyiz. Çünkü Ebû Hanîfe Süleyman Uludağ'ın da dediği gibi ölümünden sonra *selefîleştirilmiş*, *sûfîleştirilmiş* ve *kelâmcılaştırılmış*tır. O'na sûfîlik adına Câfer-i Sâdıktan iki yıl ders aldırılmıştır. Selefîlik adına fıkıhta re'yciliğin mîmârı olan bir şahsa "kelâmla uğraşmak bidattir." fetvâsı verdirilmiş, onun ağzından aklî te'vile lanetler okutulmuştur. Siyâsî istikrâr adına zehir içirilerek öldürüldüğü Abbâsî zindanının üzerine "Başkadılık" koltuğu konmuş ve talebesi Ebû Yusuf burada 16 yıl oturtulmuştur. Yâni yenilikçi, bağımsız, bireyci, hür irâdeci, sivil fakih Ebû Hanîfe, Selefî, Sûfî, Eş'arî

2- Ali Bardakoğlu; **DİA**, IV, 6

(Mâturîdî bile değil) statükocu Ebû Hanîfe'ye dönüştürülmüştür. Birincisi hakiki ikincisi ise târihi Ebû Hanîfedir... Bugün Hanefîliğin târihte ortaya çıkan tezâhürü olan "furu'u"nun değil Kûfe'de ortaya çıkan "usûlü"nün ihyâ edilmeye ihtiyâcı vardır. Bu aynı zamânda yenilikçi İslâmî düşüncenin güçlü bir damarının daha harekete geçirilmesi anlamına gelecektir...***

TEVHİD VE ADÂLET EKOLÜ

"Din-i mübîn-i İslâm'ın bütün zamânlar boyunca
en temel amacını iki kelimede toplayabiliriz;
Tevhîd ve Adâlet..."

KADI ABDÜLCEBBÂR



HİCRÎ ilk asır boyunca değişik şehirlerde oluşan düşünce ekollerinin sonraki yıllar boyunca İslâm düşünce târihinin ana çizgilerini oluşturduğunu görüyoruz. Bu şehirler; Medîne, Mekke, Basra ve Kûfe'dir...

Medîne'de Hz. Ali'nin (öl.40/660) Hasan ve Hüseyin'den sonra hayatta kalan üçüncü oğlu Muhammed bin Hanefîyye (öl.81/700) ve oğulları Hasan ve Hâşim etrâfında oluşan "Medîne Medresesi" özellikle "Özgür İrâde Ekolü"nün oluşmasında müessir olmuştur. Mâbed el-Cühenî (öl.80/689), Gaylan bin Müslîm (öl.120/737), Ca'd bin Dirhem (öl.124/741), Vâsıl bin Âta (öl.133/750) gibi şahsiyetlerin ilk düşüncelerinin oluşmasında bu çevre etkili olmuştur.

Mekke'de Abdullah bin Abbas'ın (öl.68/687) çevresinde oluşan "İbn-i Abbas Ekolü", özellikle "tefsir"i bir açıklama tarzı olarak kullanmış, şiir, lugat, rivâyetler ve re'y'i, tefsir anlayışının temeline koyarak ilmî bir hareket olarak temâyüz etmiştir. Said bin Cübeyr (öl.95/713), Mücâhid (öl.104/722), İkrime (öl.107/725) gibi müfessirler İslâm düşüncesinin oluşumunda oldukça etkili olmuşlardır.

Kûfe'de Abdullah bin Mes'ud'un (öl.32/652) çalışmaları sonucu oluşan "Re'y Ekölü" ise İslâm düşünce târihinin en etkili yenilikçi ilmî hareketi olarak târihe geçmiştir. Alkame bin Kays (öl.62/681),

Mesruk bin el-Ecda (öl.63/682), Kadı Şureyh (öl.78/697), İbrâhim en-Nehâî (öl.95/713) Hammad bin Ebi Süleyman (öl.120/737) ve Ebû Hanîfe (öl.150/767) gibi şahsiyetler bu ekolün en önemli sîmâlarıdır.

Basra'da Hasan-ı Basrî'nin (öl.110/728) ilim halkasından yetişen Vâsıl bin Âta (öl.133/750), Amr bin Ubeyd (öl.144/761) gibi şahsiyetler ise târihe "Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet" olarak geçecek bir başka yenilikçi akımın öncüleri olmuşlardır.

Kezâ Amr el-Maksûs (öl.63/682), Nâfi bin el-Ezrak (öl.65/684) Cehm bin Saffan (öl.120/737), İmam Zeyd (öl.122/739) oğulları Yahya (öl.122/739) ve İbrâhim (öl.123/740) ile Hz. Hasan'ın torunu Nefsü'z-Zekiyye (öl.145/762) farklı şehirlerde ve farklı gruplardan olsalar da hicrî ilk asrın İslâmî düşüncesi üzerinde hayli etkili oldukları görülüyor...

Bu çevreler ve kişiler muhaliflerince "Mu'tezilî, Hâricî, Murcie, Şiî, Kaderiyye vs." şeklinde yaftalanmış, aleyhlerine bir sürü söz söylenmiştir. Ancak çoğunluğu "Mevâli ve köleler" den oluşan bu muhalif dalga, İslâm düşüncesinin ilk çağına damgasını vurmuş, hür düşünce çığırını açmıştır.

Bu şahsiyetlerin kimi fikirlerine katılmayabiliriz; ama bunları ilk çağın yenilikçileri olarak kabûl etmek durumundayız diye düşünüyorum. Bunlar genellikle "akılcı, hür düşünceli yenilikçi, muhalif ve iyi niyetli" Müslümanlardı. Bu yönleriyle İslâm düşüncesinin daha ilk çağdan ateşleyicileri olmuşlar, bunların geliştirdiği fikirler sonraki asırlara damgasını vurmuş, İslâm düşüncesi daha da gelişerek ta Gazâlî'ye (öl.505/1111) kadar yaklaşık beş yüz yıl boyunca gelişip serpilmiştir.

Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet akımı

İslâm düşüncesinin ilk çağında ortaya çıkıp uzun asırlar etkisini sürdüren bir başka yenilikçi ekol de kendilerinin deyimiyle "Tevhîd ve Adâlet Ekolü", muhaliflerinin deyimiyle "Mu'tezîle" olarak adlandırılan akımdır.

Her ne kadar kişileri ölüm sıralarına göre ele alıyorsak ta bütünlük oluşturması bakımından ilk beş yüz yıl boyunca bu ekole mensup kimi şahsiyetleri peşpeşe ele alacak ve İslâm düşüncesine etkilerinin ve katkılarının neler olup olmadığını izlemeye çalışaca-

ğız. Bu çerçevede bu bölümde ele alacağımız şahsiyetler sırasıyla **Vâsıl bin Âta** (öl.133/750), **Amr bin Ubeyd** (öl.144/761), Bişr bin Mu'temir (öl.210/825), Ebû'l-Huzeyl Allâf (öl.226/840), Muammer bin Abbâd (öl.228/842), Nazzâm (öl.232/846), Cubbâî (öl.235/849), Cahiz (öl.255/868), Kadı AbdülCebbâr (öl.414/1023) ve Zemahşerî (öl.538/1143) gibi şahsiyetler olacaktır.

Bu akımın İslâm düşünce târihinin ana düşünce "dinamiğini" oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bunların geliştirdiği düşünceler etrâfında bir kelâm, fıkıh, siyâset ve tefsir birikimi oluşmuştur. Mu'tezîlî iddiâlar isim olarak olmasa da diğer düşünce okullarında etkileri, tepkileri ve sentezlenmeleriyle devâm etmiştir. Aslında Hâricîlere "Mu'tezîle'nin müzekkeri", Şia'ya "Râfizî Mu'tezîle", Eş'arîlere "Avam Mu'tezîlesi" Mâturîdîlere de "utangaç Mu'tezîle" denilebilir. Nitekim bazı kaynaklarda bu tür isimlere rastladım. Gerçekten de bakıldığında Mu'tezîlî diye yaftalanan fikirlerin bu gruplarda târih boyunca devâm ettiği, bu akımın diğer tüm grupları derinden etkiledikleri görülecektir. Kırk yıl Mu'tezîlî olduktan sonra Mu'tezîle'den "i'tizal ettiğini" söyleyen Eş'arî (öl.330/941) ve ardıllarının ateşli savunuculuğunu yaptığı "Atom teorisi" esâs itibâriyle ilk olarak ünlü Mu'tezîle filozofu Ebû Huzeyl Allâf tarafından savunulmuştur. Bir açıdan bakıldığında Eş'arîlik Mu'tezîle'nin mîrâsına konmuştur. Esâsında Eş'arîlik, Mu'tezîle'yi biraz kıyısından kenarından kırparak avâmîleştirme girişimidir. Kezâ Mâturîdîlik de utangaç Mu'tezîle olarak bilinmektedir. Örneğin Osmanlı Şeyhü'l-islâm'ı Mustafa Sabri Mâturîdîliğin gizli Mu'tezîlîlik olduğunu, hatta Mâturîdî'nin "cüz'i irâde" teorisinin Mu'tezîle'den daha tehlikeli olduğunu iddiâ ederek Eş'arî olduğunu açıklamıştı. Anlaşılan Şeyhü'l-islâm Mustafa Sabri, Eş'arî'nin "kesb" teorisinin "cüz'i irâde" teorisinden farkının ne olduğu üzerinden yeterince düşünmemiş görünüyor. Her ikisi de özgür irâde ile cebriye arasında orta yolu bulmak için geliştirilmiş "utangaç Mu'tezîlî iddiâlar"dır halbûki. Kezâ selefîler içinde İbn-i Akil, Şia içinde de Şeyh Müfîd, ekollerini daha bu dünyâcı ve akılcı bir çizgiye çekmeye çalışmışlar ve bu nedenle de Mu'tezîlî olmakla ithâm edilmişlerdir.

Böylece anlaşılmış oluyor ki "Tevhîd ve Adâlet Ekolü"nün iddiâları ve bunlara gösterilen tepkiler İslâmî düşünce birikiminin ana göv-

desini oluşturmaktadır. En azından onların tartışmaları böylesi zengin bir birikimin oluşmasında birinci derecede etkili olmuştur.

VÂSIL BİN ÂTA (öl.133/748)

Vâsıl bin Âta Medîne'de 80/699'da doğmuş, Basra'da büyümüş ve 51 yaşında 133/750'de ölmüştür. Köle bir âileye mensup olan Vâsıl aslen Arap değildir. Kaynaklar onun uzun boylu, "r" sesini telaffuz edemeyen, fazla konuşmayan, sâkin, hitâbeti güçlü, âlim, dâvetçi bir kişilik ve karaktere sâhip olduğunda hemfikirdirler.[1]

Vâsıl'ın ilk yetiştiği çevre Medîne'deki Muhammed bin Hanefîyye medresesidir. Muhtemelen burada özellikle "özgür irâde" konusundaki fikirleri oluşmuştur. Burada Muhammed bin Hanefîyye ve özellikle de oğlu Hasan'ın Vâsıl'ın zihniyet dünyâsının oluşumunda etkili olduğu anlaşılıyor.

Vâsıl, Medîne'den ayrılarak Basra'ya gelir. Burada da Hasan-ı Basrî'nin derslerine devâm eder. O yıllarda iç savaş sırasında ölenlerin durumunun ne olduğu sorusu yoğun olarak tartışılmaktadır. İç savaşlarda ölenlerin birbirlerini öldürmeleri bir yere oturtulmaya çalışılmaktadır; Bunlar mü'min mi, kâfir mi, fâsık mı, münâfık mı, mü'min-fâsık mı, kâfir-fâsık mı, mü'min-münâfık mı? Ne demeli bunlara? Bu tartışma da Vâsıl'ın orta yolu bulmaya çalıştığı görülüyor. O'na göre bu insanlar, bu günahlarıyla mü'min olamazlar, ancak kâfir de olamazlar. Olsa olsa ikisi arasında bir yerde olurlar. Kezâ Vâsıl'a göre iç savaşlarda (Cemel, Sıffin) çarpışan taraflardan birisi kesin hatalıdır. Ama hatanın hangi tarafta olduğunu tam bilmek mümkün değildir.[2]

İşte bu orta yolcu "*el-Menziletü beyne'l- Menzileteyn* (iki yerin ortasında bir yer)" görüşü Vâsıl'ın asıl çıkış noktasını oluşturur. Ders halkasından arkadaşı Amr bin Ubeyd ile birlikte hocaları Hasan-ı Basrî ile ters düşen Vâsıl ve Amr ondan koparlar ve ayrı bir ders halkası oluşturarak faaliyetlerine devâm ederler.

Medîne'de özgür irâde ve kader, Basra'da da büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili görüşleri olgunlaşan Vâsıl'ın sonraki yıllarda Ca'd bin Dirhem ve Cehm bin Saffan ile de görüş alışverişinde bu-

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, III, 39, Kadı Abdülcabbâr; **Tabakâtu'l-mu'tezîle**, 234 vd., el-Ka'bî; **Makâlâti'l-İslâmiyyin**, 64 vd.

2- Kadı Abdülcabbâr; **a.g.e.,** 240 vd.

lunduğu ve bu sıralarda da *tevhîd, ilâhî sıfatlar, âhiret halleri* gibi görüşlerini geliştirdiği anlaşılıyor. Vâsıl yaşadığı dönem itibâriyle Ebû Hanîfe, İmam Zeyd gibi sahsiyetlerin çağdaşıdır. Onlarla da görüş alışverişinde bulunan Vâsıl'ın siyâsî çizgisi ve usûl-u fıkıh anlayışının da bu iki imâmınkiyle hemen hemen örtüştüğü görülüyor.

Öte yandan Vâsıl, devetçi bir kişiliğe sâhiptir. Yetiştirdiği kişileri değişik yerlere göndererek fikirlerinin yayılmasına çalışmaktadır. Örneğin öğrencisi Abudullah bin Haris'i Fas'a, Hafs bin Sâlim'i Horasân'a, Kasım bin Sa'di'yi Yemen'e, Eyyup'u Cezire'ye, Hasan bin Zekvan'ı Kûfe'ye, Osman bin Tavil'i Ermenistan'a göndermiş, oralarda hem İslâm'ı diğer dinlere karşı savunmuş hem de tevhîd, adâlet ve özgür irâde ile ilgili görüşlerini yaymaya çalışmıştır.[3]

Ebû Hanîfe'yle aynı târihte doğan (80/699) Vâsıl ondan yirmi yıl kadar erken ölmüştür. Ebû Hanîfe'nin 70 yaşında ölmesine karşılık Vâsıl erken denebilecek bir yaşta, 51 yaşında vefât etmiştir.

Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün sonraki yıllarda teorize edilen meşhur "*Usûlu'l-Hamse*" (beş ilke)sini bu şekliyle numaralandırmadığı ancak yoğunlaştığı konuların bunlar olduğu anlaşılıyor. Bu çerçevede Vâsıl'ın kendisinden on yıl kadar sonra ölen arkadaşı ve fikirdaşı Amr bin Ubeyd'le birlikte bu ekolün fikrî temellerini attıklarını söyleyebiliriz. Özellikle Vâsıl'ın faaliyetçi/dâvetçi kişiliği mezhebi/cemaatçı bir oluşumun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Vâsıl'ın, 51 yıllık ömrü boyunca şekillenen en önemli görüşlerini "*el-Milel ve'n-Nihal*" sâhibi Şehristânî (öl.548/1153) dört maddede toplar. Bunlara diğer kaynaklardaki rivâyetleri de katarak şöyle bir özetleme yapabiliriz:

Vâsıl'ın zihninde ilk oluşan fikrin "özgür irâde" meselesi olduğu anlaşılıyor. Çünkü o ilk olarak Medîne'de bulunmuş ve o ekolün ana iddiâsını savunmuştur. Mâbed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin fikrî mîrâsını devâm ettiren Vâsıl "Allah hak ile hükmeder ve adâleti sever. Kimseye zulmetmez." diyordu. Kaynaklar Vâsıl'ın Câfer-i Sâdık'la aralarında geçen şu tartışmayı naklediyorlar; "Câfer-i Sâdık Vâsıl'ın Medîne'ye geldiğini duyunca arkadaşlarıyla onu ziyârete gitti. Vâsıl'a şöyle dedi; "Ey Vâsıl, Allah Teala Muhammed'i hakkı açıkça ihtiva eden Kur'an'la göndermiştir. Akrabalar Allah'ın kitabı-

3- Ali Sâmi en-Neşşâr; **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, II, 171 vd.

na göre birbirlerine göre önceliklidir (En'am, 75). İşte biz Peygamber âilesindeniz ve diğer insanlara göre Peygambere daha yakınız. Sen Müslümanlar arasındaki birliği parçalamak ve ümmeti rencide etmek için bâzı fikirler ileri sürüyorsun. Ben seni tevbeye dâvet ediyorum." Vâsıl buna cevap olarak şunları söyledi; "Kazâsında adâletli, verdiği nimetlerde cömert, kötü olan tüm şeylerden beri olan, gizli olan her şeyden haberdar olan Allah'a hamd olsun ki, kabih olanı nehyetmiş ve onunla hüküm vermemiş; güzel olanı teşvik etmiş ve onu bizzat yapmıştır. Ey imâmların oğlu Câfer! Seni dünyâ sevgisi oyalamış, onunla hemhal olmaktasın. Bizim sana sunduğumuz şeyler Muhammed'in ve onun ashâbının Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin, diğer tüm hidâyet imâmlarının dinîdir. Hakkı kabûl edersen onunla mes'ud olursun ondan yüz çevirirsen günahınla berâber kalırsın."[1]

Vâsıl burada tevhîd, adâlet ve özgür irâde anlayışını ortaya koyuyor ve Câfer-i Sâdık'ın akrabalık hakkına dayanarak imâmet iddiâsında bulunmasını "dünyâ sevgisiyle oyalanma" olarak görüyor. Vâsıl bin Âta'nın özgür irâde ile ilgili görüşleri hakkında şunlar söyleniyor;

"Bu meselede Vâsıl, Mâbed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin görüşlerini kabûl etmiş ve şöyle demiştir; Allah Âlim ve Adil olduğundan ona kötülük ve zulüm nisbet edilemez. O'nun kendi kulları için emrettiği şeyin tersini yapması hakka sığar mı? Dolasıyla iyi ve kötü, îmân ve küfr, itaat ve günah kulların kendi amelleri olup; bunları kul yaratmakta ve bunlar için mükâfât ve cezâ görmektedir. Kulun yapamayacağı bir şeyle emrolunması imkânsızdır. İnsan ancak yapabileceği bir şeyle emrolunur. Bu güç ve yetkiyi tanımayan kimse ise kendiliğinden açık bir bilinç verisini inkâr etmektedir."[2]

İbn-i Hazm'ın da açıkça dediği gibi, Vâsıl'ın ondan sonra da Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün en büyük önemi irâde özgürlüğü ile Va'd ve Vaid doktirinidir. Eğer insanlar bütün işlerinde tamamen önceden belirlenmiş olarak davranıyor kabûl edilseydi, bütün şeriat ve ahlâkın temelleri çökerdi.

Vâsıl'ın zihin dünyâsında ilk olarak Medîne'de oluşan özgür irâde

---

1- en-Neşşâr; **a.g.e.**, II, 180 vd.

2- Mir Veliyyuddin; **İslâm Düşüncesi Târihi** (ed. M.M.Şerif), I, 240-241

teorisinden sonra, geldiği Basra'da da "*Menzileteyn*" görüşünün şekillendiği görülüyor. Bir Mu'tezîle târihçisi olan el-Hayyat, Vâsıl'ın "*el-Menziletu beyne'l-menzileteyn*" görüşünü şöyle savunduğunu söyler, "Büyük günah işleyeni fısk ve fucurla ithâm etmede icmâda bulundunuz. İcmâ ile belirttiğiniz gibi bu ona verilmiş bir isimdir. Bu doğrudur. Kur'an'da iftira atma ile ilgili âyette bu husûs açıkça belirtilmiştir; "Korunan iffetli kadınlara zina suçu atıp da sonra dört şâhid getirmeyenlere de seksen değnek vurun ve onların şâhidliklerini ebedîyen kabûl etmeyin. Onlar fâsıktırlar (Nur: 4)." Kur'an'ın başka âyetlerinde de bu husûs vurgulanmıştır. Dolasıyla büyük günah işleyenin bu şekilde isimlendirilmesi vâcip olmuştur. Büyük günah işleyene ad vermede ihtilâf içinde olan her fırka iddiâsına Kur'an'dan bir dayanak bulmak zorundadır..."[3]

Öyle anlaşılıyor ki Vâsıl diğer grupların büyük günah işleyenleri mü'min, münâfık, kâfir olarak görmelerinin delilsiz olduğuna inanıyor ve Kur'an'daki iftira âyetine dayanarak onların fâsık olmaları gerektiğini iddiâ ediyordu. Böylece hem bütün grupların "fısk" görüşünde ittifak etmelerini, hem de Kur'an'ın fısk kavramını kullanmasını ileri sürerek orta yolu bulmaya çalışıyordu. Ancak Vâsıl'ın bu görüşleri orta yolu bulmak yerine kendisinin de yeni bir grup olarak olarak sivrilmesine neden olmuştur. Eş'arî mezhepler târihçisi Bağdâdî (429/1037) aslında Vâsıl'ın bu görüşüyle sonuç itibâriyle Hâricîler'le aynı görüşe geldiğini söyler. Çünkü Bağdâdî'ye göre Vâsıl büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağını söylüyor. Hâricîler de öyle diyor. Aralarındaki fark Hâricîler onlara kâfir deyip, savaşılması gerektiğini söylerken Vâsıl kâfir demiyor ve onlarla savaşmayı câiz görmüyor.[4] Bu tutumu nedeniyle Mu'tezîle'ye "Hâricîlerin dişisi" denilmiştir. Yâni Hâricîlerin savunduklarını savunuyorlar ve fakat onlar gibi "erkekçe" savaşmıyorlar (!)

Vâsıl'ın yoğunlaştığı konulardan birisi de "ilâhî sıfatlar meselesidir. O dönemde bir yanda Emevî siyâsî iktidârı yaptıklarını "Allah"a nisbet ediyor, diğer yanda Mukâtil bin Süleyman gibileri Allah'ı alabildiğine "tecsim" ediyor, Cehm bin Saffan "cebr" görüşünü savunuyordu. Ayrıca Maniheizm, Hinduizm, Hıristiyanlık, Zerdüştlük

3- el-Hayyat; **el-İntisar**, 165

4- Bağdâdî; el-Fark beyne'l-Firak, 85- vd.

vb. eski din ve felsefelerin tecsimci Allah tasavvurları yaygın bir şekilde savunuluyordu. İşte özellikle Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün "Allah" üzerine yoğunlaşarak tenzihçi bir düşünce geliştirmeleri bu sebeblere dayanmaktaydı. Onların tek derdi "Allah'ı herhangi bir şeye benzetmemek"ti. Bunun için ondan başka hiçbir şeyin "kadîm" olmadığını, hiçbir şeyin ona benzemediğini ispat etmeleri gerekiyordu. Vâsıl'ın da bu çerçevede bu tartışmalara yakînen katıldığı ve tenzihçi bir Allah tasavvurunu savunduğu anlaşılıyor. Vâsıl'ın ilk elden savunduğu şey şuydu: "Allah'ın sıfatları ezelî ve ebedî kabûl edilirse Allah'ın zâtından başka ezelî ve ebedî olan bir şeyi de kabûl etmemiz gerekecektir ki bu tevhîde aykırıdır." İlk nüveleri Vâsıl bin Âta, Ca'd bin Dirhem ve Cehm bin Saffan gibi ilk yüzyıl hür düşünceli âlimleri arasında görülen bu "tenzihçi" anlayış sonraki yıllarda Tevhîd ve Adâlet Ekolü tarafından son sınırına kadar götürülmüştür. Hatta öyle ki ilk yıllar Allah'ın tek ezelî sıfatı vardır o da ezelîlik (kıdem)'dir denilmişken sonraki Mu'tezîlîler içinde kıdem sıfatının bile olmadığını söyleyenler olmuştur..[1]

Vâsıl Cemel ve Sıffin hakkında bilinemezci bir görüş savunmuştur. Buna göre iki taraftan birisi hata yapmıştır; ancak hangisinin hata yaptığını bilemeyiz.[2]

Vâsıl'ın "usûl-u fıkıh" hakkında da fikirleri vardır. Aslında genelde tüm Tevhîd ve Adâlet Ehli mensupları usûlcü olarak bilinirler. İslâm düşüncesinde usûl-u fıkıh'ın oluşmasında Ebû Hanîfe'yle birlikte gelişen "Rey Ekolü" ile Vâsıl bin Âta ile gelişen "Tevhîd ve Adâlet Ekolü" birinci derecede etkili olan çevrelerdir. Ali Sâmi en-Neşşâr'ın dediği gibi "Kelâm usûlünde Vâsıl, fıkıh usûlünde de Ebû Hanîfe akılcılığın/yenilikçiliğin önderleridirler.". Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün güçlü şahsiyeti Kadı Abdülcebbâr'ın (öl.414/1025) "*Kitabu'l- Umde*" ve "*Şerhu Kitabu'n-Nihaye*"si Mu'tezîlî usûl-u fıkhını anlatan en önemli kaynaklardır. Kezâ talebesi Ebû'l-Huseyn el Basrî'nin (öl.436/1044) "*el-Mu'temed*"i de önemli bir Mu'tezîle usûl-u fıkıh kaynağıdır. Cahiz şöyle demektedir:

"Mülhidlerin çeşitli sınıfları hakkında, Hâricîlerin değişik ta-

---

1- Şehristânî; **el-Milel ve'n-Nihal**, II, 61, en-Neşşâr; **a.g.e**, 184 vd., Mir Veliyyuddin; **a.g.e**, I, 240-241

2- en-Neşşâr; **a.g.e**, 183

ifeleri, Haşviye görünüşündeki Şia ve onlara tâbi olanlar hakkında İslâm kültür târihinde Vâsıl'ın yazdıklarından daha önce bir eser bilinmemektedir. Kelâm ve ahkâm konularında ulemânın ellerinde bulunan kitaplar de Vâsıl bin Âta'nındır. "Hak dört şekilden birisiyle bilinir." diyen ilk kişi de Vâsıl'dır. Bu dört şey de şunlardır; Nâtık olan Kitab (Kur'an), üzerinde icmâ olan haber, aklî huccet yahut icmâ-ı ümmet. Haberin geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını ilk kez insanlara öğreten Vâsıl'dır. Yine ilk kez; haberin hass (özel) ve amm (genel) diye ikiye ayrıldığını söyleyen de odur. Yine nesh'in haberlerde (âyetlerde) değil emir ve nehiyde vaki olacağını söyleyen de odur. Mu'tezîle olarak adlandırılan ilk kişi Vâsıl'dır. Bu, onun Mürcie ile Hâricîler arasında orta bir yol tutturmak istemesinden doğmuştur."[3]

Görüldüğü gibi Vâsıl'ın usûl-u fıkhı dört temele oturmaktadır; Kur'an, sünnet, akıl ve icmâ. Ebû Hanîfe'de teorize edilen "Re'y Ekölü" de aynı şeyi söylemekteydi. Vâsıl'ın Ebû Hanîfe'yle görüştüğüne dâir kesin bir delil olmamakla berâber usûl-u fıkıh anlayışlarının hemen hemen örtüştüğü görülüyor. Aslında Vâsıl ile Ebû Hanîfe'nin düşünce yakınlığı dikkat çekicidir. Her ikisi de İmam Zeyd'in kıyamını desteklemiş ve onunla görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Her ikisi de " akılcı ve reyci olmakla ve hadîsleri reddetmekle" suçlanmışlardır. Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın "mâhiyet" olduğunu söylediği rivâyet edilmektedir. Yâni keyfiyeti bilinmeyen bir varlık. Bu da Vâsıl'ın tenzihçi düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe'ye âit olduğu iddiâ edilen "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı kitabta geçen "cebriyeci, selefî" eğilimlerin sonradan sokulduğu ciddi bir iddiâ olarak kaynaklarda yer alıyor.[4]

Vâsıl bin Âta'nın koymuş olduğu araştırma metodu ve usûlü sâyesinde peşinden gelen öğrencileri usûl ve kelâmda çok titiz ve derinlikli bir ilmî hareket geliştirmişlerdir. İslâm düşünce târihine kendi deyimleriyle "Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet" muârızlarının deyimiyle "Mu'tezîle" olarak geçen bu akımın, gayretli, kültürlü, akıl erbâbı, takva sâhibi önderi, diğer mezhep imâmlarına nazaran is-

3- **en-Neşşâr**; **a.g.e**, 189 vd.

4- Süleyman Uludağ; Taftazânî'nin Şerhu'l-akaid çevirisine yazdığı önsöz , 21-29

miyle fazla öne çıkmamıştır. Aslında bu ekolün genel karakteristiği böyledir; şahıslardan ziyâde ekolleriyle anılmışlardır. Bu da onların düşünceye ağırlık veren, bilgiyi öne çıkaran karakterlerinden olsa gerektir. Nitekim Vâsıl bile ilk başlangıçta tek değildir, bir grup halinde ortaya çıkmışlardır. Özellikle Vâsıl'la birlikte Hasan-ı Basrî'den ayrılan Amr bin Ubeyd onun talebesi olmaktan ziyâde arkadaşıdır. Aynı dönemde yaşamış olmaları sebebiyle "ikili" bir görünüm sergilemektedirler. Yâni bu ekolün oluşmasında tek bir kişiden ziyâde özellikle bu ikili başta olmak üzere birçok kişinin katkısı olmuştur.

Vâsıl'a âit eserler olarak kaynaklarda 11 civârında kitaptan bahsediliyor. Bunlar şunlardır: el-Hutbe fi't-Tevhîd ve'l-Adâlet, el-Menziletü beyne'l Menzileteyn, Hakkı Bilmenin Yolu, Maani'l-Kur'an, Kitâbu't-Tavsiye, Kitâbu'l-Feteva, Kitâbu'l-Esnâfi'l-Mürcie, "Re" harfinin içinden çıkarıldığı hutbeler kitabı, Amr bin Ubeyd'le münâzaraları içeren kitab, Tabakâtu Ehli'l-İlm ve'l-Cehl[1]

Vâsıl bin Âta erken denebilecek bir yaşta, 51 yaşında vefât eder. Vefâtı Emevîler'in yıkılıp Abbâsî devriminin gerçekleştiği yıllara rastlar (133/750). Cahiz "Vâsıl'ın geriye bir dinar ya da bir dirhem bırakmadığı husûsunda arkadaşlarımızın hiçbir kuşkusu yoktur." demektedir. Öldüğünde bir şâirin hakkında şöyle bir mersiye yazdığı söylenir:

Ne dinara ne dirheme bulaştı
Eskittiği elbiseyi de tanımadı.[2]

AMR BİN UBEYD (öl.144/761)

Amr bin Ubeyd "yükselen Mevâli" hareketinin önde gelen sîmâlarından birisidir. Amr bin Ubeyd ve benzeleri Emevî "devlet seçkinlerinin" oluştuğu bir dönemde Mevâli (Arap olmayan) dışlanmış kitlelerin sözcüsü olmuşlardır. Amr, Vâsıl, Ebû Hanîfe ve Câfer-i Sâdık'ın doğum târihleri aynıdır (80/699). Bunların Abbâsî devriminin hemen sonrasında üçer beşer yıl arayla vefât ettikleri görülüyor. Abbâsî devrimi (132/749)'da gerçekleşmiş, Vâsıl (133/750)'de, Amr (144/761)'de, Câfer (148/765)'de Ebû Hanîfe de (150/767) yılında vefât etmişlerdir.

1- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 251
2- en-Neşşâr; **a.g.e.**, 194

Amr, tıpkı yükselen Mevâli'nin diğer önde gelen sîmâları Vâsıl, Ebû Hanîfe, Cehm, Gaylan, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İkrime gibi Arap değildir ve Bağdâdî'nin deyimiyle esir çocuğudur. O dönemde Emevîler'e karşı geliştirilen muhalefetin başını bu ve benzeri Mevâli Müslümanlar çekiyordu. Bunların hemen hepsinin babaları, âileleri fetihler sonrası ele geçirilen beldelerden getirilmişlerdi. Genellikle Basra, Kûfe gibi şehirlere yerleşmişler, Emevîler'in orta dönemlerinden itibâren de yükselen muhalefetin başını çekmeye başlamışlardır. İleri sürdükleri fikirler daha çok Mevâli'nin haklarını iddiâ ve taleb etmeye yöneliktir. Önceki bölümlerde sık sık değindiğimiz gibi İslâm'ın ilk asrının yenilikçi fikirleri daha çok bu kesimden çıkmış, sonraki yıllarda adları farklı mezheplerin önderleri hâline gelmişse de kategorik olarak "yükselen Mevâli" ilk asrın yenilikçileri olmuşlardır. Çünkü o günkü Arap-İslâm toplumunda hızlı fetihler sonrası büyük göç dalgaları hâlinde yeni kurulan Basra ve Kûfe gibi şehirlere akın eden Mevâliler, İslâm toplumunun yeni sosyal güçleri olarak târih sahnesine çıkmaya başlamışlar, Arap-Emevî gelenekçiliğine karşı "yeni"yi temsil eder hale gelmişlerdir. İşte bu yeni sosyal güçlerin hak, adâlet, eşitlik ve özgürlük talepleri o günkü Emevî karşıtı muhalefetin dilini oluşturmuş, hatta Abbâsî devrimi bu yeni güçlerin desteğiyle gerçekleşmiştir.

Amr bin Ubeyd bu anlamda tıpkı hocası Hasan-ı Basrî ve arkadaşı Vâsıl gibi tipik bir Mevâli önderidir. Temim veya Ukayl kabilesinin kölelerinden olan Amr'ın İran veya Sind kökenli olduğu rivâyet ediliyor. Amr'ın babası Bab, Abdullah bin Semure komutasındaki ordunun 17/633 yılında fethettiği Kâbil'de esir düşmüştür. Kâbil mîmârisi tarzında bir câmi yapımında çalıştırılmak üzere Basra'ya getirilen Amr'ın babası Bab, buraya yerleşmiş, bir daha geri dönmemiştir. Amr'ın da Basra'da doğduğu ve Basra'nın büyük hocası Hasan-ı Basrî'nin ders halkasında yetiştiği biliniyor.[3]

Dokumacılıkla uğraşan Amr'ın bir kumaş tüccarı olan Vâsıl bin Âta'yla ticârî ilişkileri sayesinde tanıştığı, daha sonra birlikte Hasan-ı Basrî'nin ders halkasına katıldıkları, uzun yıllar burada öğrencilik yaptıktan sonra yine birlikte Hasan-ı Basrî'den koparak ayrı bir ders halkası oluşturdukları tüm kaynakların ortak rivâyetleri arasında

3- İbn-i Hallikan; **a.g.e.**, I, 101-103, Avni İlhan; **DİA**, III, 93

yer almaktadır.[1] Bu açıdan Tevhîd ve Adâlet Ekolü olarak bilinen akımın fikri temellerinin oluşmasında Vâsıl ve Amr âdeta "kurucu ikili" görünümündedirler. Nitekim aynı târihte doğmuşlar, uzun yıllar aynı şehirde oturmuşlar, aynı ders halkasına devâm etmişler, birlikte ayrılarak yeni bir ders halkası başlatmışlar, Amr'ın kız kardeşiyle evlenen Vâsıl'la enişte-kayın hâline gelmişler ve Abbâsî devriminden (132/749) hemen sonra on yıl arayla vefât etmişlerdir. Vefât ettiklerinde Vâsıl 53, Amr 63 yaşındadır.[2]

Zühd ve takvasıyla meşhur olan Amr bin Ubeyd'in Emevî idârecilerine karşı mesâfeli tutumunu hep koruduğu görülüyor. Bir ara halîfelik niteliklerinden mahrum olan II. Velid'e karşı III. Yezid'i desteklemiş, fakat O da altı ay sonra vefât etmişti. Abbâsî devriminden sonra Halîfe Mansur'la iyi ilişkiler geliştiren Amr, halîfenin ikramlarını kabûl etmemiş, yeni kurulan Abbâsî yönetimini etkilemeye çalışmış, ilk Abbâsî halîfeleri üzerindeki te'siri kısa süreli olmuştur. Bilindiği gibi Abbâsî devrimi gerçekleştiğinde yeni iktidârın söylemini Şiî-Mu'tezilî sloganlar şekillendirmişti. Ancak "devletin mantığı" her zamân olduğu gibi "devrimin mantığını" bir kenara bırakmış, kısa sürede bu söylem bir mendil gibi kullanılıp bir kenara atılmıştı.

Amr'ın, Hocası Hasan-ı Basrî'den ayrılırken Vâsıl ile de uzun tartışmalar yaptığı rivâyet ediliyor. Hatta Vâsıl'a nisbet edilen kitaplardan birisi bu münazarayı konu edinmektedir. Basra mescidinde ayrı bir grup oluşturan Vâsıl ve Amr ikilisinin sonraki yıllarda fikirlerinin yayılması için etkili bir cemaatleşme faaliyeti sürdürdükleri görülüyor. Vâsıl'ı ele aldığımız önceki bölümde anlattığımız gibi tipik bir tebliğ cemaatı özelliği arz eden bu faaliyet, İslâm dünyâsının dört bir yanında dâvetçiler yoluyla gündeme gelmiş, hayli etkili bir kesimin oluşmasına neden olmuştur.

Kırkıncı defa ifa ettiği hacc'dan dönerken Mekke yakınlarında, 144/761'de vefât eden Amr bin Ubeyd değerli bir düşünür, zühd ve takvasıyla tanınan saygın bir kanaat önderiydi. Hasan-ı Basrî, Vâsıl, Ebû Hanîfe vb. gibi sivil, bağımsız, ezilen Mevâli'nin sözcüsü, hür düşünceli bir âlim olarak tanınmıştır. Ölümünden sonra Abbâsî

1- en-Neşşâr; II, **a.g.e.**, 199 vd., Avni İlhan; **a.g.e.**, III, 93
2- en-Neşşâr; **a.g.e.**, II, 199 vd., Avni İlhan; **a.g.e.**, III, 93

Halîfesi Mansur'un çok üzüldüğü ve hakkında mersiye yazarak kabri başında okuduğu rivâyet edilmektedir.

Basra Ekolü olarak bilinen Hasan-ı Basrî'nin ders halkası çevresinden daha önce söylediğimiz gibi kimi yenilikçi düşüncelerin doğduğu görülüyor. Bu çevrenin üç önemli ismi Hasan-ı Basrî, Vâsıl ve Amr'ın hangi konuda neler düşündüğünü, aralarındaki farklılıkların neler olduğunu anlayabilmek için aşağıdaki iki rivâyet sanırım açıklayıcı olacaktır. Bunlardan ilki Hasan-ı Basrî'nin ölüm döşeğinde söylediği sözlerdir. İkincisi Vâsıl ile Amr arasındaki tartışmaların konu edinildiği kitaptan alınmıştır.

Vâsıl bin Ata, hocası Hasan-ı Basrî ölüm döşeğindeyken yanındadır. Ondan duyduklarını, Amr bin Ubeyd'e yazdığı mektupta anlatmakta ve Hasan-ı Basrî'nin son sözlerini nakletmektedir;

> **"Hasan-ı Basrî'den şuurlanmış olan bizler ve diğer arkadaşların senin aykırı görüşlerini biliyoruz. Hasan-ı Basrî ölüm döşeğinde son sözlerini söylerken yanındaydım. Alnından terler aktığı halde şöyle diyordu: "Allah'ım, artık yükümü hazırlamış, yolculuk vaziyeti almış ve kabirdeki yerime doğru yola çıkmış bulunuyorum. Ben öldükten sonra bana nisbet edilenlerden dolayı beni muaheze etme. Allah'ım ben Peygamberden bana ulaşanları tümüyle tebliğ ettim. Ancak ben sâdece Amr bin Ubeyd'den çekiniyorum." Hasan-ı Basrî daha sonra senin yapmış olduğun âyetlerin te'vil ve tefsir şeklini anlattı. Sonra ben senin kitaplarındaki farklı yorumlarını ve birliği bozucu fikirlerini okudum. Ortaya attığın yeni fikirlerinden şikâyetler çoğaldı. Ey kardeşim, etrâfında olanların sözleri, seni medhetmeleri ve sana ta'zimde bulunmaları seni gururlandırmasın. Yarın Allah, bu gururlanmayı ve büyüklenmeyi elinden alır. Allah'ın dediğine kulak ver ve farzları yerine getir. Hadîsleri olduğundan farklı şekilde yorumlamayı bırak. Artık Allah'tan kork!"**[3]

Buradan anlaşılıyor ki Hasan-ı Basrî öldüğünde Vâsıl'dan memnundur. Ancak diğer öğrencisi Amr'dan çekinmektedir. Amr'ın akla daha fazla önem vermesi ve hadîsler hakkında reddiyeci bir tutum

---

3- en-Neşşâr; **a.g.e.**II, 204

izlemesi Hasan (el-Basrî) Hoca'yı endişelendirmektedir. Anlaşılan Hasan-ı Basrî, öğrencisi Amr'ı Vâsıl'a şikâyet etmiş, Vâsıl da Amr'ın kitaplarını okuyarak Hasan-ı Basrî'ye hak vermiş ve Amr'a bir mektup yazma ihtiyâcı hissetmiştir. Yukarıdaki alıntı işte bu mektuptan bir bölümdür.

Burada görülüyor ki Hasan-ı Basrî'den bütünüyle bir kopuş söz konusu değildir. Kimi görüşlerine katılmamakla birlikte aralarındaki ilişki ölüm döşeğine kadar devâm etmiştir. Burada görülen durum şudur; Vâsıl, hocasına daha yakın durmakta, Amr ise kimi fikirleriyle onlara nazaran daha "farklı" düşünme eğilimindedir.

Bu farklılığın, Amr'ın daha akılcı, daha te'vile yatkın tutumundan kaynaklandığı anlaşılıyor. Amr, hadîslerin çoğununun "uydurulduğu" gerekçesiyle reddedilmesi görüşündedir. Kezâ Amr iç savaşlarda (Cemel, Sıffin) ölenler hakkında daha da sertleşme eğilimindedir. Amr'a göre iç savaşlarda ölenler büyük günah işlemişlerdir ve her iki kesimin de lânetlenmesi ve şâhitliklerinin kabûl edilmemesi gerekir. Vâsıl ise bu konuda daha ılımlıdır. Vâsıl'a göre onlardan birisi haksızdır ancak hangisinin olduğunu bilemeyiz. Onların âhiretteki durumu da iki menzil arasında bir yerdedir.

Vâsıl, arkadaşı Amr'la bu meseleler üzerine tartışmakta ve onu daha ılımlı bir görüşe çekmek için iknâ etmeye çalışmaktadır. Kaynaklar aralarında şöyle bir tartışmanın geçtiğini nakletmektedir;

> **"Değişik grupların aralarındaki ihtilâflara rağmen büyük günah işleyenlere fâsık dediklerini görüyorsun. Bunun dışında kalan isimlendirmelerde ise ihtilâfa düşüyorlar. Hâricîler büyük günah işleyene 'kâfir-fâsık' diyor, Mürcie ise bunlara 'fâsık-mü'min' adını vermektedir. Şia büyük günah işleyenleri 'kâfir-fâsık' olarak nitelendiriyor. Hasan-ı Basrî ise bunlara 'münâfık' demektedir. Böylece bütün bunlar 'fısk' üzerinde ittifak etmektedirler. Dolayısıyla biz bu husûsta üzerinde ittifak edilen görüşü almalıyız."**[1]

Bu rivâyetten anlaşılan Vâsıl bin Âta, bu konuda ortayolcu bir çizgi tutturmaya çalışırken, arkadaşı Amr'ın biraz "Hâricîliğe" kaydığını görmüş olmalı ki onu bu sözlerle iknâ etmeye çalışıyor. Kaynaklar

---

1- en-Neşşâr; **a.g.e**, II, 205-206

bu tartışmalardan sonra Amr'ın büyük saygı duyduğu arkadaşı Vâsıl'ın görüşlerine katıldığını nakletmektedirler.

Amr bin Ubeyd'in Tevhîd ve Adâlet Ehli gruplar üzerinde en az Vâsıl kadar etkili olduğu anlaşılmaktadır. İbn-i Teymiye, Amr'ın, Mu'tezîle üzerinde daha çok *kader* (özgür irâde) ve *vaid* (âhirette ilâhî cezâ) konularında etkili olduğunu söyler. Amr bin Ubeyd'in diğer Tevhîd ve Adâlet Ehli kelâmcılar gibi daha çok muteşâbih âyet ve hadîslerin te'vili, büyük günah işleyenin durumu, özgür irâdenin savunulması, ilâhî sıfatların nefyi, cehenneme girenlerin orada ebedî kalacağı, Allah'ın vaid'inden dönmesinin câiz olmaması gibi belli başlı meselelerde Vâsıl ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Amr'ın Vâsıl'a nazaran akla daha fazla önem verme eğiliminde olduğunu az önce söylemiştik. Buna rağmen Amr'ın adı fazla şöhret bulmamıştır. O'nun kendi döneminde çağdaşı Ebû Hanîfe, Hişâm bin Hakem ve Ebû Amr Âlâ gibi âlimlerle tartıştığı görülmektedir. O'nun ismi hadîs ve fıkıh kitaplarında da geçmektedir. Bütün kaynaklar O'nun âbid, zâhid, takva sâhibi birisi olduğunu söylemesine rağmen hadîs otoritelerince *"sika"* bulunmadığı görülüyor. Bunun sebebi hemen anlaşılacağı gibi "franksiyon farklılığıdır." Amr'ın Mu'tezîlî olması, kaderi reddedip özgür irâdeyi savunmuş olması *"sika* (güvenilir)" kabûl edilmesine engel olmuştur. Bir kimsenin âbid, zâhid, takva sâhibi birisi olması bazı hadîscilere göre yeterli olmamakta, ayrıca aynı grubun adamı olmak gerekmektedir.

Amr bin Ubeyd'i muârızları "sahabeyi tekfir etmekle, hadîsleri reddetmekle ve bid'atçı" olmakla suçlarlar. Bu klasik ve "sirâdan" yaftalamanın en güzel örneği bir "yaftalama ustası" olan ateşli bir Sünnî/Eş'arî olan Bağdâdî'de görülür. Bağdâdî Kaderiyye-Mu'tezîle başlığıyla açtığı bölümde Vâsıl bin Âta'yı *"Vâsıliyye* (Vâsılcılar)", Amr bin Ubeyd'i de *"Amraviyye* (Amrcılar) başlığıyla ele alır ve tahmin edilebileceği gibi her ikisine de "bid'atçı" damgasını vurur.[2] Bağdâdî'nin Aristokrat üslûbu Câbirî'nin de "yükselen Mevâli", "Aydınlanma Hareketi'nin öncüleri" dediği Mevâli/Köle çocuklarını aşağılama tarzındadır. Bağdâdî, Amr bin Ubeyd hakkında aynen şöyle diyor:

"Onlardan el-Amraviyye (Amrcılar) hakkında; Bunlar,

2- Bağdâdî; **el-Fark beyne'l-Firak**; 85 vd., 87 vd.

Temimoğulları'nın azadlı kölesi Amr bin Ubeyd bin Bab'a uyanlardır. Amr'ın dedesi, Kâbil'in esirlerindendi. Dinlerdeki bid'atlar ve sapıklıklar, haberlerde geçtiği gibi, hep esirlerin çocukları tarafından ortaya konmuştur."[1]

Bağdâdî'nin "esir çocuğu", "köleler, mevâliler." diye aşağıladığı kesim aslında İslâm düşünce târihinde yenilikçiliğin yatağı olan yeni sosyal güçlerdir. Vâsıl bin Âta, Amr bin Ubeyd, Ebû Hanîfe, Gaylan ed-Dımeşkî, Hasan-ı Basrî, Ca'd bin Dirhem, Mâbed el Cühenî vs. hepsi Bağdâdî'nin tâbiriyle "esir çocuğu"dur ve Horasân'ın, Kâbil'in dağlarından getirilmişlerdir. Esâsında bizim Yenilikçi-Gelenekçi ayrımımız da bu mantığa oturmaktadır. Emevî ve Abbâsî dönemi boyunca devâm eden Arap/Kureyş/Emevî/Abbâsî Aristokrat gelenekçiliğine karşı Zayıf Araplar/Mevâli yenilikçiliğidir söz konusu olan. Devlet seçkinleri muhafazakâr/statükocu, gelenekçidirler. Yeni sosyal güçler, dışlanmışlar, hakları ellerinden alınanlar, ranttan pay isteyenler ise muhalif, sivil ve yenilikçidirler. Târih boyunca "*Ehl-i Sünnet*" kavramı bu seçkinci devlet muhafazakârlığının meşrûiyet kılıfı olarak kullanılmıştır. "*Ehl-i Bid'at*" yaftalaması ise devlet muhafazakârlığının bakış açısını yansıtmaktadır. Bana göre kitabın önsözünde de söylediğim gibi klasik "*Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*" ayrımını "*Gelenekçiler-Yenilikçiler*" olarak okuyabiliriz. Her tür önyargıdan arınmış olarak yapılacak küçük bir araştırma bu okumanın ne kadar doğru olduğunu gözler önüne serecektir...

EBÛ'L-HUZEYL ALLÂF (235/850)

Ebû'l-Huzeyl Allâf Abbâsî devriminin hemen sonrasında 135/752'de doğmuş ve 235/849'da yüz yaşındayken vefât etmiş büyük bir kelâmcı-filozoftur. Hayvan yemi ticâretiyle uğraştığı veya bu işlerin yapıldığı mahallede oturduğu için kendisine "Allâf" denilmiştir. Zâten genellikle Mevâli âlimleri yaptıkları işe göre isimlendiriliyorlardı ve bu aslında kişinin Arap olmadığının da bir işâreti sayılıyordu. Diğerlerinin çoğu gibi Allâf da Bağdâdî'nin deyimiyle "esir ve köle çocuğu"dur. Abdulkays kabilesinin mevâlilerindendir. İran asıllı ve ana dili Farsça'dır. Ataları fetih hareketleri sırasında esir düşmüş ve Basra şehrine getirilmişler, Allâf da burada doğmuş ve

1- Bağdâdî; **a.g.e**, 87 vd.

Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden Vâsıl bin Âta'nın gözde öğrencisi Osman bin Tavil'den ders almıştır. Amr bin Ubeyd'in kız kardeşiyle evlenen Allâf, 60 civârında eser yazmışsa da bunlardan hiçbiri günümüze ulaşamamıştır.[2]

Vâsıl bin Âta ve Amr bin Ubeyd ikilisinden sonra Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nun üçüncü büyük âlimi olarak ün yapan Allâf'ın İslâm düşünce târihi içindeki en büyük özelliği kelâma felsefeyi sokan âlim olmasıdır. O'nunla birlikte kelâm felsefîleşmiş, ondan önce salt "kelâm" olan düşüce faaliyeti "felsefî kelâm"a dönüşmüştür. Daha sonra da "kelâmî felsefeye" ve niyahet salt "felsefeye" dönüşecektir. Bu süreci görmek için Allâf'tan en az bir asır sonrasına kadar daha gitmek gerekecektir.

Allâf, yüz yıllık uzun ömrüyle Abbâsî devriminin hemen sonrasındaki asrı kavramamız açısından dev bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır. O'nun genelde İslâm düşüncesine özelde ise Tevhîd ve Adâlet Ekolü'ne olan katkılarını anlamamız için yaşadığı çağı genel hatlarıyla gözden geçirmemiz sanırım yararlı olacaktır. Bu nedenle Allâf'ın hayatını ve fikirlerini anlatmaya kısa bir ara vererek, İslâm düşünce târihinde çok önemli bir dönem olan Abbâsîlerin ilk yüzyılına (132/749-232/846) kuşbakışı bir bakalım. Bu dönem aynı zamânda Allâf'ın yaşadığı yüz yıllık bir zamândır.

Allâf'ın yaşadığı çağ

İbn-i Haldûn "devleti birlikte kuran ortaklar daha sonra bertaraf edilir, bir kişinin irâdesi diğer bütününe hâkim kılınır." der. Çağdaş devrimler sosyolojisinde buna "Terminatör dönemi" deniyor. İslâm siyâsî târihi bunun sayısız örnekleriyle doludur. Allâf'ın doğduğu yıllar işte bu acımasız kuralın hızla işlediği yıllardır. Emevîler yıkılmış, Emevî karşıtı tüm güçler iktidârı ele geçirmiştir. Devrimin mantığı yine devletin mantığına dönüşmüş, Abbâsîler adıyla ortaya çıkan yeni devrimci güçler eski iktidâr seçkinlerini kılıçtan geçirmektedir. Emevî karşıtı blokta Abbasoğulları, Alioğulları, Şia, Mu'tezîle, Horasânlılar, Mevâliler vs. tüm muhalefet güçleri bulunmaktadır. Abbâsîler'in ilk halîfesi Seffah'ın dört yıllık, kardeşi

---

2- en-Neşşâr; **a.g.e**, II, 273 vd., Bağdâdî; **a.g.e**, 88 vd., Mir Veliyyuddin; **a.g.e**, I, 242-243, Metin Yurdagür; **DİA**, X, 330 vd.

Ebû Câfer Mansur'un da yirmi yıllık iktidârı boyunca sırasıyla tüm ortaklar bertaraf edilir. Önce amcaları Abdullah bin Ali sonra da devrimin fizikî insan gücünü oluşturan Horasânlılar'ın lideri Ebû Müslîm Horasânî öldürülür. Abbâsî devriminin muhalefet söylemini oluşturan Şiî ve Mu'tezilî sloganlar "devletin mantığına" uydurulur. Artık Emevîler'in "Allah'ın kaderi" söylemi yerini "Allah'ın özgür irâdesi"ne bırakmıştır. Nasıl ki Emevî sultanları meşrûiyetlerini "kader" kavramıyla temellendiriyorlarsa Abbâsî sultanları da "irâde" kavramıyla saltanatlarını temellendirmektedirler; Allah'ın özgür irâdesi Abbasoğulları'nı ümmetin başında görmeyi irâde etmiştir, dolayısıyla halîfenin irâdesi, Allah'ın irâdesidir. "Rıza, Muhammed âilesindedir." şeklinde beliren slogan, hilâfetin Emevîler'de değil, Hz. Muhammed'in kabilesi Hâşimoğullarında olması gerektiğini, ümmetin rızâsının bu yönde olduğunu ifâde ediyordu. Devrimden sonra, "dâmâdı"(Hz. Ali) değil "amcayı" (Hz. Abbas) öne çıkaran mîrâs hukukunun siyâsî okunması, hilâfetin Alioğulları'na değil Abbasoğulları'na verilmesini gerekli kılmıştır. Böylece Muaviye'nin "cemaat" yılı olarak ilan ettiği 41/661 yılında irâd ettiği hutbe nasıl Emevîler'in resmî ideolojisini oluşturmuşsa, Abbâsî devriminden sonra Seffah ve daha sonra Ebû Câfer Mansur'un irâd ettikleri hutbelerin de Abbâsîlerin resmî ideolojisini oluşturduğu görülüyor. Seffah'ın ve Ebû Câfer Mansur'un mescidde irâd ettikleri devletin yeni resmî idelojisinin ne olacağını açıklayan aşağıdaki sözleri, Abbâsî devletinin mantığını anlamamız bakımdan oldukça önemlidir.

Seffah genel biat tamamlandıktan sonra mescide gelerek bir hutbe irâd eder. Hutbesinde ortaya koyduğu mantık, kullandığı kavramlar yeni devletin ideolojisini de ele vermektedir. Seffah ilk hutbesinde şunları söyler:

> **"Kendisi için İslâm'ı şeref ve yücelik için seçen, bize onu seçen, bizimle onu destekleyen, bizi onun ehli, sığınağı, barınağı ve temeli yapan, bize takva sözünü yükleyen, bizi ona lâyık ve ehil kılan, bizi Resulullah'ın yakını kılarak seçkinleştiren, onun atalarından, kaynağından ve soyundan yaratan Allah'a hamd olsun. Allah, bizim erdemimizi Kur'an'ında insanlara bildirmiştir. İnsanlar üzerindeki hakkımızı ve bize karşı sev-**

gi besleme yükümlülüğünde olduklarını açıklamıştır. Bize ikram ve ihsan olarak fey ve ganîmetten pay ayırmış, bolca vermiştir..."[1]

Bu rivâyette de görüldüğü gibi Seffah, bütün söylemini Hz. Peygamber'e "yakınlık" mantığı üzerine oturtuyor. Bunun bir "hak" olduğunu, Kur'an'dan âyetler göstererek delillendirmeye çalışıyor. Allah'ın irâdesinin kendilerinden yana olduğunu, buna itirâz edilemeyeceğini ispat etmeye çalışıyor. Dolayısıyla İslâm siyâsî düşüncesinde Emevîler "*kader*", Şia "*nasb* (tâyin)", Abbâsîler de "*irâde*" kavramlarını siyasal iktidâr taleblerinin meşrûiyet kaynağı olarak görmüşlerdir. Yâni Emevî mantığına göre iktidâr onların hakkıdır, çünkü Allah'ın "kaderi" böyledir. Şia'ya göre iktidâr Ali soyunundur, çünkü Allah'ın "nasbı" (tâyini) böyledir. Abbâsîlere göre de iktidâr Abbasoğulları'nındır çünkü Allah'ın "irâdesi" böyledir. Peki Hâşimoğulları içinde neden Alioğulları değil de Abbasoğulları? Seffah, bunu "başarıya" bağlamaktadır. Çünkü Alioğulları hep başarısız olmuş ancak Abbasoğulları Emevîler'i yıkarak başarılı olmuşlardır, dolayısıyla bu işe onlar daha ehildirler.

Taberî'nin *Târih*'inde geçtiğine göre Ebû Câfer Mansur da komutanı Ebû Müslîm Horasânî'yi huzurunda hazırladığı bir komployla öldürttükten sonra mescidde irâd ettiği hutbede şöyle demektedir:

"Ey insanlar! İtaatin sulh ve selametinden çıkıp isyânın sevimsiz vahşetine dalmayın. İmamlarınıza karşı sakın gizli komplolara başvurmayınız. Çünkü bir kimse Hilâfete ihânet etmek isterse Allah onun niyetini dil sürçmeleriyle açığa çıkarır. Bu tür ihânetleri Halîfesine haber verir. Ne hakkınızı kısacak ne de dinî mesuliyetinizi kısacak değiliz. Hilâfet gömleğini sırtımızdan çıkarmak isteyenin kellesini, şu kınındaki kılıçla uçururuz. Ebû Müslîm bize biattan dönenin kanının mubah olacağı üzerine biat etmişti. Sonra biatından dönen ilk o oldu. Biz de hak ettiği cezâyı verdik..."[2]

Artık Emevî resmî jargonu değişmiş, yerini Abbâsî resmî söylemi almıştır. Yeni yönetici sınıflar giderek Arap ırkından Fars ırkına doğru kaymakta, Emevî döneminin Mevâlileri yeni yönetimde

1- Câbirî; İslâm'da Siyasal Akıl, 659
2- Taberî; **Târih,** IV, 346,431, 432, 435, 533, Câbirî; **a.g.e**, 663-665

söz sâhibi olmaktadır. Emevî döneminin muhalif hareketleri artık iktidârdadır. Şia'nın iddiâları bir devrim söylemi olarak kullanılmış ancak devrimden hemen sonra bertaraf edilmiştir. Ebû Hanîfe yeni yönetimde görev almayı reddederek zindanda can vermiş; fakat en gözde talebesi Ebû Yusuf aynı görevi kabûl etmiş, re'y ekolünün diğer talebeleri de Abbâsîler'in yargı erkini bütünüyle üstlenmişler, binlerce Ebû Hanîfe talebesi kadılık görevlerine getirilmiştir. Ebû Yusuf ise *Kadı'l-kudat* (başkadı)'dır. Böylece Ebû Yusuf ile birlikte Hanefîlik Abbâsîlerin "resmî mezhebi" olmuştur. Öte yandan Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde de Mu'tezîle devletin resmî mezhebine dönüştürülmüştür. Emevî döneminin tüm muhalefet grupları artık iktidârda söz sâhibidir. Ancak her zamân olduğu gibi iktidârın yozlaştırıcı baştan çıkarıcılığı devrimin mantığını devletin mantığına dönüştürmüş, değerler adına ne varsa öğütülmüş, mâsum sloganlar, bir bir iktidârın mantığına hebâ edilmiştir. Abbâsî devriminden sonra ortaya çıkan, kabuk değiştirmiş kabile ve ganîmet mantığının yeni bir türüdür. Yüce değerler yine saf dışıdır, kabile ve ganîmet mantığı, değerleri yine yenmiştir.

Abbâsîler ilk olarak devrimi birlikte gerçekleştirdikleri grupları safdışı etmeye yöneldiler. Bunların başında bizzat kendi amcaları Abdullah bin Ali gelmektedir. Ardından Alioğulları'na sıra gelecektir. Mansur zamânında Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrâhim Medîne Basra'da ayaklanınca kanlı bir şekilde bastırıldılar. Abbâsî devriminden önce Şia, Mu'tezîle, Ebû Hanîfe, Seffah, Mansur hepsi Nefsu'z-Zekiyye'ye biat etmişlerdi. Sâdece Câfer-i Sâdık'ın katılmadığı bu biatlaşma devrimden sonra bozuldu. Seffah ve Mansur ikilisi diğerlerini tasfiye etti. Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbirahim'e destek veren Tevhîd ve Adâlet Ekolü mensuplarıyla Re'y Ekolü'nün imâmı Ebû Hanîfe ayaklanma başarısız olunca bedelini ağır ödediler. Ebû Hanîfe hapse atıldı, kırbaçlanarak şehîd edildi. Hâdi zamânında Hüseyin b. Ali b. Hasan, Hârûn Reşid zamânında Yahya ve İdris, Me'mun zamânında Câfer-i Sâdık'ın oğlu Muhammed b. Dibac ayaklandılar. Bunlardan sâdece İdris Kuzey Afrika'ya kaçarak canını kurtarabildi ve orda İdrisîler'in temelini atacak siyâsî gelişmeye neden oldu. Bu dönemde Abbâsî katliamından kurtulan Emevîler'den kaçanlar Endülüs Emevîler'ini, Şia'dan kaçanlar da Tunus'da İdrisîler

devletini kurmuşlardır.

Yine bu dönemde dikkat çeken başka bir gelişme de Me'mun'un Şia ve Mu'tezîle'ye meyletmesi, hatta Mu'tezîlî görüşleri resmî mezhep hâline getirip İmam Ali Rıza'yı veliahd tâyin etmesidir. Me'mun'un annesinin ve hanımının İranlı olması, onun döneminde İran nüfûzunun artmasına neden olmuş, yönetim Arap-Fars kökenliler çekişmesine sahne olmuştur. Me'mun'un Şia ve Mu'tezîle'ye meyletmesini bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu dönemde ilk kez "*Ehl-i Sünnet*" kavramının kullanılmaya başlanması, bu noktada İmam Mâlik (öl.179/795), İmam Şâfî (öl.204/820), Ahmed bin Hanbel (öl.241/855) gibi gelenekçi âlimlerin ortaya çıkması, işte bu "yeni" Mevâli sosyal güçlerin söylemleriyle birlikte giderek devlette söz sâhibi olmasına karşılık "eskiyi" savunanların tepkisi olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Endülüs'e kaçan eski Emevîler orada Abbâsîlerin Şia, Mu'tezîlî, Hanefî eğilimine karşılık Mâlikîlik'i resmî mezhep hâline getirmişlerdir.

Allâf'ın çağı olan bu ilk yüzyıllık Abbâsî döneminde ortaya çıkan bir başka önemli gelişme İslâm siyâsî düşünce târihine vurulan "Fars" damgasıdır. Abbâsî devrimini destekleyen İranlılar liderleri Ebû Müslîm Horasânî'nin öldürülüp safdışı edilmesiyle âdeta çılgına dönmüş, peşpeşe ayaklanmalar başlatmışlardır. Âdeta Farslar'ın Araplar'dan intikâmına dönüşen bu ayaklanmalar, aslında Emevîler boyunca ezilen, Abbâsîler'den de umduğunu bulamayan eski İran kökenli kitlelerin, fetih hareketlerinin acısını çıkarma girişimleri olarak görülebilir. Çünkü Abbâsîler'e karşı Ebû Müslîm'in intikâmını alma adına ayaklanan bu gruplar, Manihesit, Zerdüşt eğilimler taşıyorlardı. Ablak el-Abrasî, Mukanna, Babek el-Hürremî, Afşin, Mazyar gibi Fars kökenli gnostik inançlara sâhip kimi şahıslar etrâflarına kendi memleketlerinden zamân zamân sayıları binleri bulan kalabalıklar toplayarak Abbâsîler'e isyân etmişler, isyânlarında İslâm-Mecûsîlik karışımı sloganlar kullanarak âdeta Mecûsîliğin intikâmını almaya çalışmışlardır. Bu grupların çoğu Hz. Ali'yi, Ebû Müslîm Horasânî'yi, hatta Halîfe Câfer Mansur'u ilâhlaştırarak, kendilerini ateşte yakarak uçma ve nur ile zulmetin tanrısına yükselme yolunu bile seçmişlerdir. Örneğin bunlardan Mukanna savaş meydanında yenileceğini anlayınca ateş yaktırmış ve kendisiyle birlikte çoluk çocuğunu ateşe

atarak yakmıştır. Tabiî ki Mukanna, bu hareketiyle, kötülüğün temsilcisi Abbâsî Araplarına karşı iyiliğin temsilcisi kendisi ve taraftarlarıyla birlikte Zerdüşt'ün yüce tanrısına uçmayı hedefliyordu..

Allâf'ın çağdaşları arasında kimlerin olduğuna baktığımızda oldukça renkli bir tabloyla karşılaşıyoruz; Mâlik (öl.179/795), Ebû Yusuf (öl.182/798), Câbir bin Hayyân (öl.200/815), Harizmî (öl.236/851), Şâfî (öl.204/820), Vâkidî (öl.207/822), Bişr bin Mu'temir (öl.210/825), İbn-i Hişâm (öl.218/833), İbn-i Saad (öl.230/845), Muammer ibn Abbâd es-Sulemî (öl.228/842), Nazzâm (öl.232/845), Ahmed bin Hanbel (öl.241/855) vb. tanınmış kimi âlim ve düşünürler Allâf'ın çağdaşları arasında yer alıyor.

Yine Allâf'ın yaşadığı çağ olan Abbâsîlerin birinci dönemi, tercüme faaliyetlerinin bizzat devlet destekli başlatıldığı bir dönemdir. Abbâsî halîfeleri Hârûn Reşit zamânında kurulan ve Me'mun döneminde geliştirilen ünlü "*Beytü'l-Hikme*" ilim enstitüsü yaklaşık 500 yıl faaliyetlerine devâm etmiş, Moğol istilâsı sırasında tahrip edilmiş büyük bir kütüphâneydi ve sayısız kitap tercümeleri burada yapılmıştı.

Allâf'ın yaşadığı çağ, aynı zamânda Abbâsîlerin ilk yüzyıllık en parlak dönemi olarak bilinmektedir. Bu dönemin en büyük özelliği, önceki Emevî yüzyılına damgasını vuran Arap/Kureyş/Emevî etkisine karşın Arap/Kureyş/Abbâsî/Fars etkisinin hissedilir hâle gelmesidir. Abbâsîlerin koruyuculuğu altında gelişen Mevâli/Fars etkisi dönemin bütün siyâsî, dinî, kültürel gelişmelerini etkilemiştir. İslâm siyâsî düşünce târihinde gelişen üçüncü dalga ise Abbâsîlerin ikinci döneminden itibâren ortaya çıkan Mevâli/Türk nüfûzudur. Her bir dönemin yeni sosyal güçleri kendine özgü özellikleriyle birlikte gelmiş, gelenekleri, kültürleri ve söylemleriyle İslâm düşüncesinin seyrini değiştiren etkiler bırakmışlardır. Nitekim bu etkilerin neler olduğunu, yeni güçlerin ne gibi gelişmelere yol açtıklarını yeri geldikçe göreceğiz...

Allâf'ın fikirleri

Eserleri günümüze ulaşamayan Allâf'ın düşüncelerini ne yazık ki ikinci el kaynaklardan öğrenebiliyoruz. Eş'arî'nin "*Makâlât'ul-İslâmiyyin*", Bağdâdî'nin "*el-Fark beyne'l-Firak*", Şehristânî'nin "*el-Milel ve'n-Nihal*", el-Hayyat'ın "*el-İntisar*" ve Kadı Abdülcebbâr'ın

"*Tabakâtu'l-Mu'tezîle*" adlı eserleri bu konuda meşhur belli başlı kaynaklardır. Bağdâdî'nin ve Şehristânî'nin tarafgir üslûbları fazla güven vermiyorsa da diğerleriyle karşılaştırmalı olarak yapılacak bir mukayeseli araştırma Allâf'ın düşüncelerini öğrenmemiz için sanırım en uygun yol olacaktır. DİA'ya Ebû'l Huzeyl Allâf maddesi yazan Metin Yurdagür, Allâf'ın görüşlerini bilgi problemi, tabiat felsefesi, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret, sem'iyyat konuları şeklinde beş maddeye ayırarak özetlemektedir. Bu kaynaklardan derlediğim bilgilere göre Allâf'ın zihin dünyâsı şöylece resmedilebilir:

"*Bilgi problemi*; Duyuların dışında insanın bilgi kaynağı önce akıl sonra doğru haberdir. Duyular ve aklın bedihî ilkeleriyle elde edilen bilgiler zarurî, istidlâl yoluyla elde edilenler ise iktisabîdir. Heberin doğru bilgi ifâde etmesi için aralarında cennet ehlinden en az birinin bulunduğu yirmi kişi tarafından nakledilmesi gerekir. Tevâtür derecesine ulaşsa da fâsıklarca nakledilen haberler delil olarak kullanılamaz.

Tabiat felsefesi; Fizikî Âlem atomlardan (cevher-i ferd, cüz'ü lâyetecezza)oluşur ve sürekli değişikliğe uğrar. Maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomlar boyutsuz cevher (Geometrik nokta) olup bunlar birbirleriyle birleşerek cisimleri oluştururlar. Kendi kendilerinde hareket ve sükûn kabiliyeti olmayan cevherlerde bu özelliği yaratan Allah'tır. Cevherlerin birleşmesiyle oluş (kevn), ayrılmasıyla da bozuluş (fesâd) vukû bulur. Atomlar sonlu, sınırlı ve dolayısıyla hadîs olduğuna göre fizikî Âlem de sonlu, sınırlı ve hadîstir.

Ulûhiyet; Har insan Allah'ın varlığına ilişkin bilgilere doğuştan sâhiptir. Temyiz yaşına giren çocuklar da herhangi naklî bilgiye ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdürler. İlâhî sıfatlar, Allah'ın zâtının aynıdır. Allah hayatla Hayy, ilimle Âlim, kudretle Kâdir'dir; fakat hayat, ilim ve kudret zâtın üç tezâhürünü teşkil eder. Nasslarda Allah'a atfedilen vech, azâmet, kibriya gibi kavramlar "zât" mânâsına, yed "nimet", ayn ise "ilim" anlamına gelir. Allah herhangi bir mahalde bulunmayan irâde sıfatıyla mürîddir. Bir şeyi yaratmayı dilemesi onu yaratması olup bu bir mahalde bulunmayan "ol" (kün) emriyle gerçekleşir. Bunun dışındaki emirler ve nehiyler bir mahalle muhtaç olup mahlûktur ve levh-i mahfuz'da yazılmıştır.

Allah'ın kullarına zulmetmeye gücü yetmekle birlikte bunu yapması muhaldir; insanlar için faydalı olanı (eslah) terk etmesi câiz değildir. Çünkü Allah kullarını nimetlerinden faydalanması için yaratmıştır. İnsanlardaki bilgi ve idrâk yeteneğini yaratan Allah olduğu gibi özgür irâdeye dayalı fiillerin gerçekleşmesi için lâzım olan irâde ve kudreti fiilden önce kendilerine veren de O'dur. Buna göre zulümden münezzeh olan Allah'ın, kulların fiillerini yaratması söz konusu değildir. Bütün insanların belirli bir eceli vardır. Buna göre maktül eceliyle ölmüştür, eğer öldürülmeseydi yine o anda ölecekti.

Nübüvvet; Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi Kur'an, muhtevası birbiriyle çelişmeyen doğru bilgilerden oluşmuştur. Eğer âyetler çelişkili olsaydı, sözkonusu çelişkiyi ortaya çıkarmak için her yola başvuran müşriklerin başarılı olması gerekirdi. Hz. Peygamber'in nübüvveti Tevrat'ta müjdelenmiştir. Şu an Tevrat'ta yer almayışı tahrif edildiğinden dolayıdır.

Âhiret ve Sem'iyyat konuları; Cennetlikler cennette, cehennemlikler de cehennemde "hareketsiz sükûn" hâlinde olacaklardır. Çünkü orada sorumluluk olmayacağı için fiillerin de olması mümkün değildir. Özgür irâdeye dayalı fiiler bu dünyâda geçerlidir, orada sâdece cezâ ve mükâfat olacağı için özgür fiillerin de olması mümkün değildir. Nefis, ruh ve hayat farklı kavramlardır. Hayat bir arazdır. Uyuyan insanda hayat vardır, fakat ruh ve nefis ondan ayrılmıştır. İman bütün ilâhî buyruklara uymaktan ibârettir. Büyük günahlardan sâkinanların küçük günahları hak edilmiş bir netice olarak değil ilâhî lütuf olarak affedilir. Bu sebeble küçük günahlar hakkında vaid (cezâ) bulunabilir. Namaz ve oruç gibi farzları terk etmek fısktır. Allah'ı yarattıklarına benzetenler, ilâhî hükümleri zulümle niteleyenler, ilâhî haberleri yalanlayanlar ve Müslümanların üzerinde icmâ ettiği bir husûsu reddenler tekfir edilir. Yeryüzü günah işlemekten korunmuş olan velilerden hiçbir zamân mahrum kalmaz. Mütevâtir haberlerden önce bu velilerin söylediklerine itibâr edilir. Hz. Ali, Hz. Osman'dan daha faziletlidir. Hz. Ali'ye karşı savaşanlar hatalıdır; ancak bununla bereber onlardan teberri edilmez."[1]

1- Kadı Abdülcabbâr; **Şerhu'l-Usûl**, 183 vd., el-Hayyat; **el-İntisar**, 10-12, 26, 70-76, 123,125, 146, en-Neşşâr; **a.g.e**, II, 284-326, vd., Bağdâdî; **a.g.e**, 88 vd., Mir Veliyyuddin; **a.g.e**, I, 242-243, Metin Yurdagür; **DİA**, X, 330 vd., Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 35-36

Ebû'l Huzeyl Allâf'ın özetleyerek aktardığımız bu görüşleri görüldüğü gibi tipik bir Mu'tezîle kelâmı özelliklerini yansıtıyor. Düşüncenin akışına getirdiği en büyük yenilik "Atomculuk"tur. Eski Yunan'da Democritus, Epikurus gibi filozoflarca da savunulan bu tabiat felsefesi Allâf'ın zihin dünyâsında tevhîdî dünyâ görüşüne uydurulmuştur. Eski Yunan doğa filozoflarına göre tabiatı meydana getiren atomlar sınırsız, sonsuzdur. Dolayısıyla fizikî Âlem ezelî ve ebedîdir. Allâf'a göre ise aynı atom teorisi tam tersi fizikî Âlemin muhdes (sonlu) olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Çünkü atomların varlığı başkasına muhtaçsa sınırlı ve sonlu demektir. Öyleyse atomlardan oluşan fizikî Âlemin de bir sonu vardır.

Bu atomcu görüş, daha sonraları Nazzâm, İbn-i Hazm, İbn-i Keysan, Esam ve Hişâm bin Hakem gibi bazı kelâmcıların dışında Mu'tezîlî, Şiî, Sünnî hemen hemen bütün kelâmcılarca benimsenmiştir. Hatta öyleki Eş'arî'nin elinde atomculuk neredeyse İslâm düşüncesinin genel kabûl gören teorisine dönüştürülmüştür. Bu husûsta tek farklı görüş yine Allâf'ın bir talebesinden, Nazzâm'dan gelmiştir. (Farklı bir tabiat felsefesi geliştiren Nazzâm'ın görüşlerine az sonra geleceğiz.)

Allâf ve Eş'arî'nin atomculuğu savunmalarına rağmen varmak istedikleri sonuç birbirinden farklıdır. Allâf'a göre fizikî Âlemi meydana getiren Atomlar Allah tarafından özlerine hareket ve sükûndan oluşan potansiyel bir enerji var edilerek yaratılmışlardır. Atomlar bu enerjiyle birleşmekte ve dağılmaktadır. Bu birleşim (kevn) ve dağılımın (fesâd) yoğunluk derecesi en sık olunca toprak, biraz az yoğunluklu olunca su, daha az olunca hava ve iyice az yoğunluklu olunca da ateş meydana gelmektedir. Diğer bütün elementlerin kevn-ü fesâdı (oluşması ve bozulması) böyle gerçekleşmektedir. Mu'tezîle ve Eş'arî'nin yollarını ayıran husûs elementlerin birleşirken ve dağılırken bir illiyet kânûnuna tâbi olup olmadıkları husûsudur. Mu'tezîle'ye göre böyle bir illiyet (sebeb-sonuç ilişkileri kânûnu) vardır ve her şey buna göre cerayan etmektedir. Eş'arî'ye göre ise böyle bir kânûn yoktur, atomları doğrudan hereketlendiren Allah'tır. Bu durumda pamuk ateşe değdiğinde moleküler yapısı öyle yaratıldığı için pamuk yanmak zorundadır. Ancak Eş'arîler bunu kabûl etmeyerek "pamuk yanmayabilir." derler. Çünkü Allah böyle bir illiyyet

kânûnuna mecbur değildir. Mutlak kudreti kurtarmak için fizikî Âlemdeki sebeb-sonuç ilişkilerinin yasalarını inkâr eden Eş'arî'nin içinden çıkılmaz bir yola girdiği görülüyor. Buna göre her an her şey olabilir. Kitap bir anda köpeğe dönüşebilir, kurşunu sıktığın adamın beyni paramparça olduğu halde ölmeyebilir. "Mâdem öyle de neden bunlar olmuyor." denince Eş'arî "âdet" kavramını ortaya atarak işi kurtarmaya çalışmış, fakat bu âdetin ne olduğunu da tam anlatamamıştır. Demek istediği her ne kadar böyle bir âdet varsa da bunların hep böyle olacağı anlamına gelmez, her an fizik kânûnlarına aykırı şeyler olabilir. Allah sebep-sonuç ilişkilerine mecbur değildir, araya girerek beklenenin aksini yapabilir. Bütün bunlar Allah'ın mutlak kudretini kurtaracağım derken Eş'arîliğin içine girdiği çıkmazlar olarak İslâm dünyâsının büyük bir bölümünü etkilemiş, fizikî Âleme önem vermeyen, "nasıl olsa bir anda değiştirebilir." düşüncesiyle dikkatler Âlemin işleyişine değil Allah'ın sonsuz kudretine çekilmiştir. Bu da, Âleme umursamaz bir tavrın oluşmasına neden olmuş, Âlemin yasalarını daha iyi keşfeden ve o kânûnların icaplarına göre hareket edenler karşısında Müslümanların perişan olmasına neden olmuştur. Yâni onlar ateşin pamuğu yakma yasasını keşfetmekle meşgul olurken bizler "nasıl olsa Allah yakmaz" diye bu tür îcâd ve keşiflere burun kıvırıyorduk.

Allâf'ın Tevhîd ve Adâlet Ekolü düşüncesine getirdiği ikinci önemli yenilik "herhangi mahalda bulunmayan irâde" görüşüdür. Vâsıl bin âta ve Amr bin Ubeyd, Allah'ın sıfatlarını nefyetme konusunu tartışmışlar fakat eksik bırakmışlardı. Burada Tevhîd ve Adâlet Ekolü'ne mensup grupların en önemli özelliğinin, Allah'ı herhangi bir şeye benzetmemek için alabildiğine soyutlama yoluna gitmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de bu gruplara mensup düşünürlerin Allah anlayışlarına baktığımızda "soyut" düşünme özelliğinin çarpıcı bir şekilde öne çıktığını görüyoruz. Aslında Kur'an'ın üslûbunun da böyle olmasına rağmen Müslümanların genelinin zihninde Allah kavramı daha çok "somut" özelliklerdedir. Halbûki İslâm'ı diğer dinlerden ayıran en önemli özellik Allah anlayışının somut değil soyut tasavvur edilmesidir. Çünkü Allah Âleme benzemez, kendini gizlemiştir. O'na ancak eserlerinden yola çıkarak inanırız. Körün karanlıkta file dokunup hissettiğini târif etmesi gibi

Allah hakkında insanların söylediği her şey nihâyetinde bir spekülasyondan ibârettir. Kur'an genellikle soyutlama yoluna gitmiş, yer yer bir insan dili kullanmanın gereği bazı somutlaştırmalar yapmıştır. Ancak yine de bizim Allah'ı somut düşünmememiz gerekir. Zîra Kur'an ısrarla Allah'ın "hiçbir şeye benzemediğini" söylemektedir.

İşte Allâf bu noktada kelâma çok önemli bir yenilik getirmiş, "bir mahalde bulunmayan irâde" görüşüyle, belirli sıfatlara sâhip olan Allah'ın mevsuflarıyla birlikte ezelî olmasının kaçınılmaz olduğu iddiâsını çözmüştür. Kelâmcılar arasında "sıfatlar zâtın aynısı mı gayrısı mı" tartışmasına oldukça orijinal bir açılım getiren bu görüşün özü aslında şudur; Allah'ın zâtı dışında hiçbir şeyin ezelî ve ebedî olmaması gerekir. O zamân Allah yaratıcıdır dediğimizde, yaratıcılık sıfatının oluşması için yaratılmış olanların da onun zâtıyla birlikte ortaya çıkmış olması gerekmiyor mu? O halde Allah'ın yaratıcılığının bilinmesi için yaratılmışların bulunması gerekeceğinden onlar da Allah ile birlikte ezelî ve ebedî olması gerekir. Eğer sâdece Allah'ın zâtı ezelî ve ebedîdir deniliyorsa o zamân örneğin yaratıcılık özelliği sonradan ortaya çıkmış olmalıdır. Bu durumda ezelde yaratıcılık özelliği bulunmayan bir Allah nasıl tanrı olabiliyor? İşte Allâf burada "Allah ilmiyle Âlim'dir, kudretiyle Kâdir'dir, bir mahalde bulunmayan irâde ile Mürîd'dir." derken anlatmak isetediği bu sorunu çözmeye yönelik bir görüştü. Buna göre Allâf, Allah'ın ezelî sıfatlarının tezâhürü için mevsufların da ezelî olmasının zarûrî olduğu fikrini çürütmek için, bu sıfatların Allah'ta ezelde bulunan bir nevi "tanrısal enerji" olduğunu anlatmaya çalışıyor. Yâni bir insanın "baba" olması için çocuğunun olması gerekir. Çocuğu olmayana baba denmez. Adamın baba olduğuna çocuğuna bakarak karar verilir. Bunun gibi Allah'ın yaratıcı olması için yaratılmışların bulunması gerekir, yaratıcılık ezelde varsa yaratılmışlar da ezelde var olmak zorundadır, yoksa yaratıcı olduğunu anlayamayız. Allâf burda tıpkı baba örneğinde olduğu gibi kişinin babalık özelliğinin bulunduğunu anlamak için çocuğa değil üreme potansiyelinin olup olmadığına bakma görüşündedir. Eğer baba olabilecek bir "erkeksel enerjiye" sâhipse onda babalık sıfatı var demektir, çocuğun olmasıyla birlikte ortaya çıkan baba oluş fiilî ise sonradandır. İşte Allah'ta kendi özünde "tanrısal bir enerjiye" sâhiptir, hiçbir şey yokken bu sıfatlar onda

potansiyel olarak vardır, bilme, yaratma, hayat verme gibi sıfatların ortaya çıkışıyla meydana gelen makdurat (yaratılmışlar) hep sonradandır, halbûki bu sıfatlar ortaya çıkmadan önce Allah'ın zâtında, "herhangi bir mahalde tezâhür etmeden" de vardılar.

Burada bütün çaba sâdece Allah'ın ezelî olabileceği ve tanrısal mâhiyete sâhip olduğu, geri kalan tüm makduratın muhdes ve mahlûk olduğu inancını ispat etmeye yöneliktir. Zîra Hind ve Yunan düşüncesinde "tanrı, madde, zamân, mekân ve ruh" ezelî ve ebedîdir. Hinduizm buna "Şhankra Drahma (Ebedî Kaniat Düzeni) der. Burada tanrı kâinât düzeninin bir parçasıdır, onu hereket ettiren, canlılık veren bir unsurdur sâdece. Tevhîdî dünyâ görüşü ise sâdece tanrının (Allah'ın) ezelî ve ebedî olduğu inancı üzerinde durur ve var gücüyle diğerlerinin sonlu ve mahlûk olduğunu ispat etmeye çalışır.

Allâf'ın bir diğer görüşü de "cennet ehlinin sükûnu" fikridir. Cehm bin Saffan cennet ve cehennemin sona ereceğini söylemişti. Çünkü O'na göre Allah'tan başka her şey yok olacaktır. Allah *kendisine "el-Evvel, el-Ahir"* demektedir. Bunların gerçekleşmesi için Allah'tan evvel ve ondan sonra hiçbir şeyin olmaması gerekir. Allâf burda Cehm'in söylediğine benzer bir şey söylüyor; ancak aradaki fark Cehm, cennet ve cehennemin yok olup tekrar yaratılabileceğini söylerken Allâf yok olacak demiyor da "sükûn hâlinde olacak" gibi garip bir iddiâda bulunuyor. O'nu bu düşünceye götüren Aristo düşüncesinde yer alan "hareketin ezelîliği" fikrini reddetmek endişesi olmalıdır. Bir taraftan hereketin ezelî olamayacağı inancı diğer yandan cennet ve cehennemin ebedî olacağına dâir âyetlerin varlığı karşısında çıkış yolu arayan Allâf, cennet ve cehennemin ebedî fakat oradaki hareketin sükûnu gibi bir düşünceyle işin içinden çıkmaya çalışıyor. Bu konuda Cehm bin Saffan, Allâf'dan daha tutarlı görünüyor. Cennet ve cehennemin ebedî olacağına dâir âyetleri "yok edilinceye kadar ebedî", "uzun bir süre" olarak yorumlayan Cehm, "Sâdece Allah'ın yüzü (irâdesi) ve zâtının bâki kalacağı ve onun dışında her şeyin yok olacağı"nı söyleyen âyete dayanarak diğerlerini te'vil ederken Allâf'tan daha tutarlı ve mantıklıdır..

Allâf'ın "yeryüzünde dâimâ bir mâsum veli bulunur." görüşü açıkça Şiî temayülünün olduğunu gösteriyor. Abbâsîlerin ilk yüzyılı

içinde bir ara Me'mun, Mu'tasım ve Vasık Şia ve Mu'tezîlî görüşlere meyletmişlerdi. Hatta Me'mun imâm Ali Rıza'yı veliahd tâyin etmiş, ancak Ali Rıza'nın ölümü üzerine iş suya düşmüştü. Allâf'ın ömrünün sonlarına denk gelen bu sultanların Şia ve Mu'tezîlî görüşlere meyletmesi döneminin bir izi olarak Allâf'ın da aynı çerçevede bu ittifaka meylettiği anlaşılıyor. Siyâsî manzaraya baktığımızda şöyle bir tabloyla karşılışıyoruz; Dönem Araplara karşı Fars etkisinin varlığını iyice hissettirdiği bir dönemdir. Şia ve Mu'tezîle önderlerinin hemen çoğu Fars kökenli Mevâlilerdir. Halîfe Me'mun'un annesi ve hanımı Fârisî'dir. Me'mun'un devlet işlerinde görev alanlar daha çok Fars kökenlilerdir, özellikle Bermekî âilesi bu dönemde ipleri iyice eline geçirmiştir. Allâf da Fars kökenli bir Mevâlidir. Bütün bunlar dönemin yeni sosyal güçleri olarak Mevâli/Fars/Şia/Mu'tezîlî görüşlerin yükselen değer olduğunu göstermektedir. Aslında bu bloka karşı tepki biçimlenmesi olarak gelişen ve başını İmam Mâlik, İmam Şâfî, Ahmed bin Hanbel gibi âlimlerin çektiği Arap/Kureyş/ blokunun "*Ehl-i Sünnet*" adıyla gösterdiği tepkiyi bu çerçevede anlamak gerekir.

Allâf, yüz yıllık ömrüne koskoca bir dönemi sığdırmıştır. Sekiz Abbâsî halîfesi döneminde yaşamış, kelâm, fıkıh, hadîs, tasavvûf ve felsefeye kadar geniş bir alanda ortaya çıkan döneminin meşhur bütün âlimleriyle aynı çağı paylaşmıştır. Allâf'ın etrâfında toplanan başta yeğeni Nazzâm olmak üzere birçok düşünür ve âlim ondan önce ölmüşlerdir. Önceki Emevî yüzyılında uzun ömrü ve odak kişiliğiyle buna benzer bir misyonu Hasan-ı Basrî yerine getirmişti. Hasan-ı Basrî Emevîler'in büyük bir bölümünü yaşamış, medresesinden onlarca âlim yetişmiş, birçok ekol üzerinde etki bırakmış birisiydi.

Allâf, târihe "İlk Mu'tezîle Filozofu", "Atomcu tabiat felsefesini ilk kez İslâm düşüncesine sokan filozof/kelâmcı" olarak geçmiştir. Bizim açımızdan Allâf, yenilikçi İslâmî düşüncenin tabiat bilimleri ve felsefeye doğru evrilmesini sağlayan önemli bir sîmâdır. O'nunla birlikte yenilikçi anlayış daha da zenginleşirken, karşısında oluşan gelenekçi blok tam tersi daralma sürecine germiştir. Gelenekçi blok Eş'arî'nin ortaya çıkışına kadar bu daralmadan kurtulamayacaktır. Ancak Şâfî ile kısmen başlayan gelenekçi blokun açılma

süreci Eş'arîyle birlikte kelâmcı-felsefî bir tarza bürünmüş, ancak böyle hayatiyetini devâm ettirebilmiştir. Yâni Allâf'ın yenilikçiliği felsefîleştirmesine karşı Mâlikî ve Hanbelîliğin dar dünyâsıyla cevap verilemeyiceğini anlayan gelenekçi blok, Şâfî ile yeni bir yol arayışına girmiş, ancak yenilikçiliğe denk bir gücü Eş'arî'yle yakalamıştır. Artık Eş'arî'yle birlikte yenilikçiliğin karşısında kendi silâhıyla duran bir gelenekçilik vardır...

el-NAZZÂM (öl.232/845)

Asıl adı Ebû İshak İbrâhim İbn Seyyar olan Nazzâm, Allâf'tan daha genç olup onun talebesi olarak bilinir. Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde yaşayan Nazzâm eşsiz bir edebiyatçı ve şâirdi. Bunun için kendisine Nazzâm denilmiştir. Vâsıl bin Âta, Amr bin Ubeyd'in kızıyla evlenmişti. Amr bin Ubeyd, diğer kızıyla da Allâf'ı evlendirmişti. Nazzâm ise Allâf'ın yeğeniydi. Bunların hepsi Mevâli/Fars kökenliydiler. Çoğu Basra'ya yerleşmiş, orda bir oymak oluşturmuşlar, söylemleriyle yeni sosyal güçlerin öncüleri hâline gelmişlerdi. O dönemde bu yeni sosyal güçlerin toplandıkları muhitler Basra'daki Hasan-ı Basrî medresesi, Medîne'de Muhammed bin Hanefîyye okulu, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin Re'y Ekolü gibi yerlerdi. Nazzâm, "Mu'tezîle'nin en büyük şahsiyeti." (*İbn Hazm, İbn Nebate*), "Yeni bin senenin yenileyicisi."(*Cahiz*), "Büyük bir kelâmcı ve filozof." (*Stein, Horovitz, De Boer*), "Asıl felsefeyle irtibatı kuran ilk filozof." (*Mc. Donalds*) olarak anılmaktadır.[1]

Kaynakların verdiği bilgilere göre Nazzâm'ın geniş bir kültür birikimi olduğu anlaşılıyor. Tevrat, İncil, Yunan Felsefesi, Hinduizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük gibi çağın yoğun olarak tartışılan dinî-felsefî sistemleri hakkından geniş araştırmalar yapmış, bunları birinci elden öğrenmişti. Bir taraftan da İslâmî birikimini had safhaya ulaştıran Nazzâm, bütün bunlardan sonra kendine özgü yeni bir düşünce sistemi kurmuş, İslâm'ı diğerlerine karşı akılcılığa dayalı tarzıyla şiddetli bir şekilde savunmuştur.

Diğer Tevhîd ve Adâlet Ekolü mensuplarının çoğunun olduğu gibi Nazzâm'ın kitapları da elimize ne yazık ki ulaşamamıştır.

1- en-Neşşâr; **a.g.e.,** 333-337, Mir Veliyyuddin; **a.g.e,** I, 243-246, Bağdâdî; **a.g.e.,** 95-110, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi,** 36-38

Nazzâm üzerine araştırma yapan birisi daha çok muârızlarının kitaplarından faydalanmak zorunda kalacaktır. Bu husûstaki kaynaklar el-Hayyat ve Kadı Abdülcebbâr gibi Mu'tezîle târihçisi sayılan âlimlerin kitaplarıyla, Bağdâdî, Şehristânî ve Eş'arî'nin kendi dönemlerine kadar gelen İslâmî grupları anlattıkları din ve mezhepler târihi kitaplarıdır. Biz her bölümün sonundaki litaratür listesinde yararlandığımız kaynakları zikretmiş bulunuyoruz. Buralardan derlediğimiz bilgilere göre Nazzâm'ın düşünceleri şunlardı:

"*Bilgi problemi*: Nazzâm bağımsız duyuların varlığını kabûl etmez. O'na göre bedendeki duyular aracılığı ile mahsusatı algılayan güç ruhun kendisidir. Yâni ruh göz, kulak, ağız vs. gibi pencereler yoluyla dış dünyâyı algılar. Nazzâm'a göre algılama ruhun duyu organları yoluyla "kabarması"ndan başka bir şey değildir. Zîra insan bizzat kendi nefsiyle dış dünyâyı algılar. Bunun anlamı şudur; Ruh (nefs) kulak delikleri vasıtasıyla kabarır ve işitir. Burun delikleri vasıtasıyla kabarır ve koku alır. Aynı şekilde idrâk görmenin yahut görme gücünün kabarmasıdır. Böylece Nazzâm'a göre duyular tekdir o da Ruh'un varlığından ibârettir, diğer duyu organları sâdece ruhun algılamasını kolaylaştıran araçlardır, ruhtan bağımsız değillerdir.

Kumun ve Buruz teorisi; Nazzâm'ın en çarpıcı teorisi "kumun ve buruz" dediği tabiat felsefesiyle ilgili iddiâlarıdır. Bura göre; Allah Âlemi şimdiki hâli üzere bir defada yaratmıştır. Mâdenler, bitkiler, hayvanlar ve insan... Bunlardan birinin diğerine önceliği söz konusu değildir. İnsanın hatta Âdem'in bizzat kendisinin de durumu aynıdır. Öncelik ve sonralık mevcudatın vücûdunda veya hudûsunda değildir. Bunların kendi yerlerinden sudur etmesi söz konusudur. Nazzâm, "her şey yaratılmış ve bir gizlilik halinde tutulmuştur (*kumun*), sonra zamânı geldiğinde mahlûkat açığa çıkmaktadır. (*buruz*)" görüşüyle bütün dikkatleri üzerine çekmiş, bizzat Mu'tezîlî mezhepdaşlarından bile eleştiri almıştır. Örneğin Mu'tezîle târihçisi Hayyat onu bu görüşü dolayısıyla eleştirir. Bağdâdî ise kumun ve buruz teziyle Nazzâm'ın Mu'tezîle içinde bile yalnız kaldığını, tüm mezhepler tarafından da dışlandığını, hatta Yahûdi ve Hıristiyan kelâmının bile dışına çıktığını söylemektedir. Ancak biraz yakından bakıldığında Nazzâm'ın bugün adına "genetik" denilen bilimin verilerinden bahsettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki; Genetik bilimcilere

göre şu an mevcudatta var olan her şeyin "genetik şifresi" ilk var oluş esnâsında kodlanmış şekilde bulunmaktadır. Örneğin bir insanın genetik kodları sperma ile yumurtacığın ilk birleştiği anda tüm özelliklerini içerecek şekilde kodlanmış bulunmaktadır. Sonra bu kodlanmış özellikler zamânla açığa çıkmaktadır. Bugün yaşayan altı milyar insanın DNA toplamı sâdece 0,4 gr. tutmaktadır. Maddî Âlemin tüm DNA toplamı ise 1 gr. dır. Yâni insanlar da dahil tüm maddî Âlem ilk yaratılışta 1.4 gr.'lık bir genetik şifreleme içinde gizlidir. Zamân geçtikçe bu açığa çıkmakta, kodlar bir bir hayata geçtikçe zamân ve mekân meydana gelmektedir. Şimdi, insanın nefesini kesen bu genetik hesaplamayla Nazzâm'ın kumun ve buruz teorisini karşılaştıralım; Nazzâm, "her şey önceden gizliydi. (kumun)" derken genetik kodlamadan bahsediyor ancak buna şu an verilen ismi vermiyor. Kezâ "varlık gizlilikten açığa çıkmaktadır. (buruz)" derken de zamân ve mekânın oluşmasının genetik şifrelemenin buruzu (bâriz olması, açığa çıkması) olduğunu söylemiş oluyor. Bunun klasik "kader" anlayışıyla ilgisi yoktur. Zâten Nazzâm Mu'tezîlî geleneğe uygun olarak önceden belirlenime (kader) değil özgür irâdeye, istıta'at'a (güç yetirme) inanan birisidir. Bu, daha çok varlıkların ilk yaratılışta stoplazmatik/karakteristik özelliklerinin kodlanması ve zamân geçtikçe bunların açığa çıkması olarak anlaşılmalıdır. Yoksa varlıkların ne yapacağının önceden belirlenmesi değil.

Tafra teorisi; Nazzâm önceki Ebû'l Huzeyl Allâf'ın tersine atomculuğu kabûl etmemektedir. Allâf'a ve ondan sonraki Eş'arîler dahil tüm diğer kelâmcılara göre fizikî Âlemin oluşumu, Allah'ın en küçük zerre'yi (atomları) yaratması ve bunların bir araya geliş ve ayrılışlarıyla (kevn-u fesâd) zamân ve mekânın meydana gelmesi şeklinde oluşan kimyevî/fizikî yasalardır. Bu zerreler sınırlı ve sonludur, dolayısıyla onlardan oluşan Âlem de sınırlı ve sonludur (hudûs). Nazzâm ise atomların (cevher, zerre, cüz'ü la yetecezza) bölünemezliği görüşünü kabûl etmeyerek, "sonsuza kadar bölünme olabilir." demektedir. Burada Nazzâm'ın cevaplaması gereken soru Bağdâdî'nin dediği gibi "sonsuza kadar bölünebilmenin Allah'ın mevcudâtı ihâtasını engelleyeceği" itirâzıdır. Halbûki Nazzâm başka bir yerde cisimlerin kapladıkları alan itibâriyle sonlu olduğunu söylemektedir. Âlem sonluysa onu meydana getiren zerrelerin de bir yerde durması ve

artık bölünememesi gerekmektedir. Burada Nazzâm'ı şerh eden Hayyat, zerrelerin bölünmesinin "vehmî, ihtimâle dayalı ve zihnî" olduğunu söyleyerek Nazzâm'ın görüşüne açıklık getiriyor. Sonsuza kadar bölünebilirlik görüşü ister istemez Nazzâm'a şu sorunun sorulmasını gerektiriyor; "Mâdem sonsuza kadar bölünme var o halde sonsuz olan bir mekânda son bulması mümkün olan mesâfeyi nasıl kat edebiliriz?". Nazzâm'ın bu soruya cevabı en az kumun ve buruz teorisi kadar yankı uyandıran "tafra (sıçrama)" teorisini ileri sürmesidir. O'na göre "tafra" herhangi bir mekânda olan cismin onu aşarak altıncı bir mekâna yahut onuncu bir mekâna, onunla onuncu bir mekân arasında aracı bir mekân bulunmaksızın geçebilmesidir. Karıncanın herhangi bir kayanın bir tarafından diğer tarafına yürümesi onun sonsuz bir mekânı kat etmesi demektir. Burada kat ettiği mekânın bir kısımını yürüyerek, bir kısımın da "tafra (sıçrama)" yoluyla kat etmiştir.

Maddenin hareketi; Nazzâm'a göre bütün cisimler hereket halindedir. Biz cisimleri sâkin zannettiğimizde de onlar hareket halindedir. O'na göre iki türlü hereket vardır; hareket-i itimad ve haraket-i nekle. Birincisi gizli harekettir (kumun) ikincisi ise açık harekettir (buruz). Dolayısıyla iki türlü hereket vardır; mekânda olan hareket ve mekândan çıkan hareket. Ebû'l Huzeyl Allâf Nazzâm'a bu konuda ters düşmektedir. Allâf, cisimlerin bir yerden bir yere intikalini reddettiği gibi aynı şekilde cisimlerin tümünün hareket halinde olduğunu da kabûl etmiyor. Bilakis cisimler hareket eder ve sükûn bulur. Hareket ve sükûn inkârı kâbil olmayan olgulardır. Allâf, sükûnun kumun olduğu, hareketin de buruz olduğu şeklindeki Nazzâm'ın tezlerini kabûl etmez. Buruz eden cisimler dâimâ hareket halindedir. Allâf, Nazzâm'ın, cisimlerin Allah'ın onu yarattığı anda da hareket halinde olduğu görüşünü de kabûl etmez. O'na göre yaratılış anında, cisim hareket halinde olmadığı gibi sükûn hâlinde de değildir.

Fizikî Âlemin yaratılışı; Nazzâm'a göre Âlem bölünemeyen parçalardan değil "a'raz"dan oluşmuştur. Ara'z da latif olan cisimlerden ibârettir. Sabit olan tek a'raz harekettir. Allah insana hareket arazından başka bir güç vermemiştir. İnsan, sâdece hareket etmektedir ve onun hareket gücü de kendindendir.

Ruh ve Beden; Nazzâm'a göre insan bedenle iç içe olan ve onun-

la kaynaşmış olan ruhtan ibârettir. Beden ve ruh biri diğeriyle berâberdir. Beden ruhun âfetidir, ona baskı yapmakta ve ona engel teşkil etmektedir.

Allah tasavvuru; Nazzâm Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün genel karakteristiğine uygun olarak Allah'ı mutlak biçimde tenzih eder. Allah için zâid olan sıfatları nefyederek sâdece "zât"ının kadîm olduğu görüşünü ispat etmeye çalışır. Allâf'ı anlatırken kısaca değindiğimiz gibi Allah'ın sıfatlarını nefyetmenin mantığı şudur; Örneğin, Allah'ın hâlık olması için mahlûkun bulunması zorunludur. Halk fiilî ortaya çıktığı an mahlûk da oluşmuş demektir. Şimdi, halk sıfatı ezelîdir dediğiniz de mahlûku da ezelîleştirmiş oluyorsunuz. Halbûki Allah'ın zâtından başka ezelî hiçbir şey olamaz. O halde bu halk sıfatı sonradan oluşmaktadır, önceden ise Allah'ın zâtında "ilâhlılığın gerektirdiği bir güç/tanrısal bir enerji" olarak hazır durmaktadır. Aslında bu sıfatlar tartışmasının son geldiği noktada "sıfatlar ne aynı ne gayrı" diyen Ehl-i Sünnet kalamcılarıyla, "sıfatlar zâtıyla aynı, fiiliyle gayrı" diyen Mu'tezîle kelâmcıları aynı şeyi söylemektedirler ve anlatmak istedikleri de yukarıda söylemeye çalıştığımdan başkası da değildir. İşte Nazzâm Mu'tezîle'nin bu tenzihçi tutumunu devâm ettirir, Allah anlayışı genelde aynıdır. Allâf'tan ayrı olarak irâde, kudret vb. sıfatlarında biraz ayrılır. Allâf, "Allah kötülük işler mi?" sorusuna "İşlemeye gücü yeter ancak hikmeti gereği bunu yapmaz." demişti. Nazzâm biraz daha ileri giderek "Allah saf iyiliğin kaynağı (mahz-ı hayr) olduğu için kötülüğü yapmak tabiatı gereği muhaldir, bu nedenle kötülüğü isteyemez. İsterse kendi tabiatıyla çelişir, tabiatı icabı buna gücü yetmez." demektedir. Burada Allâf ile Nazzâm arasındaki fark; birisi Allah'ın "fiilini" diğeri de "kudretini" sınırlama eğiliminde olmalarıdır. Allâf, Allah kötülüğe gücü yeter; ama ondan böyle bir "fiil" sadır olamaz derken Allah'ın fiillerine sınır getiriyor. Nazzâm da aynı şeyi "kudret" için yapıyor. Nitekim Nazzâm, kendisini bu yönde eleştiren diğer kelâmcılara bu iddiâyla cevap vererek şöyle diyor: "Siz Allah'ın fiillerini sınırlandırıyorsunuz, aynı şeyi benim kudret için yapmama neden karşı çıkıyorsunuz!". Nazzâm'ın irâdeyle ilgili görüşleri de biraz farklıdır. Nazzâm'a göre Allah'ın bir şeyi irâde etmesi demek "eşyâyı ilmine göre yaratması" anlamına gelir. Allah'ın dilemesi ise "kulların belirli bir şekilde davranmasını

isteme ve emretme" şeklinde anlaşılmalıdır.

Amelî meseleler;

İcmâ, kıyâs ve haber-i ahad dinde delil olamazlar. Ümmetin yalan üzerine birleşmesi mümkündür.

Fizikî Âlemde tabiat yasalarına aykırı olağanüstü olayların olması mümkün değildir. Bu anlamıyla mûcize yoktur. Bizzat mûcize tabiat yasalarının yaratıldığı hâl üzere işlemesidir, tersine hallerin vukû bulması değil. Yegâne mûcize Kur'an'ın geçmiş ve gelecekle ilgili haberleridir. Kur'an'ın gaybî konular dışındaki âyetlerinin i'caz özelliği de bulunmamaktadır. Eğer Allah men etmemiş olsaydı onlar gibisini insanlar da yazabilirdi.

Geçmiş namazların kazası diye bir şey olmaz.

Terâvih namazı gereksizdir. (bid'attir)

Cin görmek fizikî olarak imkânsızdır.

"Sen boşsun, hürsün, tamamen serbestsin, âilene git, koş git" vb. kinâyeli sözlerle boşanma olmaz. Aynı şekilde "sen bana anamın sırtı gibisin" denilerek boşanma kasdıyla söz söylemekle (zıhar) da boşanma olmaz.

Pislik söz konusu olmadıkça uyku abdesti bozmaz.

İman, büyük günahlardan kaçınmaktır. Büyük günah işleyenler îmândan çıkmış olurlar..." [1]

Nazzâm'ın yukarıda, kaynaklardan özetlemeye çalıştığımız görüşlerinin değerlendirmesine gelince; Bu konuda Bağdâdî ve Şehristânî gibi müfrit Eş'arîler'in "*tezvirat*"ları delil kabûl edilemez. Çünkü örneğin Bağdâdî bir yandan Nazzâm'ı "*mülhid, kâfir, seneviyyeci, sarhoş, ayyaş, bid'atçı*" olarak ithâm ediyor; diğer taraftan da Nazzâm'ı eleştirmek için asıl başka bir mülhidden, İbn-i Ravendîye'nin kitaplarından alıntılar yapmaktan çekinmiyor. Yine Bağdâdî, Nazzâm'ı tekfir ediyor ancak onu, kitabındaki 73 fırka içinde "*Ehl-i Kıble*"ye giren İslâm içindeki fırkalar sınıfında ele alıyor. Bağdâdî, Nazzâm'a âit olduğunu iddiâ ettiği kendi deyimiyle "yirmi bir saçmalık" sıralıyor. Her birini tek tek ele alarak kendince çürütüyor. Çoğu fizik kânûnlarıyla ilgili kimi bilimsel iddiâları "din dışı" ilan ederek

1- el- Hayyat; **el-İntisar**, 17, 24, 27-28, 32,35, 44-46, Şehristânî; **el-Milel ve'n-Nihal**, I, 27, 28, 37, 38, 62, 64, 67-68, Bağdâdî; **el-Fark beyne'l-Firak**, 95-110, en-Neşşâr; **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu** II, 337-256, Mir Veliyyuddin; **a.g.e**, I, 243-246, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 36-38

tekfir etmekten geri durmuyor. Örneğin Eş'arî'nin yine bir Mu'tezilî olan Allâf'tan aldığı "atomculuk" görüşüne katılmayan ve "tafra (sıçrama)" teorisini ileri süren Nazzâm, bu görüşü sebebiyle Bağdâdî'nin tekfirinden kurtulamıyor. Çünkü Nazzâm Bağdâdî'nin ashabından (Eş'arîler'den) farklı düşünüyor. Farklı düşündüğü konu bâri dinîn temel esâslarından birisi olsa; bugün adına "quvantum fiziği" denen kuramıyla 1932 Nobel fizik ödülünü alan Alman fizikçi Werner Heisenberg'in nesnelerin hareket yasalarına ilişkin iddiâlarını Nazzâm ta o zamândan dile getirmiş, ancak Bağdâdî'nin ekolüne ters düştüğü için tekfir edilmekten kurtulamamış! Halbûki dikkatle incelendiğinde Allâf'ın tabiat felsefesi ve nesnelerin hereket yasalarına ilişkin görüşleri de Newton'un fiziğin temel hareket kânûnlarına benzemektedir. Bence Allâf'ın, Nazzâm'ın, Cahiz'in, Ma'mer'in tabiat felsefesi ve Âlemin fizikî işleyişi ile ilgili tartıştığı konular, kesinlikle Nevton'un, Einstein'in, Heisenberg'in tartıştığı konulardı. Ve bunların söylediğini o zamândan söylemişlerdi. Merâklı okuyucular için bir kez daha söyleyeyim; yukarıda saydığım isimleri ve ileriki sayfalarda gelecek olan "Bilim Ekolü" yenilikçilerini (Câbiri, Harizmî, Râzî, Mesûdî, Bozcânî, Birûnî,) aynı konulardaki batının "Nobel Ödüllü" diğer bilim adamlarıyla mukayeseli okuyunuz. Onların "bilimsel", yâni Kimyâ, fizik, Astronomi, Geometri, Matematik, tıp vs. ile ilgili görüşlerini karşılaştırınız, gök kubbenin altında bilim adına çok şeyler söylendiğini göreceksiniz. Allâf'ın "*Atomculuğunu*", Nevton'un fizik yasalarıyla, Nazzâm'ın "*Tafra*", "*Hereket-i itimad*" "*Kumun/Buruz*" teorilerini, Einstein'in "*Rolativite*"siyle, Heisenberg'in "*Kuvantum dinamiği*"yle, Dobzhasky'nin "*Genetik kodlama*"sıyla karşılaştırınız...

Her şeyden önce şunu söylemek gerekir; Nazzâm'ın görüşlerinde tekfir edilecek bir yan yoktur. Nazzâm gibileri daha çok bilim kafasıyla düşünen insanlardı. Âlemin fizikî işleyişiyle ilgili kuramlar ileri sürmüşler, bunun dinî inkârla hiçbir alakası olamaz. Bilimsel iddiâlardır o kadar. Birisi gelir başka bir iddiâ ortaya atar böylece insanlığın Âlemin işleyişine ilişkin havsalası genişler gider. Bunları hemen dinle alakalandırıp, kelâmın başına koymak, dinî dogmalar olarak yorumlayıp tekfir kurumunu işletmek korkunç bir yanlışlıktır.

Kişinin sahabe hakkında eleştirel bir tutum içinde olması da tekfiri gerektirir bir durum değildir. Öyle anlaşılıyor ki Nazzâm başta Hz. Osman olmak üzere, Hz. Ömer, Ebû Hureyre, İbn-i Mes'ud, Mûsa el-Eş'arî gibi sahabilerin kimi görüş ve icraatlarına katılmıyor, yanlış buluyor. Anlaşıldığı kadarıyla Nazzâm'ın siyâsî görüşleri o günkü ortama uygun olarak söyleyecek olursak "Şiî" eğilimlidir. Zîra Hz. Ali'nin nass ile tâyin edildiğine inanmakta, imâmetin onu hakkı olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Nazzâm'ın usûl ve fur'u ile ilgili kimi farklı görüşleri var. Ama bunlar İslâm'ın temel ilke ve değerlerini inkâr ettiği anlamına mı geliyor? Nitekim Bağdâdî O'nu "*Ğulat*" değil, "*Ehl-i Kıble*" sınıfına sokuyor. Ehl-i Kıble içinde de klasik ayrıma göre "*Ehl-i Bid'at*" grubunda değerlendiriyor. Nazzâm ise terâvih, kaza namazı, kıyâs vs. gibi kimi görüşleri tam tersi "*Bid'at*" sayıyor. Şimdi burda kim Ehl-i Bid'at? Zâten benim genel tasnifime göre "*Ehl-i Bid'at*" yenilikçiler, "*Ehl-i Sünnet*" gelenekçilere denk düşmektedir. Bu kavramlara olumlu veya olumsuz anlamlar yüklemeden genel olarak bakacak olursak böyle okunması gerekir. Zâten *sünnet* kelimesi "Önceki gelenek", *bid'a* kelimesi de "Sonraki, yeni şey" anlamına geliyor. Burada bir ayrım yapmak zorundayız; Hz. Ömer'in dediği gibi, bid'at iki türlüdür; *Bid'at-ı Hasene* ve *Bid'at-ı Seyyie*. Yâni iyi/güzel yenilik ve kötü yenilik. Bizim yenilikçi diye tanımladığımız kişiler daha çok *hasene olan bid'a* (!) sınıfına girenler oluyor...

Son olarak Nazzâm hakkında şunları da kaydedelim; Bence Nazzâm ve onun gibilerin hakkı yenmiş, târihte diğer yenilikçilerin çoğu gibi yalnız kalmışlardır. Bunlardan daha çok bilimsel ve felsefî alanlardan faydalanılabilirdi. Dinî konularda ise zâten içtihâdları avamın kaldıramayacağı derecede entelektüel olduğu için pek rağbet eden olmazdı, onlar da kendilerini asıl ifâde edebilecekleri alanlara yönelirlerdi. Orada da çok faydalı işler yapabilirlerdi. Ancak orada da önlerinin kesildiği görülüyor.

Nazzâm'ın çok değişik kültür ve felsefî akımları incelediğini söylemiştik. Hatta eserleri arasında Aristo'yu, Maniheizm'i eleştiren, onlara reddiye mâhiyetinde kitapları olduğu görülüyor. Nazzâm'ın daha çok Sokrat öncesi Yunan doğa filozoflarını iyi okuduğu anlaşılıyor. Ancak geliştirdiği tabiat felsefesiyle ilgili görüşleri Ali Sâmi

en-Neşşâr'ın dediği gibi tümüyle onlardan kopya sayılamaz. Çünkü insanlar birbirini okumakta, birbirinden etkilenmekte ancak kendi yorumunu geliştirerek, bu fikirleri kendi kalıbına dökmektedir. Zâten tüm felsefî/bilimsel düşünen insanların hiçbiri salt orijinal olamazlar. Birbirlerinin birikimlerine yeni açılımlar getirerek kendi sentezlerini yaratırlar. Bence Nazzâm da işte böyle birisiydi. Kendi sentezini yaratmıştı. Orijinallik denilen şey de aslında budur. Hiçbir şey doğuştan bir kişiye verilmiş değildir. Kişi, geçmişi, geleceği ve çevresini gözlemleyerek, idrâk ederek, aralarında bağ kurarak kendi zihin dünyâsını oluşturur...

MA'MER BİN ABBÂD (öl.228/842)

Tam adı **Muammer ibn Abbâd es-Sulemî** olan Ma'mer, Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün önde gelen kelâmcı filozoflarından sayılmaktadır. Ma'mer de diğerleri gibi Mevâli'dendi. Basra'da Vâsıl b. Âta-Amr b. Ubeyd ikilisinin açtığı çığırdan yetişenler arasında ismi sık sık geçmektedir. Ma'mer, Allâf ve Nazzâm'la başlayan felsefî kelâm çığırının üçüncü önemli şahsiyetidir. Kaynaklar Ma'mer'in, şöhret bakımından Allâf ve Nazzâm'ın gölgesinde kaldığını ve fazla tanınamadığını söylemektedirler. Hayatı hakkında fazla bilgi olmadığından sonraki kaynaklardan derlenen bilgilerle ancak tanıma imkânı bulabiliyoruz. Kadı Abdülcebbâr'a göre Ma'mer, Hârûn Reşit zamânında hapse atılmıştı. Maniheist Hind kralı Hârûn Reşit'e elçi göndererek dinî tartışma yapması ve gerçeğin anlaşılması için âlim birisini göndermesini ister. Hârûn Reşit de bir Muhaddisi gönderir. Muhaddis ve Maniheist âlim kralın huzurunda tartışmaya başlarlar. Maniheist, Muhaddis'e "Senin tanrın her şeye kâdir midir?" der. Muhaddis "Evet." deyince Maniheist, "O halde o kâdir olan tanrın kendisi gibi birini yaratmaya kâdir midir?" diye sorar. Muhaddis ise şöyle der: "Bu sorduğun soru kelâm ilmine girer ve bid'attir. Biz ve arkadaşlarımız bunlarla uğraşmayız." Bunun üzerine Muhaddis geri gönderilir ve "Müslümanlar, Maniheistlere cevap veremedi, yenildiler." şeklinde şâyia olur. Hârûn Reşit buna çok bozulur. "Bu dini savunacak kimse yok mudur bu memlekette?" diye söylenmeye başlar. Etrâfındakiler "Var ama onlardan birisi şu an senin hapishanende, sen bu tür münazaraları yasaklamıştın." derler. O da kim olduğunu söyleyince Ma'mer b. Abbâd kastedilerek, onun tam bu işlerin adamı

olduğunu, onu göndermesini söylerler. Hârûn Reşit de hapisten çıkararak Ma'mer'i Hind'e gönderir. Ancak Ma'mer'in geldiğini haber alan sarayın Maniheist âlimleri telaşa kapılırlar ve bir tuzak kurarak yolda gelirken Ma'meri öldürtürler.[1]

Ma'mer'in ölümü hakkında birkaç farklı rivâyet daha varsa da ben Kadı Abdülcabbar tarafından nakledileni aktardım.

Ma'mer'in görüşlerine gelince, kaynaklardan derlediğim bilgilere göre Ma'mer'in genel olarak zihin dünyâsı şu düşüncelerden müteşekkildir:

"*Allah tasavvuru*; Ma'mer Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet Ekolü içinde tenzihçiliği son sınırına kadar vardıran kelâmcı-filozoftur. O'nun bütün derdi Allah'ı yaratılmış her şeyden soyutlamaktır. Çünkü bu mantığa göre onu "tanımlayan" her şey bir sınırlamadır. O'nun ne olduğu söylenemez, ancak ne olmadığı söylenebilir. Bu mantıktan hareketle Ma'mer, Allah'ın "kıdem" sıfatının olduğunu söylemenin bile câiz olmayacağı inancındadır. Çünkü kıdem (önce) zamâna âit bir kavramdır, Allah ise zamândan ve mekândan münezzehtir. Aslında Allah'ın "zâtının" tanımlanamayacağı görüşü İslâm düşüncesi içinde Hz. Peygamber'e dayandırılan hadîslerde köklerini bulmaktadır. Hz. Peygamber bir hadîsinde şöyle demektedir: "Allah'ın zâtı hakkında düşünürken fazla aşırı gitmeyin yoksa ziyân edenlerden olursunuz.", "Seni, senin ilminin gerektirdiği gibi bilmiyorum." (M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Târihi; c;1, shf, 248)

Ma'mer şu şiirde ifâde edildiği gibi bir Allah anlayışına sâhiptir:

" O'dur ki akıl onu bilmez
Ezelîdir, ebedîdir, ne bilinir, ne tahayyül edilir.
Öyle bir Bir'dir ki, sayılamaz
sâdece her şeyden münezzeh Varlık'tır."

Ma'mer gibi düşünenlerin Allah tasavvuruna göre Allah insan aklı ya da hayal gücü Allah'ın zatı ya da gerçeğini yahut nereden geldiğini kavrayamaz. Feridüddin Attar'ın şiirinde dediği gibi:

"Neden O'nun zâtını kavramaya kalkıştın?

1- İbnu'l-Murteza; **el-Münye**, 32-34, en-Neşşâr; II, **a.g.e**, 363-365, Mir Veliyyüddin; **a.g.e.**, I, 247-248

Neden kendini zorlayıp hududu aştın?
Sen ki zerrenin özünü bile anlayamazken,
O'nun zâtını bilmediğini iddiâya neden kalkıştın?"

İşte Ma'mer, bu tenzihçiliği son sınırına kadar götürür, Allah'ın ilim, kudret, kıdem vb. sıfatlarının olamayacağını, bunlarla Allah'ı tanımlamanın bir sınırlandırma girişimi olduğunu söyler.

Maani teorisi; Tabiat felsefesinde Ma'mer, Allâf ve Nazzâm'ın katkılarından sonra görüşleriyle felsefî kelâmı daha da zenginleştirmiştir. Ma'mer'in tabiat felsefesine göre Allah önce cevherleri (atomları) yaratmıştır. Cevherler tabiatlarına yerleştirilen özellikleri gereği hareket etmektedirler. Ma'mer buna "maani" demektedir. Bir araya gelmekte ve dağılmaktadırlar. Bu cisimlerin hareketliliği arazları meydana getirmektedir. Dolayısıyla Allah cevherleri özlerine hareket ve sükûn tabiatlarını yerleştirmiş olarak yarattıktan sonra gerisine karışmamaktadır. Bütün fiiller, renkler, kokular, tadlar, ölüm, hayat vs. bu cisimlerin fiillerinden ibârettir. Kendilerine verilen tabiî özelliklerle bunları meydana getirmektedirler. Allah cevherlerin (cisimlerin) yaratıcısıdır, bunlardan meydana gelen olayların değil.

Madde; Allâf cismi şöyle tarif etmekteydi; "Cisim; sağı, solu, üstü, altı, içi, dışı olan şeydir." Yâni cismin en az altı cüzü bulunmalıdır. Cisim Allâf' göre bölünmez parçalardan oluşur ve bunun da en az altı parçası bulunur. Cisim işte bu koşullarda hareket eder, sükûn bulur ve kendi dışındaki şeylerle birleşir. Cisim için sükûn ve mümâsat (dokunma) câiz olduğu gibi, renk, tad, koku vb. arazlar meydana gelmesi muhtemeldir. Cisimleri boyutları ve derinliği ile tanımlayan Nazzâm'a göre ise cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir. Nazzâm, Allâf'ın yaptığı gibi cismin boyutlarını sınırlamıyor. Çünkü Nazzâm cevher'in bölünemezliğini kabûl etmiyor. O'na göre cismin kendisiyle kaim olduğu şey parçaların sayısı değildir. Ma'mer ise cismin uzunluk, genişlik ve derinlik niteliklerinde Nazzâm'a uyarken, cismin bölünemez parçalardan meydana geldiği konusunda da Allâf'a tâbi oluyor. Buna göre cisimler doğaları gereği arazları meydana getirirler.." [1]

1- İbnu'l-Murteza; **el-Münye**, 32-34, Hayyat; **el-İntisar**, 53- 55, Bağdâdî; **a.g.e.**, 110-1144, Şehristânî; **a.g.e.**, I, 90, 92, en-Neşşâr; **a.g.e**, II, 363-365, Mir Veliyyüddin; **a.g.e.,** I, 247-248

Ma'mer'in "*Maani*" teorisinin Eflâtûn'un "*İde*" teorisine benzediği söylense de ona uyduğu pek söylenemez. Ma'mer'in maanisi daha çok Newton'un, Einstein'in ve Heisinberg'in nesnelerin hareket yasalarını çözümleyen fizik teorilerine benzemektedir. Çünkü Ma'mer "Nesnenin neden hareket ettiği" üzerinde kafa yoruyor ve nesnelerin içinde var olan bir "Maani" (anlam) sebebiyle hereketlendiklerini anlatmaya çalışıyor. Ancak bu maani'nin ne olduğu ve nasıl formüle edilebileceğini söyleyemiyordu. Bu haliyle Ma'mer'in tabiî fiil dediği şey Galileo'nun hareketin birinci yasası dediği "Dış güçlerin etkisine tâbi olmayan nesnelerin iç kuvvetleriyle hareketlenmesi" görüşünün aynısıdır. Newton buna ikinci bir yasa ekleyerek "Bir nesnenin hereketlenmesi, o nesne üzerindeki kuvvetin nesnenin kütlesiyle bölünmesine eşittir."görüşünü ileri sürdü. Buna Matematikte $F=m.a$ formülü denmektedir. Newton daha sonra bu iki yasaya üçüncü bir yasa daha ekledi; her güç için bir eşit ve karşıt reaksiyon vardır. Dördüncü olarak da buna evrensel çekim yasasını ekledi ve böylece Newton'un fizik yasaları denen dört ünlü fizik kânûnu ortaya çıkmış oldu. Allâf, Nazzâm ve Ma'mer, fizik teorileriyle Newton, Einstein ve Heisenberg'e benzemektedirler. Kafa yordukları şey atom, cisim, hareket, nesnelerin hızlanması, dinamik, zıtlıklar vs. gibi konulardır.

Ma'mer'in yenilikçi düşüncenin oluşumundaki en önemli katkısı;

Giderek tabiat üzerine yoğunlaşmaya başlayan Müslüman aklın gelişimine fikirleriyle katkı sağlaması,

Özgür irâde kuramını tabiat felsefesiyle temellendirmiş olmasıdır.

Bu işin başlatıcısı Allâf olmuş, Nazzâm farklı bir boyut getirmiş, Ma'mer de ikisini sentezlemeye çalışmıştır.

BİŞR BİN MU'TEMİR (öl.210/825)

Bişr bin Mu'temir, Tevhîd ve Adâlet Ekolü grupları içinde "Bağdat Mu'tezîlesi" diye bilinen kolun kurucuları arasında yer alır. Bişr, ilk gençlik yıllarında Basra'da Vâsıl bin Âta'nın çevresine girer. Orada ilk i'tizal fikirlerini edinen Bişr, daha sonra Bağdat'a gelir ve burada bazı farklı fikirleriyle dikkat çeker. Bağdat kolunun Abbâsî devriminden sonra ortaya çıktığı görülüyor. Bişr, Bağdat'daki Abbâsî sarayına yakınlaşmış, yönetimde etkili olan Bermekî âilesiyle iyi ilişkiler kurmuş ve bu yüzden de Basra kolu tarafından eleştirilmiştir. Ancak Bermekî âilesinin etkinliğini kaybetmesi sonucu o da

zor duruma düşmüş, iktidâr değişip Hârûn Reşit iş başına gelince hapse atılmıştır. Taraftarlarının ısrarlı talepleri karşısında hapisten çıkan Bişr, kelâm ve şiir alanlarında hayli etkili eserler vermiştir. Hayatı hakkında diğerleri gibi ayrıntılı bilgiler bulunmadığından muârızılarının eserlerinden başka onu tanıyabilecek kaynaklar ne yazık ki yoktur. Var olan ve onu yerden yere vuran kaynaklardan (Bağdâdî gibi) derlediğimiz bilgilere göre Bişr'in görüşleri kısaca şöyledir:

Tevlid teorisi: Kişi kendi irâdesiyle yaptığı fillerin yaratıcısıdır. Bazı fiilleri kişi mubâşeret yoluyla yapar. Burada fiiller doğrudan doğruya kişi tarafından irâde edilir, yaratılır ve yapılır. Bazı fiiller ise *tevlid* yoluyla oluşur; bunlar mubâşere yoluyla oluşan fiillerin zorunlu sonucudur. Örneğin suya bir taş atmak dalgaların oluşmasını zorunlu kılar. Taşı atan kişi dalgaları oluşturmayı amaçlamasa da, bu dalgaları oluşturan fâil olarak kabûl edilir. Bu şekilde insan mübâşere yoluyla iyi ya da kötü işler yaratır; *tevlid* ile de bunların zorunlu sonuçları oluşur. Bunların hiçbirinde Allah'ın doğrudan hiçbir katkısı yoktur.

Allah şimdikinden çok daha iyi, farklı bir dünyâyı yaratabilirdi. Ancak Allah kulları için bunu yapmaya mecbur değildir. Allah'a vâcip olan insana irâde ve seçme hürriyetini vermesidir. İnsan aklıyla ilâhî vahyi ve tabiat kânûnlarını keşfederek kurtuluşa erecektir. Allah'ın insana vahiy göndermesi bir mecburiyet değil bir lütuftur.

Allah'ın irâdesi iyi olanı diler. İyi olan fiileri dilediğine göre ezelde bunların yapılacağını biliyordu ve dilemişti. Kötü olan fiilleri ise dilemiyor ve yapılmasını istemiyordu.

Diğer kelâmî görüşleri; İstita'at (güç yetirme) bedenin noksansız ve sağlıklı olması demek olup hem fiilden önce hem de fiille berâber insanda vardır. Allah'ın kelâmı gerçekten işitilemez, sayfalarda yazılı olan metinler ancak mecâzî mânâda Allah'ın kelâmıdırlar. Kabir azâbı haktır. Amellerin tartılması mecâzî anlamda olup hüküm vermek demektir. Sırat ise mecâzî anlamda değil gerçek mânâda kabûl edilmelidir. Cennet ve cehennem hâlen yaratılmıştır. Aralarındaki anlaşmazlıklarda Hz. Ali haklı Muaviye haksızdır..."[1]

1- Kadı Abdülcabbâr; **el-Muğnî**, IX, 12, Bağdâdî; **a.g.e.**, 114-116, Şehristânî; **a.g.e.**, I, 64, 107, Mir Veliyyuddin; **a.g.e.**, I, 246-247, Cihad Tunç; **DİA**, VI, 223, 224

Bişr bin Mu'temir, bu görüşlerinden de anlaşılacağı gibi genelde Mu'tezîlî geleneği sürdürmekte ancak yer yer onlardan ayrılmaktadır. Basra'daki ilk Mu'tezîle mensuplarından farkının, Bağdat'taki yönetime yakın çevrelerle içli dışlı olması ve bu ilişkisinin etkisiyle olacak, görüşlerinde biraz değişme olduğunu söyleyebiliriz. Bişr'in görüşleri, Allah'ın fiillerinin sınırlandırılması, "aslah" doktrini, kabir azâbının reddi vb. husûslarda yumuşama yanlısı bir eğiliminin bulunduğunu gösteriyor. Zâten bu yüzden olmalı ki Bağdâdî bunu hiç kaçırmıyor ve beş mesele sıralayarak bu konuda Bişr'i desteklediğini, ancak hâla Mu'tezîlî görüşleri devâm ettirdiği diğer beş konuda ise tekfire devâm edeceğini söylüyor. Öte yandan Kadı Abdülcebbâr ise Bişr'in yumuşatmaya çalıştığı görüşleri "tâviz" gibi algılamış olmalı ki onu eleştiriyor.

Öyle anlaşılıyor ki Basra ve Bağdat Mu'tezîlesi olarak bilinen iki kolun arka planındaki ayrılık yönetime yanaşıp görüşlerin yumuşatılması, "tâviz" verilmesi, siyâsî sisteme "entegre" olup ilk sâfiyetin kaybedilmesi gibi konulardı. Basra'dakiler radikal tutumun devâm ettirilmesini, Bağdat'dakiler de yönetimle iyi ilişkilere girilmesini, görüşlerin yumuşatılmasını vs. düşünüyorlardı.

Bişr'in talebesi **Ebû Mûsa bin Sabih (Murdar),** çok dindar bir insan olup "Mu'tezîlîler'in münzevisi" olarak biliniyordu. Kendine has fikirleriyle dikkat çeken Ebû Mûsa'ya göre Allah adâletsiz olabilir ve yalan söyleyebilirdi; yine de ulûhiyetinde bir eksiklik olmazdı. Kur'an'ın belağatı taklît edilebilir, hatta ondan daha beliğ ve fasih bir üslupla yazılabilirdi. Allah'ın gözle görülebileceğini söyleyen birisi kâfirdi, ona kâfir demeyen de kâfirdi.

Bağdat kolunun bir başka dikkat çeken sîmâsı da **Semâme ibn Eşras'**tır. Semâme'yi Abbâsî Halîfesi Me'mun'u i'tizâlî fikirlere çeken kişi olarak tanıtan Bağdâdî, Semâme'nin azatlı köle olması sebebiyle "esir almaya" karşı çıktığını bu nedenle dolaylı kendisinin "piç" olduğunu itiraf ettiğini söyleyecek kadar işi ileri götürür. İslâm düşüncesi içinde "köle ve esir çoçuklarına" tepeden bakan Sünnî arisktokrat Bağdâdî, doğrusu bazen iyice zıvanadan çıkıyor. Tezvirat dolu sayfalarda ne yazık ki Semâme'nin görüşlerini adam gibi anlatan bir satıra rastlayamıyoruz. **Semâme bin Eş'as'ın (öl.213/828)** görüşlerini şöylece özetleyebiliriz:

"İyilik ve kötülük, akılca zorunlu olarak bilindiğinden ve Allah iyi olduğundan Allah'ı bilmek aklî olarak zorunluluktur. Eğer şeriat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi Peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunluluk olacaktı.

Âlem, Allah'ın mâhiyeti gereği zorunlu olup Allah'ın zâtı gibi ezelî ve ebedîdir. Allah, Âlem'i, irâde ve tercihi ile sonradan yaratmamış, tabiatı gereği onunla birlikte var olmuştur. O'nunla birlikte de devâm edecektir.

Allah veya kul, fiillerin yaratıcısı değildir. Onlar kendi kendine oluşmaktadır. İnsan öldüğüne göre fiilleri yaratıcı olarak görülemez, kezâ Allah da içinde kötü fiiller de olabileceğinden fiillerin yaratıcısı olamaz.

Hıristiyanlar, Yahûdiler, Mecûsîler ve alt seviyedeki hayvanlar toprak olacaklar ve bir daha dirilmeyeceklerdir. Bunlar ne cennete ne de cehenneme gideceklerdir. Onların cehennemdeki cezâsı toprak olarak varlık Âleminden silinmeleri şeklinde olacaktır. Kezâ Dehriler (Ateistler) ve ilgisizler (Agnostikler) Allah'ı bilmedikleri için yaratık yerine konmayacak ve alt seviyedeki hayvanlarla aynı muameleye tâbi tutularak toprak olacaklardır..."[1]

Ebû Mûsa ve Semâme'nin görüşlerine bakılırsa Bağdat'ta Mu'tezîle ekolünün bilinen klasik fikirlerinden esâslı kopuşlar olmuştur. Bişr ve Ebû Mûsa'nın kimi fikirleri bir asır sonrasının Eş'arî'sini, Semâme'nin kimi fikirleri de bir asır sonrasının Fârâbî'sini haber veriyor sanki.

Burada tüm akılcı akımların Mu'tezîle'den çıktığını bir kez daha hatırlatalım. Yukarıda görüldüğü gibi ilk yüzyıllarda Mu'tezîle içinde Eş'arîliğin, Felsefeciler'in ve Bilimciler'in izlerini görmek mümkündür...

CAHİZ (öl.255/869)

Amr İbn Bahr el-Cahiz, Nazzâm'ın talebesi, Ma'mer bin Abbâd'ın çağdaşıydı. Basra'da yetişti, Basra'nın güçlü akımı Mu'tezîle'nin genel fikirlerini benimseyen ancak kimi fikirleriyle üstadları Ebû'l Huzeyl Allâf ve Nazzâm'a ters düşen Cahiz bu ekol içinde "bilim" metodu-

1- Mir Veliuyyuddin; **a.g.e.,** I, 249

nu kullanan kişi olarak bilinir. Allâf ve Nazzâm Tavhid ve Adâlet Ekolü'nün seyrine felsefî derinlik kazandırmalarıyla tanınmışlardı. Cahiz ise felsefî eğilimi bilimsel deney ve gözlemler yaparak daha pratikleşmiş bir akla dönüştürdü. Böylece Müslüman aklın tabiata yönelişi deney ve gözlem gibi metodları kullanmaya başladı.

Cahiz'in yaşadığı çağ (160/776-255/868) Abbâsîler sonrası en parlak dönem olup, Müslüman aklın tabiata yöneldiği, felsefî düzlemde sonuçlar ürettiği yıllardı. Özellikle Cahiz'le birlikte bir başka deney ve gözlemci Câbir bin Hayyân aynı tarzı devâm ettirenler arasında yer alıyordu. (Câbir'e "Bilim Ekolü" başlıklı bölümde ayrıca değineceğiz)

Tevhîd ve Adâlet Ekolü içinde Bişr bin Mu'temir'in yönelişi Eş'arî'yi, Semâme bin Eş'as'ın yönelişi Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı haber veriyorsa, Cahiz'in yönelişi de Harizmî'yi, Birûnî'yi haber vermektedir. Eş'arî Mu'tezîle'nin akılcı metodunu geleneği savunmak için devâm ettirmiştir. Fârâbî, İbn-i Sînâ gibileri bu akılcılıktan felsefî bir düşünüş sistemi çıkarmışlar, Harizmî, Birûnî, Mesûdî, Râzî gibileri de akılcılığı felsefenin düşünce düzeyinde kalan tarzını deney ve gözleme dönüştürerek bilim ekolünün doğmasında kullanmışlardır. Müslüman akıl Mu'tezîle ile "savunma ve ispat", Eş'arî'yle "tepki", Felasife ile "teorik", Bilimcilerle de "pratik" ürünlerini vermiştir. İşte Cahiz, Müslüman aklın felsefî kelâmdan bilimciliğe evrildiği dönemin sınırında duran kişilerin en önemlisidir.

Cahiz'in Allâf gibi uzun ömürlü bir hayat sürdüğünü görüyoruz. 95 yaşında vefât eden Cahiz geçimini yazdığı kitaplarla temin eden, patlak gözlü, ince boylu, kalın dudaklı, kısa boylu, şâir, edip, mizahçı, neşeli, nüktedan, zeki, cedelci karakteriyle dikkat çeken velud bir yazardı. Çocuklara gösterildiğinde korkulacak kadar çirkin olduğu söylenen Cahiz ilginçtir çocuk terbiyesi üzerine kitap yazan ender kişilerden birisidir. Cahiz, yazarlığıyla ünlenmiş bir kişilik olarak İslâm dünyâsında en çok kitap yazan kişi ünvanıyla anılmaktadır. Büyük nesir ustası olarak târihe geçmiştir.

Cahiz, Abbâsîlerin yeni sosyal güçlere (Şia, Mevâli, Fars kökenliler, Mu'tezîle vs.) alabildiğine söz hakkı tanındığı bir dönemde yaşamıştır. Özellikle 220/835-233/847 yılları onun en parlak dönemidir. Bu dönemde Abbâsî veziri İbn-i Zeyyat ile iyi ilişkiler kurmayı ba-

şaran Cahiz, vezirin desteğini alarak parlak bir dönem yaşamıştır. Ancak vezirin ölmesiyle birlikte Cahiz de siyâsî destekten yoksun kalarak hapse atılmış, daha sonra hapisten çıkarak ömrünün geri kalan kısmını Basra'da geçirmiştir.

Kaynaklardan derlediğim bilgilere "Cahiz'in zihin dünyâsı" genel olarak sekiz maddede toplanabilir:

"*Eserleri; el-Beyan ve't-Tebyin*; (Arap dili ve edebiyatı üzerine açıklamalar yapıyor.), *Kitabu'l-Heyevan*, (Zooloji, hayvan türlerinin evrimi, iklim ve çevrenin etkisi üzerine deney ve gözlemlerini de aktardığı en önemli eseri), *Kitabu't-Tedvir* (felsefe, Kozmoloji, astroloji, sihir ve müzik üzerine) *et-Tac fi Ahlâkî'l-Mülûk* (Halîfe Mütevekkil Alellah'a devleti nasıl yönetmesi gerektiği hakında önerilerde bulunuyor.), *el- Osmâniyye*; (Şiîlerin iddiâlarına karşılık ilk üç halîfeyi savunuyor.), *Kitap fi'l-Abbâsîyye* (Abbâsîlerin hilâfete lâyık olduğunu ispat etmeye çalışıyor.), *Tasvibu Ali fi Tahkimi'l-Hakemeyn* (Hakem olayında Hâricîlere karşı Hz. Ali'yi savunuyor.), *Fezâil'u-Mu'tezîle* (Tevhîd ve Adâlet Ekolü mensuplarını övüyor.)... Bunlardan başka Cahiz'in 244 kitabı bulunduğu, ona nispet edilenlerle birlikte bu sayının 360'a çıktığı, bunlardan sâdece 25 kadarının günümüze ulaştığı rivâyet edilmektedir. Cahiz'in daha çok dil ve edebiyat, şiir, kelâm, mezhepler târihi, siyâset, sanat ve ticâret, Zooloji, Coğrafya, sosyoloji, psikoloji vs. alanlarda eser yazdığı görülüyor.

Bilgi teorisi; Bilgi kaynakları duyular, akıl ve haberden ibârettir. Duyular vasıtasıyla idrâki gerçekleştiren nefs olduğuna göre bütün duyumlar tek cinse icra ettirilmelidir. Bununla birlikte algılamalar farklı olduğundan farklı idrâkler meydana gelmektedir. Üzerinde ittifak edilmeyen husûslar güvenilir bilgiler değildir. Aynı konuda farklı olan rivâyetleri târihi olayların ve aklın süzgecinden geçirmek gereklidir. Bilgi kaynaklarının en güvenilir olanı akıldır. Bu sebeple gözün gösterdiğine değil aklın hükmettiğine itibâr etmek daha doğrudur. Duyularla algılanan bilgilerin zihinde teşekkülü yaratılış gereği zarûrîdir. Gözünü açan kimsenin karşısındaki nesneyi görmesi zorunlu olduğu gibi, teorik olarak algılamadan sonuçlar çıkarmak da yaratılış gereği zarûrîdir. Ancak insanların algılamaları farklı olduğunda düşünceleri de farklı olmaktadır.

Allah-Âlem tasavvuru; Âlem'in aslı Allah tarafından yaratılmış olup bütün varlıklar çeşitli birleşimler sonucu meydana gelmiş ve her varlık, cevherinde bulunan hâkim özelliğe göre oluşmuştur. Madde, yok olmaz şekil değiştirir. Her insan Allah'ın varlığına îmân etmesini sağlayacak zarûrî bilgiye doğuştan sâhiptir. Maddenin cevheri ve nitelikleri üzerine akıl yürüterek Âlemin yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşılması mümkündür. Bunun için gerekli cevherî yetenekler insana verilmiştir. Ancak bunu herkes yapamaz bu nedenle Allah hakkındaki ilk bilgiler insan zihninde tecrübî olarak değil "apriorik" (sezgisel) olarak doğar. Allah hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı, unutma, yanılma, bilgisizlik, mecburiyet ve mağlubiyetin kendisinde söz konusu olmadığı, kullar için iyi (aslah) olanı yapan, yalan konuşmayan, zulmetmeyen, gerçek mü'minlere ve çocuklara azâp etmeyen bir yüce varlıktır.

Özgür irâde; Kulların fiilleri tabiî yolla meydana gelir (Allah'ın cevherleri yaratması, cevherlerin insanı meydana getirmesi, insanın da özgür irâdesiyle fiil işlemesi ve bunlardan sorumlu olması). İnsanın fiil yapmayı istemek dışında bir fonksiyonu yoktur. Fiilîn meydana gelmesinde etkili olan güç (istita'at) fiilden önce mevcuttur. (Tabiî, yâni cevherî yapısında bu yetenek vardır.) Nitekim Hz. Süleyman'ın isteği üzerine bir cinnî'nin (ifrit) Belkıs'a âit tahtı kısa sürede getirme gücüne sâhip olduğunu söylemesi bunun en büyük delilidir. (Neml; 27/39)

Peygamberlik; Aklî bilgi, kaynakların en mükemmeli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Bundan dolayı insanlar dinî ve dünyevî konularda bir yol göstermeye muhtaçtırlar ki bu, Peygamber yoluyla gelen vahiydir. Peygamberliğin en büyük delili Kur'an ve şahsen sâhip olduğu üstün ahlâkî erdemlerdir. Hz. Muhammed, seçkin Arap şâirlerinin, ediplerinin bulunduğu bir toplumda yaşamış, Kur'an'ın bir benzerini getirmelerini ısrarla isteyerek meydan okumuş, ancak onlar onunla bu yolla mücâdele edememişler, benzerini getirememişlerdir.

Âhiret halleri; Günahkârlarla kâfirler cehenneme, mü'minler cennete gireceklerdir. Mü'minlerin tabiatı cennetle, kâfirlerin tabiatı cehennemle uyum sağlayacağı için bunlar cennet ve cehennem tarafından âdeta cezbedileceklerdir. Cehenneme girenlerin bünyesi bir

müddet sonra ateş tabiatına dönüşecek ve onları yakmaz olacaktır. Kâfir veya mü'minden olma hiçbir çocuk, cehennemde azâp görmeyecektir.

İman-küfür; Allah'a ve son Peygamber Hz. Muhammad'e ayrıntılara girmeden icmâlen inanan herkes mü'mindir. Zîra tafsilî îmân zarûrî değildir. Ancak îmân konularının ayrıntılarına giren kimse Allah'ın cisim olmadığına, gözle görülemeyeceğine inanıp teşbih ve cebr görüşlerini reddetmelidir. Büyük günah işleyenlerin cehennemde kâfirlerle berâber olacaklarını söylemek cennette mü'minlerle berâber olacaklarını söylemekten daha doğrudur. İslâm dâvetiyle karşılaşmayan fetret dönemi insanları bâtıl inançlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerdir. Fakat İslâm dâvetiyle karşılaştıkları halde inanmayanlar, aklını çalıştırıp gerçeği kavramakta direnenler, eski dinlerinde ısrar edenler sorumlu olacaklardır. İyi niyetle İslâmı inceleyip tatmin edecek bir delil bulamayanlar da bu iyi niyetlerinden dolayı mâzur olacaklardır. Zîra Allah hiçkimseyi gücünün yetmediği bir şeyle sorumlu tutmaz.

İmâmet; Hz. Peygamber, hiçkimseyi halîfe olarak belirlememiştir. Hulefâ-i Râşidîn'in hepsi meşrû halîfelerdir. Hiçbir halîfe mâsum değildir.[1] Cemel ve Sıffin'de Hz. Ali haklı, muhalifleri haksızdır..."

Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün tipik özelliklerini yansıtan Cahiz'in bu görüşleri hemen fark edilebileceği gibi diğer Mu'tezîle mensuplarından bazı yerlerde ayrılıyor. Allâf ve Nazzâm'da görülen Şiî eğilim Cahiz'de görülmüyor. Siyâsî duruşlarının farklılaştığı anlaşılıyor. Cahiz'in Abbâsî veziri İbn-i Zeyyat'la bir ara içli dışlı olması siyâsî görüşlerine de yansımış görünüyor.

Cahiz'in Tevhîd ve Adâlet Ehli gruplara kimi fikirleriyle katkıda bulunduğu söylenebilir. Bunlar, maddenin yok olmayıp şekil değiştirmesi, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin (O'na inanma duygusunun) doğuştan var olması, Kur'an'ın i'caz özelliğinin Allah'ın kitabı olduğuna dâir aklî bir delil olduğu, fetret ehlinin sorumlu olmadığı, kâfirlerin ve mü'minlerin tabiatlarıyla cennet ve cehennemin tabiatı arasında bir ilgi bulunduğu gibi konulardır. Bunlar Cahiz'e has fikirlerdir. Bu yönleriyle İslâm kelâmını zenginleştirmiş, farklı boyutlar

---

1- Bağdâdî; **a.g.e.**, 127-130, Şehristânî; **a.g.e.**, I, 75, 123-126, Mir Veliyyuddun; **a.g.e.**, I, 249-250, Ramazan Şeşen; **DİA**, VII, 20-24, Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, VII, 24-26

getirerek yenilik yaratmıştır.

Cahiz'in kimi fikirlerinin Gazâlî'de, Fahruddin Râzî'de de tekrar edildiği görülüyor. Özellikle nübüvvetin ispatı, bilgi teorisi, fetret ehlinin durumu gibi konularda Cahiz'in fikirleri kimi Sünnî kelamcılarda da devâm ettirilmiştir. Ayrıca kimi görüşleri sebebiyle Cahiz'in bizzat Mu'tezîle içinde Cubbâî, oğlu Hâşim ve Kadı Abdülcebbâr tarafından eleştirilmektedir. Ayrıca İbn-i Ravendî, Ebû Bekir Râzî, Cemaleddin Tavus vb. Şiî, Sünnî, felsefî kimi sîmâlar Cahiz'e reddiye yazanlar arasındadır. Bağdâdî ise tahmin edilebileceği gibi Cahiz'i tekfir eder.

Cahiz'in siyâsî duruşu diğer Mu'tezîle mensuplarına nazaran tâbiri câizse biraz "Sünnîleşmiş" mâhiyettedir. Cahiz, Abbâsî Halîfesi'ne yazdığı "*et-Tâcu'l-mülûk*" adlı eserde çağının genel karakterini aşamayarak sultanlık ideolojisi üretmiştir.[2] Zâten İslâm târihinde sultanlara yazılan siyâsetnâme türü eserlere bakıldığında hiçbirinin monarşiyi aşamadığı, sâdece sultanları daha adâletli olmaya çağırmakla yetindikleri görülecektir. Bu husûsta Şiî, Sünnî, felsefî, Mu'tezîlî vb. hepsi aynı siyasî muhayyileye sâhiptir. Örneğin Abbâsî devrimine devletin yeniden yapılandırılması konusunda rapor yazan İbn-i Mukaffa'nın *el-Edebi'l-Mülûk'u*, Hârûn Reşit'e rapor yazan Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-Haraç'ı*, Hâkim Alellah'a rapor yazan Cahiz'in *et-Tacu'l-mülûk'u*, Endülüslü Âlim Turtuşî'nin *es-Siracu'l-mülûk*'u, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*'si, Gazâlî'nin *el-İktisad'ı*, İbn-i Teymiyye'nin *es-Siyâse*'si, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sı incelendiğinde monarşiyi aşamadıkları görülecektir. Bunların hiçbirisi sultanın varlığını, iktidâra geliş biçimini eleştirmez. Bunu bir mecburiyet olarak kabûl edip, "Daha adâletli nasıl olabilir?" sorusunu cevaplandırmaya çalışır, önerilen ideal devlet düşüncesi kelâmî görüşleriyle paraleldir. Yâni İslâm Âlimleri dâimâ halîfe/imâm fonemenini Allah/Tanrı kavramıyla birlikte düşünmüşlerdir. Zihinlerindeki Allah-Âlem ilişkisini Sultan-Teb'a ikilemine giydirmişlerdir. Bu konuda Câbirî'nin yorumu son derece yerindedir:

> **"İslâm, Allah ile başka herhangi bir şey arasındaki her türlü benzerliği tamamen reddetmeye dayalı olmasına rağmen, Hz. Peygamber kendisinin öteki insanlarla (vahyolunmak**

2- Câbirî; **İslâm'da Siyâsî Akıl**, 665 vd.

dışında) bir farkının bulunmadığını defâlarca vurgulamasına rağmen, Râşit Halîfeler kendilerini Peygamberin Kur'an ve Sünnet'e bağlı halîfeleri olduğunu söylemelerine rağmen, Emevî halîfelerinin her ne kadar Halîfetullah tâbirini kullansalar ve kader doktriniyle siyâsî meşrûluk iddiâ etseler de iktidârlarının dünyevîliğini vurgulamalarına rağmen, Allah ile Sultan arasındaki benzerliğe yönelişin, Abbâsîler döneminde sâdece İsmâiliye gibi imâmet mitolojisini savunanlarda değil, Mu'tezîle ve Eş'arîler gibi bizzat Ehl-i Sünnet'te de dinî ve siyâsî muhayyileye hâkim olduğunu görüyoruz..."[1]

Câbirî'nin bu analizlerden sonra *imâmet mitolojisi* ve *sultanlık ideolojisi* dediği *Şiî İmâmet* ve *Sünnî Hilâfet* anlayışının, sonuç itibâriyle monarşiyi aşamadıklarını, oysa çağdaş İslâm aklının bunları aşması gerektiğini söylemesi doğru, çarpıcı ve cesur bir tespit olması bakımından takdîre şayandır.

Cahiz'in İslâm siyâsî düşüncesine çağının baskın karakteri gereği katkıda bulunamaması normal karşılanmalıdır. Zâten bu konuda monarşiyi (Şiî imâmet ve Sünnî sultanlık anlayışını) aşıcı konuşanlar yönetime yaklaştırılmamış, ortaçağın karanlık dehlizlerinde kaybolmuşlar, konuşanlar da İbn-i Mukaffa, Ebû Yusuf, Cahiz, Mâverdî, Fârâbî, Gazâlî, İbn-i Teymiyye gibi mevcut fiilî durumun (*de Facto*) meşrûiyetini sorgulamadan, iyi ve adâletli olmaya çağırmaktan başkaca bir siyâsî söylem geliştirememişlerdir. Daha doğrusu güçleri yetmemiştir, çünkü o dönemlerde sultanın meşrûiyetini sorgulamak kılıcın altına yatmak anlamına geliyordu.

Cahiz'in yenilikçi İslâmî düşünceyi katkıları, tabiata yönelmeye başlayan Müslüman aklın gelişiminde, felsefî zihin spekülasyonlarını aşarak bizzat deney ve gözlem çığırını başlatması noktasında olmuştur. Cahiz'in değişik hayvan türleri üzerinde incelemeler yaptığı, hayvanların organlarını keserek deneye tâbi tuttuğu, onlara zehir içirerek vucut üzerindeki etkilerini gözlemlediği rivâyet edilmektedir. Zâten onun en büyük eseri *el-Kitabu'l-Heyevan*'dır. (Hayvan türleri üzerine araştırmalar). Cahiz'in deney ve gözlemciliğiyle 750 yıl sonrasının Bacon'unu çağrıştırdığı gibi hayvan türlerinin evrimi ile ilgili görüşleri de Darwin'in "*Türlerin Kökeni*" kitabını hatırlatmak-

1- Câbirî; **a.g.e.,** 665 vd.

tadır. Zâten Cahiz'le birlikte İbn-i Miskeveyh, İhvân-ı Safâ grubu, Molla Sadra, Mevlânâ gibi kimi sîmâların Âlem görüşlerinin evrimci olduğu biliniyor. Ancak bunların Darwin'in savunduğu evrimden farklı tarafı, işi götürüp Allah'a bağlamalarıdır. Doğrusu, yaratılış-evrim sentezi son derece çarpıcı bir Âlem görüşünün ortaya çıkmasına vesile olması bakımından araştırmaya değer bir konudur...

CUBBÂÎ (öl.303/916)

Diğer Tevhîd ve Adâlet Ekolü mensuplarının çoğu gibi hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Velud bir yazar olmasına rağmen yetmişe yakın kitabından hiçbirisi gönümüze ulaşmamıştır. Tefsiru'l-Kur'an adlı eserinin yüz cilt olduğu rivâyet edilir. Yine diğerlerinin çoğu gibi ataları Mevâli'dendir. Ömrünün Basra ve Bağdat'da geçtiği, Basra'da kendi döneminde Mu'tezîle'nin imâmı olarak ölünceye kadar ders verdiği kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır. Cubbâî 68 yaşında Basra'da vefât etmiş, cenâzesi memleketi Huzistan'ın Cübbâ kasabasına defnedilmiştir. Cubbâîler'in (Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim Cubbâî) çağdaşlarının kim olduğuna baktığımızda **Buhârî** (256/870), **Kındî** (260/870), **Müslîm** (261/874), **Beyazıd-ı Bestâmî** (261/874), Dâvûd-u Zâhirî (270/883), İbn-i Kuteybe (276/889), 12. İmam Muhammed Mehdi (275/889), Ebû Dâvûd (275/888), İbn-i Mace (275/888), Belâzûrî (279/892), Yâkubî (282/895), Tirmîzî (285/898), İbn-i Ravendî (293/910), Cüneyid-i Bağdâdî (297/909), Nesâî (303/915), Taberî (310/922), Ebû Bekir Râzî (311/925), Eş'arî (330/941), Tahâvî (331/942), Mâturîdî (333/944), Fârâbî (339/950) vb. kelâm, tasavvûf, hadîs, felsefe dalında Şia-Sünnî târihinin yâni İslâm düşüncesi târihinin en ünlü sîmâlarıyla aynı yüzyılı paylaştıkları görülüyor.

Kaynaklarda geçtiğine göre Ebû Ali Cubbâî'nin zihin dünyâsının genel çerçevesi şöyleydi:

Bilgi teorisi; Bilginin ilk kaynağı duyulardır. Duyuların ötesindeki bilgilere ulaşmak için gözlemlemek ve düşünmek gerekir. Çünkü gözlem ve düşünce kesin bilgi veren metodlardır. Ancak tefekkür yoluyla elde edilen bilgi, bu yola başvuran herkeste tabi ve mekânik bir şekilde meydana gelmez. Hem dünyâ hem de âhiret işleri için tefekkür gereklidir.

Allah tasavvuru; Allah'ın birliğinin üç mânâsı vardır:

Parça ve kısımlara ayrılmaz.

Kadîm (öncesiz) olmakta tektir.

Sıfatlarda benzeri yoktur.

Allah'ın en önemli sıfatı kadîm olmasıdır. Allah kadîm ve kadîr olmasıyla yaratıklardan ayrılır. İnsan, akılla Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdür. Allah'ın sıfatları zâtının illeti olup zâtından ayrı sıfatları yoktur. Allah bütün âlemi idâresi altına alması anlamında her yerdedir. O'nun bigisi ezelîdir. İrâdesi herhangi bir mahalde bulunmaz ve hadîstir. Allah kullarından sâdece itaat etmelerini diler. Allah fizikî bir varlık olmadığı için ne dünyâda ne de âhirette görülemez. Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Çünkü o hakîmdir; çirkin fiil işlemez. Bir kelâm iki veya daha fazla yerde bulunabilir. Bu nedenle elimizdeki Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve levh-i mahfuz'da yazılı olanın aynısıdır.

Madde ve Âlem; Âlem, cevher (atom) ve arazlardan (cismin niteliği) oluşur. Renk hariç hiçbir cevher arazsız olamaz. Değişik cisimleri oluşturan bütün cevherler mâhiyet itibâriyle bir olup, onların farklı olmalarını sağlayan şey taşıdıkları arazlardır. Arazlar cisimlere, cisimler de cevherlere dönüşemez. Canlının doğrudan doğruya kendisinde meydana getirdiği arazlar devâmsız, bunların dışındakilerse devâmlıdır. Fenâ ve bekâ arazı yoktur, hayat araz, ruh ise cisimdir.

Özgür irâde; Allah'ın insanları sorumlu tuttuğu konularda aslah (daha iyi) olanı yapması vâciptir. İnsana akıl, fikir ve özgür irâde vermesi, Peygamberler göndermesi, çocuklara ve delilere sorumluluk yüklememesi, kötülüğe mâni olması Allah'a vâciptir. İnsanlara özgür irâdeyle çelişmeyecek şekilde lütufta bulunup, îmân etmelerini istemek de Allah'a vâciptir. Gördüğü bir lütuf sâyesinde îmân edenle lütufsuz îmân edene aynı mükâfatı vermesi câizdir. Allah'ın vereceği bir karşılığa (ivaz) karşılık kullarına hastalık, felaket vs. vermesi güzel bir fiildir. Buna mukâbil herhangi bir karşılık vermeksizin kullarına elem çektirmesi O'na nisbet edilemez, bu zulüm sayılır. Kâfir ve fâsıklara çektirilen elem zulüm değil, gördükleri lütfa rağmen îmân ve itaat etmemelerinin cezâsıdır. Hidâyet insanlara doğru yolu göstermekten ibârettir. Bir fiil iki fâil tarafından yapılamayacağı için insanın fiilleri Allah tarafından yaratılamaz. Kader ve cebir görüşü ilk kez Muaviye tarafından İslâm'a sokulmuştur. Hz.

Peygamber ve sahabe özgür irâdeye inanıyordu.

Peygamberlik; Peygamberlere nübüvvet görevinin iyi amellerinin karşılığı olarak verildiğini söylemek isâbetli değildir. Bir kimsenin Peygamberliğini ispat eden delil, iyiliği emredip kötülüğü nehyetmesi ve mûcize göstermesidir. Nübüvvetten önce bâzı günahlar işlese de bir Peygamberin nübüvvetten sonra bunları işlemesi mümkün değildir. Velilerin kerâmet göstermesi imkânsızdır.

İman; İman, farz olan buyrukları yerine getirmektir. Büyük günah işleyen kimseye sözlük anlamı itibâriyle mü'min dense de tevbe etmedikçe gerçek mü'min sayılamaz ve bu durumda öldüğü takdîrde kâfir muamelesi görür. Günahların küçük ve büyük diye ayrılması ancak dinîn bildirmesiyle mümkündür. Büyük günahlardan sâkınılınca küçüklerin de affedileceği doğru değildir, ayrıca tevbe edilmesi gerekir. Kişinin hayatı boyunca işlediği sevap ve günahlardan hengisi fazla ise az olanı yok eder.

Usûl meseleleri; İbâdetler en az iki sahebenin rivâyet ettiği hadîslerle sâbit olur. İcmâ İslâm Âlimlerinin açıkladığı husûsların mahalefetle karşılaşmadan yaygınlaşmasıyla gerçekleşir. Namaz, zekat, kefâret ve hadd konularında kıyâs câiz değildir. Kur'an'a aykırı olan her hadîs uydurmadır. Râviler âdil olsa bile bu tür Kur'an'a aykırı hadîslere güvenilemez. Ayrıca hiçbir sahih hadîs icmâya ve aklın temel ilkelerine ters düşmez. Füru'a âit olsa bile bir hadîsin en az iki âdil râvi tarafından ayrı ayrı rivâyet edilmesi veya Kur'an'ın zâhirîyle çelişmemesi ve diğer bir sahih hadîsle takviye edilmiş olması gerekir. Kabir azâbı olacaktır, ancak süresi belli değildir. Deccal hakkında rivâyet edilen hadîsler uydurmadır.

Siyâsî görüşleri; Müslümanlar birbirlerine yardımcı oldukları, haksızlıkları kaldırıp adâleti sağladıkları ve sınırları koruyabildikleri takdîrde imâma (devlete) gerek yoktur. Ancak bu pratikte imkânsız olduğundan imâma (devlete) ihtiyaç vardır. Presip olarak imâmın (devlet başkanının) şûraya uygun olarak seçimle belirlenmesi gerekir; bununla birlikte toplumun rıza göstermesi şartıyla veliahd da tâyin edilebilir. İmam (devlet başkanı) olmak faziletli her Müslümanın hakkı olmakla berâber bu işe Kureyş'ten birinin seçilmesi gerektiği husûsunda icmâ bulunduğundan, daha az faziletli olsa da Kureyş'ten birisinin seçilmesi gereklidir. İlk dört halîfenin

hepsi meşrûdur ve fazilette eşittirler. Devlet başkanlığı için iki ayrı aday olursa ilk seçilen meşrû sayılır. Muaviye ümmetin birliğini bozması, iç savaşlara neden olması ve daha başka hataları yüzünden hilâfete uygun bir kişi değildir..."[1]

İslâm düşünce târihinde önemli te'sirler bırakan Cubbâî'nin görüşleri başta oğlu Ebû Hâşim, ünlü talebesi Eş'arî ve Kadı Abdülcabbâr gibi kimi Âlimlerce tenkit edildiği görülüyor. Oğlu Ebû Hâşim'in babasının sıfatlar görüşüne karşı çıkarak "haller" diye adlandırdığı bir teori ortaya attığını görüyoruz. Buna göre Ebû Hâşim'e göre babasının iddiâ ettiği gibi Allah'ın zâtı, sıfatların illetleri değildir. Baba Cubbâî, sıfatları Allah'ın zâtının kendisi olarak görüyor. Oğul Ebû Hâşim ise sıfatları Allah'ın halleri olarak değerlendiriyor ve hallerin sürekli değiştiğini, ancak zât olmadan hallerin vukuunun mümkün olmadığını söylüyor. M. İkbâl'in insanla karakteri arasındaki benzerliğe benzer bir ayrım yapan Ebû Hâşim aslında "Sıfatlar zâtın aynı değil gayrısı da değil, olsa olsa zâtın halleridir." görüşüyle Eş'arî'nin "Ne aynısı, ne gayrısı" şeklindeki görüşünü savunmuş oluyor. Nitekim Eş'arî'nin ardıllarından Bakıllânî ve Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn) Ebû Hâşim'in ahval (haller) görüşünü desteklemişlerdir. Kezâ Kadı Abdülcebbâr da baba Cubbâî'nin değil, oğul Ebû Hâşim'in yanındadır.

Cubbâî'nin talebeleri arasında meşhur Eş'arî de yer almaktadır. Kezâ oğlu Ebû Hâşim Cubbâî de onun en önemli talebeleri arasında yer alıyor. Eş'arî'nin neden hocasından ayrıldığına dâir rivâyetler abartılarla doludur. Güya Eş'arî rüyasında Peygamberimizi görüyor ve ani değişiklik geçirerek Basra câmiine geliyor ve şunları söylüyor:

> **"Beni tanıyan benim kim olduğumu bilir. Beni tanımayanlar da bilsinler ki, ben Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'yim. Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Allah'ın görülemeyeceğini ve insanların kendi fillerini yarattıklarını savunurdum. Mu'tezîlîlikten tevbe ediyorum. Bu görüşleri terk ediyorum. Onların şenaatlerini ve rezilleklerini açığa çıkaracağım."**

Eş'arî'nin görüşleri dikkatle incelendiğinde Basra câmiinde söyledikleri bu sözlerin hemen hemen onu Mu'tezîle'den ayıran temel

---

1- Bağdâdî; **a.g.e.**, 133-134, Şehristânî; **a.g.e.**, I, 78, 128-129, Mir Veliyyüddin; **a.g.e.**, I, 250-252,

özellikler olduğu görülecektir. Diğer konular zâten Mu'tezîle'nin kendi içinde var olan ihtilâflardır. Eş'arî bu anlamda Mu'tezîle'nin mîrâsını yöntemiyle birlikte devâm ettirmiştir. Mesela, Cubbâî'yi, Nazzâm ve Ma'mer'le karşılaştırdığımızda Eş'arî ile Cubbâî arasındaki fark neredeyse kalmamaktadır. Nitekim Cubbâî, daha akılcı, felsefî ve tabiatçı düşünen Nazzâm ve Ma'mer'i kimi görüşleri nedeniyle tekfir ederken, Eş'arî'yi "Hatalı, Cebriyye'ye kaydı." diyerek yumuşak bir üslupla geçiştirmektedir. Burada ilginç olan husûs bir Mu'tezîlî olan Cubbâî'nin, yine Mu'tezîle büyüklerinden olarak bilinen Nazzâm ve Ma'mer'i tekfir ederken Mu'tezîle'den kopan talebesi Eş'arî'yi kendine daha yakın görmesidir. Allâf, Nazzâm, Ma'mer, Cubbâî ve Eş'arî birbirleriyle kıyâslandığında Cubbâî ve Eş'arî bir yanda, diğerleri öbür yanda olur. Allâf atomculuğa inanır, Nazzâm inanmaz. Eş'arî atomculuğu Allâf'tan almıştır. Bişr bin Mu'temir'in Basra Mu'tezîle'sini "Sünnîleştirmesi" âdeta Eş'arî'ye zemin hazırlamıştır. Bişr, Mu'tezîle'nin ünlü "aslah" doktrinini kabûl etmemiş, "tevlid" teorisiyle Eş'arî'ye yol açmıştır. Kezâ Cubbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'in "ahval" teorisinin de Eş'arî'nin (özellikle Bakıllânî) sıfatlar görüşüne kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Hele Bağdat Mu'tezîle'sinden Bişr'in talebesi Ebû Mûsa bin Sabih'in (Mudar) Allah'ın mutlak kudretini kurtarmak için (aynısını Eş'arî de yapmıştı.) iyilikle bile sınırlandırılmasının doğru olmayacağına dâir "Allah kötülük işleyebilir, adâletsizlikler yapabilir." görüşüne bakınca Eş'arî'nin neden ayrı bir kelâm okulu olarak değerlendirildiğini sormak kaçınılmaz hâle geliyor. Çünkü Eş'arî'nin savunduğu görüşlerin çoğunu Mu'tezîle içinde savunanlar vardır ve onlar hep Mu'tezîlî olarak anılmaktadırlar. Benim görebildiğim, Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği şeklindeki klasikleşmiş Mu'tezîlî görüşler dışında Eş'arî, Mu'tezîle'nin kendi iç muhalefetini tekrar etmekten başka bir şey yapmamıştır. En önemli görüşlerinden "kesb" nazariyesi, Bişr bin Mu'temir'in "tevlid" görüşüne, sıfatlar görüşü de Ebû Hâşim'in "haller" teorisine benzemektedir. Hatta diyebilirim ki eğer Mu'tezîle'nin iç muhalefetine dâir ayrıntılı ve dikkatli bir araştırma yapılsa Eş'arî'nin söylediklerinin Mu'tezîle içinde söylenegeldiği görülecektir. Şahsen ben sâdece "Kur'an'ın mahlûk olduğu" ve "Allah'ın görülemeyeceğine" dâir aykırı görüş ileri süren

bir Mu'tezîlî göremedim. Belki bunlara bile karşı çakan Mu'tezîlîler vardı da târih içinde kaybolup gittiler, bilemiyorum.

Cubbâî'den ayrılan Eş'arî'yi Mu'tezîle'nin yeni bir franksiyonu olarak görmek gerekir. Eş'arî, Bişr bin Mu'temir'in yaptığını biraz daha ileri götürmüştür. Yöntem (akılcılık, felsefeyi kullanma vs.) aynıdır, malzeme aynıdır. Mu'tezîlî mantık sâdece avamîleştirilmiştir. Sokaktaki dindarı tatmin eder bir üslûba dökülmüştür. "Mu'tezîlîler sâdece aklı, selefîler de sâdece nassı esâs alıyorlardı. Biz (Eş'arîler) nassı ve aklı meczederek orta yolu bulduk." iddiâsı yanılsamadan ibârettir. Eğer bu doğruysa Bişr bin Mutemir'in talebesi, Mu'tezîle'nin münzevisi olarak bilinen Ebû Mûsa bin Sabih'in "Allah kötülük işleyebilir, çünkü o mutlak kudret sâhibidir, hiçbir şeyle sınırlandırılamaz." görüşünde ve Ebû Hâşim'in haller görüşünde ortaya çıkan mantığın Eş'arî'den farkının ne olduğunun sorulması gerekir. Mu'tezîle'nin kendi içindeki çeşitliliğe bakarak, Eş'arî'nin orta yolu bulduğunu değil, Mu'tezîle içinde zâten var olan farklılıkları devâm ettirdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Kaldı ki bu "ortayı bulma" iddiâsı bütün grupların çıkış iddiâsı olmuştur hep. Hâricîler bile ilk ortaya çıkışlarında Ali-Muaviye ikilemini ortadan kaldırıp ortayı bulmak istiyorlardı. Vâsıl bin Âta'nın derdi büyük günah işleyenleri tümden cehenneme veya cennete gönderenlerin ortasını bulmaktı. *"el -Menziletü beyne'l-Menzileteyn"* adı üzerinde iki yerin ortasında bir yer demektir. Gazâlî de tasavvûfla fıkhın ortasını bulmak istiyordu. İbn-i Teymiye kelâmı, felsefeyi vs. bid'at sayıp aşırı uç olarak görüyor ve bu eğilimlere yönelenleri "ortaya" çekmeye çalışıyordu. Hatta İbn-i Teymiye'ye âit şu beyit oldukça meşhurdur:

> *"Ebû Hâşim Cubbâî hâl'e inanır, Eş'arî kesbe*
> *Nazzâm ise tafra'ya (sıçrama) inanır,*
> *Bu üç şey, sâdece onların dilindedir*
> *Ve gerçekte mevcut değildir."*[1]

Yâni İbn-i Teymiye'ye göre Cubbâî, Nazzâm ve Eş'arî uçtur. Dine akıllarını sokarak Hz. Peygamber döneminde tartışılmayan konuları tartışmışlar ve dine bid'at sokmuşlardır. Bunların aşırılıklarını ve akılcılıklarını frenlemek ve orta yola çekmek gerekir (!).

1- Mir Veliyyuddin; **a.g.e.**, I, 253

Bence orta yol iddiâları niyet olarak iyi olmakla berâber bunu hiç kimse temsil etmemektedir. Orta yol bütün bunların hepsidir, o da Hz. Peygamber'in şahsında tabârüz etmiştir. O da geride kalmıştır. Dolayısıyla çevre, kültür, kabile, algılama, kavrama ve beynin kullanılış biçiminden kaynaklanan farklılaşmalar vardır.

Genel olarak söyleyecek olursak Eş'arî'nin, hocası Cubbâî'den mantık, yöntem, malzeme ve görüş olarak ayrı bir "akım" olmayı hak edecek bir farkı bulunmuyordu. Zâten Eş'arî benzeri görüşleri savunan Mu'tezîlî Âlimler bulunuyordu. Dolayısıyla Eş'arîlik Mu'tezîle'nin "Uzayan kolu"ndan başka bir şey değildir. Sonraki yıllarda sistemleştirilerek, siyâsî, coğrafî, kabilevî faktörler de eklenerek Mu'tezîle'nin karşısına "Eş'arîlik" adıyla ortodoks-gelenekçi bir akım çıkarılmıştır. Yâni Eş'arîliğin çıkış sebebi Eş'arî'nin, hocası Cubbâî'den kimi "fikrî" mülahazalarla ayrılması değildir. İşin içinde başka sebepler bulunmaktadır.

Zâten daha önce de söylediğim gibi benim genel görüşüme göre Mu'tezîle diye bilinen Ehl-i Tevhîd ve'l-Adâlet Ekolü, İslâm düşüncesinin esâs dinamiğidir. Eş'arîlik ve Mâturîdîlik Ekolü, Bişr bin Mu'temir, Ebû Hâşim gibilerinin, Felsefe Ekolü Allâf, Nazzâm, Ma'mer ve Semâme gibilerinin, Bilim Ekolü de Cahiz gibilerinin bir devâmından ibârettir. Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün "Bu dünyâcı" ve "Akılcı" mantığı hepsinde de devâm ettirilmiştir. Bu mantığın muhalifi, karşıt bir akım olmayı hak eden sâdece tasavvûf ve selefîliktir. Tasavvûf bu dünyâcı, selefîlik de akılcı değildir. Burada, Eş'arîliği, Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün bu dünyâcı ve akılcı karakterini, geleneği savunmak için "kullanan" bir proje sonucu ortaya çıkarılmış gelenekçi bir eğilim olarak görmek gerekir.

KADI ABDÜLCEBBÂR (öl.415/1025)

Mu'tezîlî kaynaklar ekollerinin ilk beş kuşağında şu önemli sîmâlara yer verirler; Birinci kuşak; **Hz. Ali** (öl.40/661), **Muhammed bin Hanefîyye** (öl.80/700), **Mâbed el Cühenî** (öl.80/700), **Gaylan ed-Dımeşkî** (öl.120/740), **Ca'd bin Dirhem** (124/742) , ikinci kuşak; **Vâsıl bin Âta** (öl.133/751) ve **Amr bin Ubeyd** (öl.144/761), üçüncü kuşak; **Bişr Bin Mu'temir** (öl.210/825), **Ebû'l Huzeyl Allâf** (226/840), **Nazzâm** (öl.232/845), **Cahiz** (öl.255/869), dördüncü kuşak; **el-Hayyat** (öl.300/912), **Cubbâî** (303/915), beşinci kuşak; **Kadı**

Abdülcabbâr (öl.415/1025), **Kazvinî** (öl.483/1090), altıncı kuşak; **ed-Dabbi** (öl, 507/1113), **Zemahşerî** (öl.538/1114)...

İslâm düşünce târihinde derin etkileri olan bu ekolün, İslâm'ın yükseliş çağı olan ilk beş yüzyıldaki son temsilcileri **el-Hayyat, Kadı Abdülcebbâr, Ebû'l Hüseyn el-Basrî** ve **Zemahşerî** vb.dir. Sonraki yüzyıllarda Mu'tezîle ekolünü tamamen karanlıkta kalmaktan kurtaran bunlar olmuştur. Bugün elimizde bu akımı bizzat kendi kaleminden tanıyabilmek için başvuracağımız kaynaklar genellikle bunların kitaplarıdır. Ne yazık ki diğerlerinin eserlerinin birçoğu, çok velud yazarlar olmalarına, binlerce ciltlik kitaplar yazmalarına rağmen kaybolmuş, günümüze gelememiştir. İslâm'ın ilk yükseliş çağında tevhîd, adâlet, eşitlik, özgürlük, akıl, hür irâde vb. sloganları yükselten bu çarpıcı ekolün binlerce ciltlik muktesebâtı ne yazık ki ortaçağın karanlık dehlizlerinde kaybolup gitmiştir. Ortaçağın karanlığını delerek yükselen bu ışığa bizzat İslâm'ın içinden gelenekçi tepki yükselmiş, Allâf'ın fizik teorileri, Nazzâm'ın genetiği haber veren araştırmaları, Cahiz'in Zoolojik incelemeleri, Kadı Abdülcebbâr'ın, Zemahşerî'nin özgürlükçü, akılcı Kur'an tefsirleri, İbn-i Teymiye'nin, İbn-i Kuteybe'nin "Atomculuk da nereden çıktı, bunlar Resulullah zamânında var mıydı?" mantığı yüzünden, Eş'arî'nin "İnsanın özgür irâdesi yoktur, Allah'ın mutlak kudreti elden gidiyor." endişesi yüzünden gelişme imkânı bulamamış, hep şüpheyle karşılanmıştır. Veya daha iyimser bir yorumla şöyle söyleyelim; Tevhîd ve Adâlet Ekolü grupları çağlarına göre çok erken konuşan insanlar olmuşlardır. Karşılarındaki gelenekçi cephe o çağların karakteristiğini yansıtıyorlardı. Gerçi o günlerin insanları tamamı içinde yaşadıkları çağı aşamazlardı; ama en azından yenilikçilerin önü açılsaydı, akıla, felsefeye, bilime şüpheyle bakma eğilimi gelişmeseydi bunlar İslâm dünyâsından Endülüs'e, oradan da batıya göç etmek zorunda kalmayacaktı.

Tevhîd ve Adâlet Ekolü gruplarının sistematik izahını yapan, bu grupları derleyip toparlayarak, âdeta Mu'tezîle'nin Bağdâdî'si, Şehristânî'si olan Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezîle'ye dört yüzyıl sonra genel bir bakışı ifâde etmektedir.

Kaynaklardan derlediğim bilgilere göre Kadı Abdülcebbâr'ın hayatı, eserleri ve fikirleri genel olarak şöyledir:

Kadı Abdülcebbâr'ın hayatı

İslâm düşüncesi târihinde etkili Mu'tezîle ileri gelen şahsiyetlerinden ve imâmlarından biri olan **Ebû'l Hasen Abdülcebbâr bin Ahmed bin el-Hemadanî, el-Esâdabâdî eş-Şâfî,** İran'ın Hemadan şehri yakınlarındaki Esâdabâd'da doğmuştur. Kaynaklar doğum târihi hakkında pek bilgi vermezken Kadı Abdülcebbâr'ın 90 yıl yaşadığı, 415/1025 yılında da vefât ettiği rivâyet edilmektedir. Bu duruma göre Cebbâr'ın hicrî 4. asrın ilk çeyreğinin sonlarında (325-330) doğmuş olması muhtemel gözükmektedir. Ölümü yine İran'ın Rey şehrinde (eski Tahran) olmuş ve öldüğü eve gömülmüştür. Yaşadığı yüzyıla baktığımızda Cebbâr'ın, **Mesûdî** (346/955), **Tabarânî** (360/969), **İbn-i Nedim** (378/988), **Firdevsî** (411/1030), **Gazneli Mahmud** (421/1030), **İbn-i Miskeveyh** (421/1030), **İbn-i Sînâ** (428/1037), **Abdülkâhir el-Bağdâdî** (429/1038) vb. kimi ünlü sîmâlarla aynı devirde yaşadığı görülüyor. Hallaçlık yapan fakir bir âilenin çocuğu olarak dünyâya gelen Cebbâr, ilmî geleneğe uygun olarak Bağdat'a gelir ve devrin ünlü Âlimlerinden, Kur'an, kelâm, hadîs, Belağat vb. ilimleri tahsil eder. Usûlde Mu'tezîlî olan Cebbâr fıkıhta Şâfî olarak bilinmektedir. Eş'arî, Mu'tezîle'den ayrılmış, ayrı bir yol tutturmaya çalışmıştı. Kadı Abdülcebbâr ise tam tersini yaparak önceleri Eş'arî iken sonraları Mu'tezîlî olmuştur. Zemahşerî ise Mu'tezîlî/ Hanefî olarak ün yapmıştır. Cebbâr'ın yaşadığı devir siyâsî olarak Buveyhîlerin İran'a hâkim olduğu yıllardır. Buveyhî veziri es-Sâhip İsmâil bin Abbâd tarafından Rey bölgesi başkadılığına getirilir. Vezir ölünceye kadar bu görevde kalan Cebbâr, vezirin ölümünden sonra ilginç bir tavır takınarak bütün dikkatleri üzerine çeker. Kendisini başkadılığa getiren vezire tevbe etmeden öldüğü için rahmet dilemeyeceğini söyler. Nebiz içtiğini ve bütün tevsiyelerine rağmen tevbeye yanaştıramadığını söylediği vezirin tevbesiz ölümü sıkı bir Mu'tezîlî olan Cebbâr'ı kızdırır ve açıkça ona rahmet dileyemeceğini ilan eder. Bunun üzerine vefâsızlıkla suçlanan Cebbâr görevden alındığı gibi malına mülküne el konur. Bundan sonra siyâsî destekten yoksun kalan Cebbâr, kendisini tedris ve yazı hayatına adar ve ölünceye kadar Rey şehrinde oturur, orada ölür ve öldüğü eve de gömülür...[1]

1- İsmâil Cerrahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 300-3001, **Kadı Abdülcabbâr ve tefsiri**, İslâm

Kadı Abdülcebbâr'ın eserleri

Şerh'u Usûlu'l-Hamse; Kadı Abdülcebbâr bu eserinde Mu'tezîle'nin beş aslını şerh etmektedir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan bu eser Abdülkerim Osman tarafından (Kâhire 1965) neşredilmiştir.

El-Mecmuu'l-Muhit bi't-Teklif; Kütüphânelerde yazma nüshaları bulunan bu eserin ilk cildi, Ömer es-Seyyid Azmi tarafından Kâhire'de neşredilmiştir. Aynı eserin ikinci cildi Yusuf el-Yesevî'nin neşrettiği (Beyrut 1965) A. Bedevî haber vermektedir.

El-Muğni fi Usûlu'd-Din; Bu büyük hacimli eserin (20 cilt) bulunan cüzleri yayımlanmıştır. Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün toplu görüşlerini açıklaması bakımından oldukca kıymetli bir eserdir. Özellikle eserin İmâmetle ilgili 20. cildinde siyâsî görüşlerini açıklayan Kadı Abdülcebbâr'ın buradaki tespitleri İslâmî siyâsî düşünce açısından son derece çarpıcıdır.

Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezîle; Fuad seyyid tarafından bulunarak yayımlanan bu eserde (Tunus, 1974) Kadı Abdülcebbâr, Mu'tezîle'nin faziletinden ve Mu'tezîle ileri gelenlerinin hayat ve eserlerinden bahsetmektedir.

Tenzihu'l-Kur'an; Cebbâr'ın tefsir sahasında yazdığı en önemli eserlerinden birisidir. Bütün âyetleri ele almayarak, Kur'an'ın başından sonuna kadar dil, nazım, meani ve mezhebî açıdan muârızlarına cevaplar vermektedir. Prof. İsmâil Cerrahoğlu, *Tenzihu'l-Kur'an*'ın mukaddime bölümünü "*Tefsir Usûlu*" kitabında neşretmiştir. Ayrıca İ. Cerrahoğlu'nun İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi'nde Kadı Abdülcebbâr ve tefsiri hakkında oldukça kıymetli bir makalesi vardır.

El-Muhit bi't-Teklif; Kadı Abdülcebbâr'ın 100 ciltlik başka bir tefsiridir. Bu tefsirin Buveyhî vezirinin yaktırdığı "*Hazanatu Dârü'l-Halîfe*" adlı kütüphânede bulunan Eş'arî'nin "*el-Hazin*" veya "*el-Muhtezen*" adlı tefsirinden alındığı iddiâ edilse de İ. Cerrahoğlu bunun doğru olmadığının Dr. Adnan Muhammed Zarzur tarafından ispatlandığını, Cebbâr'ın bu tefsirdeki kaynaklarının daha çok Cubbâî'nin eserleri olduğunu söylemektedir.

Muteşâbihatu'l-Kur'an, Cebbâr bu eserinde de Kur'an'ın müteşâbih âyetlerini ele alarak özellikle bu âyetleri tecsimci bir tarzda yorumla-

yan Mucessime ve Meşebbihe gibi akımların görüşlerini red ve tenkit eder. Dr. Adnan Muhammed Zarzur'un bu tefsir üzerine tahkikli çalışmaları vardır.

Diğer eserleri; *El-Emâli fi'l-Hadîs, Tesbitu Delailu'n-Nubuvve ve Seyyidina Muhammed, Risâle fi İlmi'l-Kimyâ, el Hilaf beyne'ş-Şeyheyn*[1]

Kadı Abdülcebbâr'ın fikirleri

Kadı Adülcebbâr'ın kendine has bazı fikirler geliştirmekten ziyâde Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün önceki üstadlarını şerh ettiği, aralarındaki ihtilâflarda yer yer tercihler yaptığı görülüyor. Bu açıdan Kadı Abdülcebbâr'ın ekole katkısı daha çok "toplayıcılık", "şerhcilik" ve "aktarmacılık" şeklinde olmuştur diyebiliriz. Eserlerinin değişik yerlerine serpiştirilmiş fikirlerini ve zihin dünyâsını deşifre etmek için tüm söylediklerini buraya alıntılayamacağımızdan dolayı bir derleme yaparak belli başlı görüşlerini topluca sunmak sanırım daha yararlı olacaktır:

Tefsir Anlayışı; Kadı Abdülcebbâr'ın kendine has en önemli özelliği büyük bir müfessir olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ı tefsir ederken nasıl bir usûl tâkip ettiğini bilmek önemlidir. Bu nedenle *Tenzihü'l-Kur'an*'ın oldukça kısa olan mukaddime (giriş) bölümününün tercümesini olduğu gibi aktarıyorum;

> **"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Hamd dünyâ ve âhiret nimetlerini esirgemeyen Allah'a, dua da Hz. Muhammed'e ve onun temiz ashabına olsun. Kişinin ilimler konusunda bilmesi gereken en önemli şey kendisine dünyâ ve âhirette yarar sağlayacak ilimleri seçmesidir. Böylece, namazında, orucunda ve diğer husûslarda rabbına nasıl ibâdet edeceğini bilir. Bu da Kur'an'ı okumak ve kendini vermekle olur. Bütün bunlar ne okuduğunu güzel isimlerden olan duaların mânâlarını bilmekle tamam olur. Zîra Allah teala, va'z, zecr ve bunlara benzer şeyleri Kur'an'da bizlere emânet olarak vermiştir. Kişi Kur'an'da olan bu şeyleri düşünürse ona kâfi gelir. Hz. Peygamber'den rivâyet olunduğuna göre, Peygamber, Ali bin Ebû Tâlib'e, kendisinden sonra ümmetin**

1- Cerrahoğlu; **a.g.e** 301, ve **a.g.m.**, 55-56

ihtilâfa düşmesi husûsunda müteyakkız olmasını istemiş ve "Allah'ın kitabına sarılınız. Onda sizden önce gelenlerin ve sizden sonra gelenlerin haberleri, hâl-i hâzırdaki husûsların hükümleri vardır." buyurmuştur. O'nu terk eden zâlimi Allah helâk eder. O'nun gayrı ile hidâyet talep eden kimseyi Allah saptırır. O, Allah'ın sağlam ipidir, hikmetli işidir. O, doğru yolun ta kendisidir. O'nu Cinler işittiğinde " Doğrusu biz, doğru yola götüren, hayrete düşüren bir Kur'an işittik." (Cin; 1-2) demekten kendilerini alamamışlardır. Yine O, öyle bir yoldur ki lisanlar O'nun üzerinde ihtilâf etmez, tekrarların çokluğu ile eskimez, harikulâdelikleri bitmez. Bilinen bir husûsdur ki, Kur'an'dan faydalanma, kendisindeki mânâları vukuf, muhkem ve müteşâbihin arasını ayırt ebilmekle mümkündür. İnsanların pekçoğu müteşâbihata sarılmakla sapıtmış oldular. Allah Teala'nın "Göklerde olanlar da yerlerde olanlar da Allah'ı tesbih ederler." (Saff; 1) âyetini taş ve çamur, kuş ve hayvanat gibi her şeyin böylece tespih ettiğine inandılar. Oysa kim böyle inanırsa okuduğundan faydalanamaz. Bunun içindir ki Allah teala "Onlar hâlâ Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?" (Nisa; 82) buyurmaktadır. Yine Cenâb-ı Hakk "Doğrusu bu Kur'an, en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan mü'minlere büyük ecir olduğunu müjdeler." (İsra; 9) âyetinde, Kur'an'ı vasıflandırmıştır. Bu sebeplerden dolayı biz muhkemle müteşâbihi ayırt eden bir kitap yazmaya başladık. Bu kitapta, tertibi üzere Kur'an sûrelerini arz ettik, sûrelerdeki müteşâbih âyetlerin mânâlarını, O'nu te'vil eden insanlardan bir grubun hata yönleriyle birlikte açıklamaya çalıştık. Bunları en büyük yarara ulaşabilmek için yaptık. İnşallah sevap husûsunda Allah'ın tevkifini dileriz..." [1] Görüldüğü gibi Kadı Abdülcebbâr, mukaddimesinde Kur'an'ın mânâlarını anlamadıkça, Allah'ın kitabından yeterince yararlanılamayacağını, muhkem ve müteşâbihat âyetleri ayırt etmek icap ettiğini, insanlardan pekçoğunun, müteşâbihattan olan âyetlere itikâd derecesinde sarılıp, muhkemle te'vilini yapmadan, olduğu gibi almakla dalalete düştüklerini söylemektedir.

1- Kadı Abdülcabbâr; **Tenzihu'l-Kur'an; Mukaddime**, s. 3-4

Allah tasavvuru; Allah zâtında birdir. Şeydir ama eşyâ gibi değildir. Cisim değildir. Ne görüntüdür ne sûrettir; ne ettir, ne de kandır. Allah maddî bir varlık değildir, canlı bir cisim değildir. O, ne bir cüzdür, ne cevherdir, ne arazdır ve ne de unsurdur. Ne sıcaktır ne soğuk. Ne yaştır ne de kuru. Ne uzundur ne de geniş veya derin. Ne topludur ne de dağınık. Ne hareket eder ne sâkin durur. O, parçalara ayrılmaz. O'nun ne parçaları vardır ne de bölümleri. Ne organları vardır ne de âzâları. Allah'ı duyular algılayamaz. O, insanlara kıyâs edilemez. Hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez. Gözler onu göremez, gönüller onu kavrayamaz, hayaller onu kuşatamaz, kulaklar onu işitemez. Allah kadîmdir, her şey ondan sonradır, O'nun dışında kalan herkes muhdestir, sonradan olmadır. Tevhîd, Allah teala'nın bir olduğunu, nefy ve ispat cihetinden O'nun müstehakkı olan sıfatlarda şeriki olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. Allah kendi zâtında Âlim'dir; kendi zâtında Kadîr'dir. Ayrıca kudret, ilim ve hayat sıfatlarıyla değil.

Âlemin oluşumu; Eşyâ "mâdum" (yokluk) ve mevcut olmak üzere ikiye ayrılır. Mâdum bir şeydir; ama kadîm anlamına gelmez. Eşyâ mevcut olmadan önce tümüyle mâdumdu. Sonra Allah'tan varlık Âlemine çıkmayı istedi. Böylece "Adem'den" (yokluktan) varlık vücûda gelmiş oldu. Vücûdu veren ise Allah'tır. Adem (yokluk) mâhiyeti olan bir şeydir. Ancak bu mâhiyeti ona Allah vermemiştir. Âlem, Allah'ın oluruyla (şey olan) Adem'den (yokluk) zuhur etmiştir. Allah, Âlemi bir menfaat veya zarar illetine mebni yaratmış değildir. O'nun için ne sevinç, ne lezzet, ne de acı ve ızdırap duyma söz konusudur. Allah, Âlemi yarattığı gibi yaratmıştır. Herhangi bir şeyi yaratmak, O'na göre diğer bir şeyi yaratmaktan ne kolay ve ne daha zordur. Âlem cevherlerden yaratılmıştır. Cevherlerin bir araya gelmesi ve dağılmasıyla (kevn-ü fesâd) hareket oluşmakta, zamân ve mekân meydana gelmektedir.

Özgür irâde; Allah, kulların fiilerini yaratmaz. Kullar, Allah'ın kendilerine sağladığı güçle hareket ederler. İyi veya kötü ameller işlerler. Allah, ancak hoşlandığı şeyi emreder ve hoşlanmadığı şeyi de yasaklar. Allah, yapılmasını istediği her iyiliğin dostudur, yasakladığı her kötülükten de uzaktır. Kullarına güç yetiremeyecekleri bir şeyi yüklemez, yapamayacakları bir şeyi de onlardan istemez. Kullar,

herhangi bir şeyi, ancak Allah'ın kendilerine sağlamış olduğu güçle yapabilirler. Bu "gücün" asıl sâhibi kullar değil Allah'tır. Dilerse o gücü yok eder veya devâm ettirir. Allah dileseydi kulları kendisine boyun eğmeye mecbur ederdi ve onların günah işlememelerini zorunlu kılardı. Bunu yapmaya kadir olduğu halde yapmamıştır. Çünkü böyle yapmış olsaydı imtihan olmanın bir mânâsı kalmazdı, kul için var olan tüm zorluklar da ortadan kalkmış olurdu.

Cezâ ve mükâfât; Vaad (mükâfât), gelecekte başkasına bir yarar sağlamayı veya bir zarardan korumayı içeren her iyilik vaadidir. Vaid (Cezâ) ise, gelecekte başkasına bir zarar vermeyi içeren her haberdir. Allah kötülük yapanları azâpla cezâlandıracağını, iyilik yapanları da mükâfâtlandıracağını haber vermektedir. Allah neyi vaad etmişse onu yerine getirecektir. O'nun için vaadinden caymak muhaldir.

Büyük günahlar; "el-Menziletu beyne'l- Menzileteyn" lügâvî olarak iki şey arasındaki bir şey için kullanılır ki, bu şey her iki şeye de benzemektedir. Fakat kelâmcıların ıstlâhında bu kelime, büyük günah işleyenlerin iki isim arasında bir ismi, iki hüküm arasında bir hükmü var olduğunu bilmektir. Çünkü fâsık, bağlandığı itikâd itibâriyle mü'mine; ameli itibâriyle ise kâfire benzemektedir. Fâsık günahından dolayı pişman olup tevbe etmeden ölürse cehenneme girer. Tevbe edip amelini düzeltirse ancak cennete girmeye hak kazanır.

Siyâsî görüşleri; Müslümanlar birbirlerine yardımcı oldukları, haksızlıkları kaldırıp adâleti sağladıkları ve sınırları koruyabildikleri takdîrde imâma (devlete) gerek yoktur. Ancak bu pratikte imkânsız olduğundan imâma (devlete) adâlet için ihtiyaç vardır. İmamın (devlet başkanının) şûraya uygun olarak seçimle belirlenmesi gerekir. İyiliği emretmek ve kötülüklerden nehyetmek her Müslümanın görevidir. Zafere ulaşma ihtimâli yenilme ihtimâlinden kuvvetliyse zâlim hükümdara ayaklanmak vâciptir. Emr, bir kimsenin mertebece kendinden altta olan birisine "yap" demesi, neyh de "yapma" demesidir. Ma'ruf, fâilinin güzelliğini bildiği yahut ona delâlet eden her fiildir. Münker de fâilinin çirkinliğini bildiği veya ona delâlet eden her fiildir..."[1]

Kadı Abdülcebbâr'ın kısaca özetlediğimiz bu görüşlerinden de

1- Kadı Abdülcabbâr; **Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse**, 2, 48, 132, 124-236,

anlaşılacağı gibi O, tipik bir Mu'tezîle Âlimidir. Mu'tezîle ekolünün görüşlerini derli toplu aktarması ve konuları derinlemesine temellendirmesi açısından ekol içinde ayrı bir yeri vardır.

Kadı Abdülcebbâr ünlü tefsiri *Tenzihü'l- Kur'an*'da âyetleri ele alırken özellikle Tevhîd ve Adâlet prensibi çerçevesinde savunmalar yapar. Şimdi bunlardan birkaç örnek verelim:

> **"Allah'ın doğru yola sevkettiği kimse doğru yolda olur, sapıttığı kimseler ise, işte onlar mahvolanlardır."[2] âyeti, Allah'ın doğru yolu ve sapıklığı yarattığına delâlet etmez mi? denilirse, cevabımız; Bir kimseyi Allah cennete ve sevaba sevk ederse, o kimse dünyâda doğru yolu bulmuş olandır. Bir kimseyi de sevaptan uzaklaştırıp cezâya düçar ederse, işte o kimse de, dünyâ da helâka mâruz kalır."[3]**

Burada ve diğer birçok örnekte görüleceği gibi Kadı Abdülcebbâr, ekolün genel görüşleri çerçevesinde yürüyerek, hidâyet ve delâlet meselesini, Allah'ın kulunu hidâyet yolundan, delâlet yoluna sevkedeceğini veya aksini söylemekten sürekli kaçınmaktadır.

> **"Vay hâline gözü ile kaşı ile eğlenici olanın!"[4] âyetinin muhtevasına kâfirlerin gayrı olanlar mı yoksa sâdece kâfirler mi girer? Denilirse, cevabımız; Yuce Allah'ın "Malının kendisini ölümsüz kılacağını sanır."[5] âyeti, mallarının yüce Allah tarafından verildiğine inanmayan kâfirlere lâyık olduğuna ihtimâl olunur. Bunun için biz de sözü kâfirlere etfedenlerin görüşünü tercih ettik."[6]**

Kadı burada da tevbe etmeyen günahkârın küfür üzere öleceğini ispat etmeye çalışmaktadır.

> **"O gün bir takım yüzler rablarına bakıp parlayacaktır."[7] âyetleri hakkında, "Bu Allah'ın âhirette görüleceğine dâir en kuvvetli delildir." denilirse, cevabımız şöyle olacaktır; Eğer bir kimse yüce Allah cisimdir derse, Allah'ın âhirette**

2- A'raf; 178
3- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 140
4- Humeze,1
5- Humeze, 3
6- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 380
7- Kıyâme, 22-23

görüleceği husûsunda, onunla bir çelişkimiz olmaz. Belki o, O'nunla (Allah'la) Mûsafaha da eder, boynuna da sarılır ve yüce Allah'a eliyle de dokunur! Bizim burada konuşacağımız kimse Allah'ın cisim olmadığını söyleyendir. Bu kişi Allah'ı görmek için cisim olduğunu itiraf etmek durumunda kalacaktır. Bu ise Allah için muhaldir. Dolayısıyla görmekten maksat sevab ummaktır."[1]

Rü'yetullah'a, Allah'ın fizikî bir mâhiyeti olmadığı, yön, cihet ve cisim olmayı gerektireceği gerekçesiyle karşı çıkan Tevhîd ve Adâlet Ekolü mensuplarının çoğu gibi, Kadı Abdülcebbâr da bunu imkânsız görüyor ve yukarıda görüldüğü gibi muârızlarıyla alttan alta alay ediyor.

Yüce Allah'ın "Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zamân da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı."[2] âyeti karşısında, "Allah kullarının fiillerini yaratmamıştır sözü nasıl sahih olur?" denilirse, buna karşı cevabımız şöyle olacaktır; Hz. Peygamber, bedir savaşının cerayan ettiği gün ok atıyordu. Allah da onun attığını öldüreceği kişiye ulaştırıyordu. Böylece burada yüce Allah, atmayı kendine izâfe ettiği gibi, öldürmeyi de kendi nefsine izâfe etmiştir. Allah'a hamd olsun ki burada sözde ittifak vardır."[3]

Bu örnekte ise Kadı, kulların fiillerinin kendilerine âit olduğunu savunarak, Bedir savaşında oku atanın Hz. Peygamber olduğunu ancak Allah'ın olayı anlatırken kendine izâfe ederek anlattığını, bunun ise Kur'an'ın üslûbundan kaynaklandığını, burada bir çelişkinin olmadığını anlatmaya çalışıyor.

"Doğrusu inkâr edenler, Kur'an'ı dinlediklerinde neredeyse seni gözleriyle yıkıp devireceklerdi."[4] âyetine dayanarak "Göz değmesi haktır." derlerse buna cevabımız; Bundan murad onlara Kur'an okunduğunda, O'na (Peygambere) kötü bir nazarla bakmalarıdır. Eğer onların dedikleri gibi göz değmesi hak olsaydı, yüce ve hoşa giden şeylere te'sir etmesi

1- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 358
2- Enfal, 17
3- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 144
4- Kalem 51

icab ederdi ki, bunun aksi vârid olamazdı. Yâni burada göz değmesi inkâr edimektedir."[5]

Bu âyetin tefsirinde de görüldüğü gibi Kadı Abdülcebbâr, göz değmesi gibi bir şeyin olabileceğini iddiâ edenlerin aksine, aynı âyetten tam tersi bir sonuç çıkararak, âyetin bizzat göz değmesi denen şeye meydan okuduğu sonucunu çıkarıyor.

"Faiz yiyenler ancak şeytan çarpmış kişiler olarak kalkarlar."[6] âyetini ileri sürerek "Hani siz Şeytan çarpması gibi şeylere inanmıyordunuz, âyet sizin söylediğinizin tersini söylüyor." diyen birisine şöyle cevap verir; "Buradaki çarpmadan maksat, şeytanın vesvese olarak dokunmasıdır. Tıpkı Allah teala'nın Eyyub kıssasında "Şeytan'ın azâbı bana dokundu." buyruğunda olduğu gibi. Kezâ kendisini üzüntüye sevkeden birisine "O'na sıkıntı dokundu." deriz. Ayrıca zâten Allah teala "Benim sizin üzerinde bir etkim yoktur. Ancak ben sizi dâvet ettim siz de icâbet ettiniz."[7] kavlinde şeytanın çarpmasının olamayacağını açıkça söylüyor zâten.

"Hani Rabbin Âdemoğullarının sülbünden soyunu çıkarmış ve kendi nefislerine şâhid tutmuş; ben sizin rabbiniz değil miyim? demişti. Onlar da demişti ki; Evet biz buna şâhidiz."[8] âyetini yorumlarken de şöyle der: "Yâni Allah teala Âdemoğlu'nun belinden zürriyetlerini çıkarmış, onların akıllarını kemâle erdirmiş, kendilerinden ahit olarak tevdi etmiş olduğu akıl aracılığıyla onları kendi nefislerine şâhid tutmuştur." [9]

Kadı Abdülcebbâr, *Müteşebâhi'l-Kur'an* adlı tefsirinde de Kur'an'daki müteşâbih âyetleri tek tek ele alarak bunları muhkemler doğrultusunda te'vil ediyor, aklî ve lügâvî açıklamalar getirerek, tevhîd ve adâlet prensibi doğrultusunda yorumluyor. Özellikle Cebriye'nin, Mücessime'nin ve Müşebbihe'nin tecsimci yorumlarını

5- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 352
6- Bakara 275
7- İbrâhim, 23
8- A'raf, 172
9- Kadı Abdülcabbâr; Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-metain, 140

şiddetle reddediyor.[1]

Kadı Abdülcebbâr'ın yenilikçi İslâmî düşüncenin gelişiminde en önemli katkıları:

Kendi zamânına kadar gelen düşünceleri bir sistem bütünlüğü içinde teorize etme yeteneğini göstermiş olması

Bu düşüncelerin çoğunun onun kitapları sâyesinde sonraki nesillere aktarılmış olmasıdır.

Ayrıca Kadı Abdülcebbâr önceleri Eş'arî iken sonraları Mu'tezîle'ye geçmiş, fıkıhta ise Şâfî içtihâtlarına meyletmiştir. Daha sonra gelen Zemahşerî ise kelâmda Mu'tezîlî, fıkıhta Hanefî meşrep bir yol tutturmuştur. Kezâ Şerif el-Murtaza da Mu'tezîlî olmakla berâber Şia'ya meyletmiştir. Bunlar da gösteriyor ki bu yüzyıllarda Mu'tezîle ekolü Kadı Abdülcabbâr'la birlikte diğer meşhur Sünnî ve Şiî mezheplerin içine sızmakta, onlarla buluşma noktaları aramaktadır. Sanıldığının aksine Mu'tezîle diğer büyük İslâm mezheplerinden giderek ayrılıp kopmamış, Kadı Abdülcebbâr, Şerif el-Murteza ve Zemahşerî ile birlikte onlara yakınlaşmış, daha orta yolcu sentezler üretmeye çalışmıştır. Kadı'nın talabeleri Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve İbn-i Mattaveyh'de bu eğilim daha da belirgindir. Hatta denilebilir ki Mu'tezîle ekolü özellikle Moğol istilâsından sonra her ne kadar isim olarak yaşamasa da fikirleri ve etkileri diğer akılcı akımların dimağında hep devâm etmiştir. Nitekim Osmanlı'nın son Şeyhu'l-İslâm'ı Mustafa Sabri Efendi, Mâturîdîliği esâsında gizli Mu'tezîle olmakla ithâm ederek terk etmiştir.

ZEMAHŞERÎ (öl.538/1144)

Biyografik/Ansiklopedik eserlerde "Zemahşerî" maddesi altında yapılan tanımlarda genellikle şu ibârelere rastlanıyor; "Tam ismi **Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud İbn Muhammed İbn Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî el-Mu'tezîlî el-Hanefî**" "Keşşaf sâhibi Zemahşerî", "Tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh ilimlerinde şöhret bulmuş ünlü edip ve şâir..."

Zemahşerî'nin hayatı ve kişiliği hakkındaki bilgiler ulaşabildiğim kaynaklardaki bilgilere göre genel olarak şöyledir:

1- Kadı Abdülcabbâr; **Müteşâbih'il-Kur'an**; I, 38, 96-97, Ayrıca bkz. Cerahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 305-314

"27 Recep 467 (19 Mart 1075)'te İran'ın Harizm eyaletinin Zemahşer kasabasında doğmuştur. Çocukluğunda damdan veya hayvandan düştüğü için ve büyük bir ihtimâlle de Harizm'de yolculuk esnâsında kar fırtınasında donduğundan dolayı bir ayağı kesilmiş ve takma bacakla yürümek zorunda kalmıştı. Dindar bir âileye mensup olan Zemahşerî ilk dinî bilgilerini babasından almıştır. Rivâyete göre ayağı sakat olduğundan babası, onun hayatını rahatça ve oturarak kazanması için terzi olmasını arzu etmiş, ancak Zemahşerî'nin okumak istemesi üzerine onu medreseye vermişti. Zemahşerî önce devrinin dil ve tıp bilginlerinden olan İbn-i Cerir ed-Dabbi'den dersler almış ve Mu'tezîlî fikirleri bu hocasından almıştır.

Zemahşerî'nin memleketi İran'ın Harizm eyaleti o devirlerde Selçuklu dönemini yaşamaktadır. Selçuklu hükümdarı Melikşah, devrin en güçlü siyâsî lideri, Nizâmülmülk de imparotorluğun güçlü veziridir. Harizm bölgesi Mu'tezîle'nin kalesi olarak bilinmekte, çok canlı bir fikir hayatı hüküm sürmektedir..

Zemahşerî'nin hocası ed-Debbağ (öl.507/113) devrin büyük Âlimlerinden birisidir. Dil, tıp, felsefe, mantık, kelâm vb. alanlarda devrinin ilmî otoritesi sayılmaktadır. Zâten Zemahşerî'nin zihin dünyâsının oluşumunda hocası ed-Dabbağ'ın derin etkisinin olduğu anlaşılıyor. ed-Debbağ'ın Selçuklular'la arası oldukça iyidir. Melikşah ve Nizâmülmülk'ün yanında itibârı vardır. Talebesi Zemahşerî'yi onlarla tanıştıran da yine hocası Debbağ olmuştur.

Zemahşerî'nin âilesi de devrin siyâsî otoritesiyle iyi geçinen bir âile görünümündedir. Zemahşerî'nin babası kendine dine vermiş, gecelerini ibâdet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibâdetlerini aksatmayan, Âlim, edip, malı az ve ona önem vermeyen zühd ve takva sâhibi birisidir. Babasının hapishanede öldüğü rivâyet edilmekte ancak sebebinin ne olduğu pek anlaşılamamaktadır. Annesi ise sâliha, ince ve atifet sâhibi bir kadın olarak bilinmektedir.

Zemahşerî 512/1118 senesinde Mekke'ye ilk ziyâretini yapar. Burada kendisi gibi Mu'tezîlî fikirlere sâhip Mekke şerifi İbn Vahhas ile tanışır ve aralarında şahsi bir dostluk gelişir. Mekke'de bulunduğu süre içerisinde Arapça üzerine çalışmalarına hız verir. Değişik kabileleri dolaşarak Arap dilinin inceliklerini araştırır. Burada iki yıl

kadar kalan Zemahşerî tekrar memleketi Harizm'e döner.

530/1138'de Mekke'ye ikinci kez gelen Zemahşerî, bu kez Mekke'de yaklaşık üç yıl kadar kalır. Bu süre içinde kendi deyimiyle "Hz. Ebû Bekir'in hilâfette kaldığı süre kadar." bir zamânda ünlü tefsiri el-Keşşaf'ı yazar. Çok sevdiği Kâbe'de uzun süre kaldığı için kendisine "Cârullah" (Allah'ın evinin komşusu) lakabı takılır. 533/1141'de memleketi Harizm'e gitmek üzere Mekke'den ayrılır, dönüşte Bağdat'a uğrar. Bağdat'ta büyük ilgiyle karşılanan Zemahşerî, burada devrin ünlü Âlimleriyle tanışır, karşılıklı fikir alışverişinde bulunur, dersler alır, dersler verir. Memleketi Harizm'e geldikten sonra Ceyhun nehrinin kıyısındaki Cürcan kasabasına yerleşir. Burada ilim ve tedris işleriyle uğraşan Zemahşerî birkaç sene sonra 538/1144 yılında bir Arefe gecesi vefât eder..."[1]

Fahr-ı Harizm (Harizm'in gururu) olarak da isim anılan Zemahşerî, takma ayaklı, koltuk değneğiyle dolaşan ve hayatı boyunca hiç evlenmemiş, kendisini ilme adamış kudretli bir ilim adamıdır. Mekke'ye gittiğinde Araplara şöyle seslendiği rivâyet edilir: "Ey Mekke'nin Arapları! gelin atalarınızın dilini benden öğrenin!" Anadili Farsça olan Zemahşerî bir Arap dili ve edebiyatı üstadıdır. Nitekim ünlü tefsiri "*Keşşaf*" bunun en güzel delili olarak bütün İslâm dünyâsınca kabûl görmüş, Kur'an'ın dil incelikleri, i'caz ve nüktelerini öğrenmek isteyen talebeler yıllarca *Keşşaf*ı medreselerde okumuşlar, ellerinden düşürmemişlerdir.

Zemahşerî'nin eserleri

O'nun 50'nin üzerinde eseri olduğu rivâyet edilmektedir. Bunun yarıya yakınının basılmış olduğu, yarısının da el yazması olarak çeşitli kütüphânelerde bulunduğu ve her an kaybolmasının muhtemel olduğu rivâyet edilmektedir. Basılmış ve basılmamış tüm eserlerinin tek tek isimleri Cerrahoğlu'nun kitabında mevcuttur.[2]

Tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm, nahiv, dilbilgisi, edebiyat, biyografi gibi birçok alanda eser vermiş olan Zemahşerî'nin en ünlü eseri şüphesiz ki *el-Keşşaf*'tır. Tam adı "*el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunu'l-Ekavil fi Vucuhu't-Te'vil*" olan bu tefsir gerçekten adında da geçtiği

---

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, IV, 254-260, Cerrahoğlu; **a.g.e**, I, 325 vd.
2- İsmâil Cerrahoğlu; **Tesfir Târihi**; I, 318-319

gibi nüzûl hakikatlerini, Kur'an'ın kullandığı kelimelerin hangi kaynaktan çıkıp geldiğini, bu sözlerde hangi nüktelerin bulunduğunu, dil inceleklerini büyük bir maharetle ortaya çıkarmakta, keşfetmektedir. Genelikle kaynakların çoğunda övgüyle söz ededilen Keşşaf tefsiri, ne yazık ki hak ettiği ilgiyi görebilmiş değildir. Örneğin Türkiye gibi bir ülkede Gazâlî'nin, İbn-i Teymiye'nin, Buhârî'nin eserleri çoktan tercüme edilmiş olmasına rağmen Zemahşerî, Kadı Abdülcebbâr vb. Âlimlerin eserleri ısrarla ve bilinçli bir mezhep taassubu sâikiyle âdeta saklanmaktadır. Sanki halkın bunları görmesi istenmemektedir. Nitekim okuduğum çoğu akademisyen *Keşşaf*'tan övgüyle söz etmekte; fakat sonunda "Ah bir de Mu'tezilî olmasaydı!" diye hayıflanmaktadır. Bu, en azından ilim adına büyük bir haksızlıktır. Asıl, târihte yalnız kalmış ilim adamlarının, dışlanmışların, sesi kısılmışların, farklı görüş ileri sürenlerin eserlerini tercüme etmek lâzımdır. Diğerlerinin fikirleri zâten birbirine benziyor. İslâm düşüncesinin bütün zenginliğiyle Arapça dışında bir dile, özellikle de Türkçe'ye tercüme edilmesi hem ilmî hem de ahlâkî bir sorumluluktur.

Zemahşerî'nin *Keşşaf*'tan başka "*Nukatu'l-Arap fi Ğaribu'l-Î'rab fi'l-Kur'an*" adında Kur'an'ın i'rabına dâir eserinin yanısıra, "*el-Minhâc fi Usûlu'd-Din*" isimli fıkha dâir başka bir eseri, yine, hadîslerdeki garîb lafızlara dâir "*el- Faik fi Ğarîbu'l-Hadîs*", nahve dâir "*el-Mufassal*", Arapça lugat'e dâir "*Esâsu'l-Belağa*", deyim ve vecizelerden bahseden "*Nevabiğu'l-Kelim*", hikmetli sözlere dâir "*Etvaku'z-Zeheb*", nasihatleri ihtiva eden "*Makâmat*" veya "*Nesâîhutü'l-Kibar*, Arap atasözlerinden meydana gelen "*el-Musteska fi'l- Emsâl*" ve kendi şiirlerini topladığı "*Divan*" önemli eserleri arasında sayılmaktadır.

Zemahşerî'nin gözbebeği; el-Keşşaf

Yazarların kendi eseri üzerine şiir yazması pek az bulunan bir durumdur. Ancak Zemahşerî'nin kendi yazmış olduğu eseri "*el-Keşşaf*" için övücü şiir yazdığını görüyoruz:

"Sayısız tefsirler vardır dünyâda
Hayatım hakkı için Keşşaf'ın benzeri yoktur
Eğer hidâyeti bulmak istiyorsan devâm et onu okumaya
Cehâlet bir hastalık gibidir Keşşaf da ona şifa."

Keşşaf tefsirine otuzu aşkın şerh yazıldığı rivâyet edilmektedir. Dr. Bekir Karlığa, İbn-i Kesîr tercümesinin son cildi olan 16. ciltteki *Tefsir Târihi* bölümünde bu şerhlerin ismini tek tek vermekte, ayrıca Kaşşaf'ın giriş bölümünün özet tercümesini aktarmaktadır.[1] Şu an ilim erbâbının elinde bulunan Keşşaf'ın incelenmesinde dört ciltlik 1953 Kâhire baskısını esâs aldım...[2] Keşşaf'ın mukaddimesinin tam metin tercümesini aktarıyorum:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Hamd, Kur'an-ı Kerim'i tertip üzere bir kelâm olarak indirmiş olan Allah'a mahsustur. O, Kur'an'ı ihtiyaç hâsıl oldukça parça parça indirmiştir. Kur'an'ı hamd ile başlattı, sığınma ile sona erdirdi. Muhkem ve müteşâbih olarak iki kısım olarak vahyetti. O'nu sûrelere, sûreleri âyetlere, âyetleri de amaçlarına göre duraklara (vakf) ayırdı. Bütün bunlar, zamânla başlayan, en mükemmel şekilde yoktan var edilen birer sıfat, sonradan işâret edilen birer alâmettir. Evveliyeti ve kıdemi kendisine has, kendisinin dışındaki her şeye yoktan var edilmişlik damgası vuran Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederim. O, Kur'an'ı; beyanı açık, delili kat'i, mûcize ve delilleri diye getiren bir vahiy, eğriliği olmayan Arapça bir Kur'an, dünyâya ve âhirete faydaların bir anahtarı, nezdindeki semâvî kitapları tasdik eden, diğer bütün mûcizelerin dışında her zamân mu'ciz, diğer kitaplar arasında her zamân ve her yerde dolaşan bir kitap olarak indirdi. Hâlis Araplar'dan ona karşı çıkmak isteyenleri, onunla susturdu. O'na meydan okuyan belağat sâhibi hatiplerin dillerini onunla tuttu. Fesahat sâhiplerinin hiçbiri onun benzerini getirmeye teşebbüs edemediler. Belağat sâhiplerinin sayısı el-Batha'daki (bir yer) ince çakıldan daha çok, ed-Denha (bir yer ismi)'daki kum sayısından daha fazla olmalarına rağmen, O'nun en kısa sûresi kadar bile bir sûre getiremediler. Düşmanlıkta, zarar vermede, gâlip gelmek için ellerinden geleni yapmalarına, kendilerinin ve atlarının işlerini her fırsatta savunmalarına, her istediklerinde haddi aşıp, mütecâviz davranışlarıyla

1- Bekir Karlığa; **İbn-i Kesîr Tefsiri** (Tefsir Târihi), XIV, 149-154
2- Zemahşerî; **el-Keşşaf**, Kâhire, 1373/1953, I-IV

tanınmalarına, kısacası, kendilerine karşı övünüldüğünde kat kat fazlasıyla övünmelerine, kendilerine ikramda bulunulunca da fazlasıyla mukâbele etmelerine rağmen, Kur'an'a karşı çıkma konusunda en küçük bir savunma dahi yapamadılar. Allah onlara önce hücceti sonra kılıcı yöneltti. Fakat onlar hüccete (delile) kılıçla karşılık verdiler. Kabaran deniz dalgalarının küçük su birikintilerini içine aldığı gibi, doğan güneşin diğer yıldızların ziyâsını boğduğu gibi, onlar da boğulup gittiler. Kur'an'ın fesahatı ve Belağatı, insanı hayrete düşüren mûcize ve açık delilleri karşısında hüccete karşı koyamamışlardır.

Dua, kendilerine vahyedilenlerin en hayırlısı, Allah'ın sevgilisi, nesli Abdülmenaf b. Kusayy olan, Benu Luey kabilesinde sözü geçen, Hâşim sülâlesinden gelen, ismeti sâbit bulunan, hikmet ile te'yid edilen, şeref ve kemâl sâhibi olan, ismi Tevrat ve İncil'de geçen ümmî Peygamber, Ebû'l-Kasım Muhammed bin Abdullah bin Abdülmuttalib'e, pak ehli beytine, dâmt ve kayınpederleri olan dört halîfeye, bütün muhacir ve ensara olsun.

Ey Okuyucu, bil ki; her ilim dalında aslında ilim adamlarının dereceleri birbirine yaklaşıktır. Her önemli sanatta da durum böyledir. Bir ilim adamı diğerini ancak birkaç adım geçebilir. Kısaca, her ilmin ve sanatın esâsında ortaya çıkan fark önemsenecek bir fark değildir. Ancak önemsenecek farklar, bizzat kendisinde, rütbelerin farklı olduğu, mücâdelenin hızlandığı, farklılıkların büyüdüğü, hatta bu farklılıkların bini bir sayılacak sonsuz bir dereceye ulaştığı, ilim va sanatlarda var olan sırların güzellikleri, mânâların incelikleri, letâfeti ve perdeler arkasında kalan sırların kapalı oluşundandır. Ancak bu sırlar ve güzellikleri toplumun seçkinlerinin en ender, en has, en üstün ve en seçkin olanları keşfedebilir. Toplumun büyük bir çoğunluğu sır ve kapalılıkların arkasındaki gerçekleri kendi yetenekleriyle idrâk etme imkânına sâhip değillerdir. Onlar taklîdin esiridirler ve ondan asla kurtulamazlar.

Sonra, gönülleri en çok dolduran, isâbetli fikirlerle kendisine ulaşılan, garîb nüktelerle gönülleri olgunlaştıran, ardı

ardına sıklı gizlilikleri ortaya çıkaran ilim ancak tefsir ilmidir. Bu ilmin, el-Cahiz'in (öl.255/869) "Nazmu'l-Kur'an" adlı eserinde dediği gibi, üzerinde durup hakkında görüş beyan etmek her ilim sâhibi için mümkün değildir. Mesela bir fıkıhçı, fetvâ ve ahkâm konularında emsallerini geçse, bir kelâmcı kelâm sanatında dünyâ ehlini mağlup etse, hikâyeci ve ezberci İbn-i Kırbıyye'den daha çok ezber yapsa, bir vâiz Hasan-ı Basrî'den (öl.110/728) daha te'sirli vaazda bulunsa, bir nahivci Sibeveyh'ten (öl.180/796) daha çok nahiv bilse ve bir dilci dil ilminin zirvesine çıksa bile, Kur'an'a âit mânâlar ve beyanlar ilminde üstünlük sağlayamadıkça, bunların hiçbiri Kur'an ilmine giden yola sülûk edemez ve gizli kalan sırları araştırmada ehil durumuna gelemezler. Bu iki ilimde üstünlük elde etmek için zamân zamân bu ilimler üzerinde durulması ve incelemelerde bulunulması gerekir. Allah'ın kitabında bulunan incelikleri keşfetmede, Allah'ın resulünün mûcizelerini izah etmede, bu ilimleri tatbik etme gayretinde bulunulmalıdır. Bütün bunlar, diğer ilimlerden haz alındıktan, tahkik ve hıfz gerçekleştirildikten, çok çok müracaat ve uzun uzun mütâlaada bulunulduktan, zamân zamân onu okumaya ve okutmaya rucu edildikten, başkaları ile münâzara yapıldıktan ve i'rab ilminde gelişme sağlandıktan sonra olacaktır. Bu konularda üstünlük sağlayan kimse; fikri davranışlarda yumuşak tabiatlı, sırları ortaya koymak için gönlü açık, en kapalı bir işârete karşı ayık, en ufak kaşgöz işâretine karşı uyanık bulunmalı, ne sert ne de donuk, ne kaba ne de eziyet verici olmalıdır. Bu kimse, nesir ve şiir sanatlarına âşina, neticeye götüren fikirlerin birleştirilmesinde usta olmalı, mecbur kaldığında cümle kurmada nasıl bir yol izleneceğini bilmelidir.

Arapça ve din usûlü ilmine vâkıf olan Ehl-i Adâlet ve'l-Nâciye mensubu faziletli din kardeşlerimize, bir âyetin tefsiri hakkında, bana her müracaatlarında kendilerine kapalı olan bazı gerçekleri izah ettim. Bu durumdan çok memnun oldular ve bana hayır dualarında bulundular. Bu konuları içine alan bir kitabın yazılması için can atıyorlardı. Hatta bana

gelerek "Kur'an gerçekleri ve te'vil vecihleri hakkında söylenenlerin" en hayırlı olanlarını kendilerine imla etmemi teklif ettiler. Fakat beni bağışlamalarını istedim. Ancak tekliflerinde ısrar ederek, din ulularını, tevhîd ve adâlet ulemâsını şefaatçı olarak aracı koydular. Bu konuda bağışlanmamı istememdeki sebeb, zamân ahvâlinin kötü oluşu, insanların ilmî zayıflığı, meani ve beyan ilminde derinleşmek şöyle dursun, bu iki ilimle ilgili ilimlerin en azında birine bile himmet de bulunmamalarıdır. Ben onlara sûre başları ile ilgili bazı meseleleri ve Bakara sûresinin kapalı yönleri hakkında bir takım bilgiler yazdırdım. Verilen bu bilgiler oldukça geniş ve uzun, çok sorulu ve cavaplı olmuştu. Bu konuda geniş bilgi vermekteki gâyem, bu ilmin geniş ölçüde sırları olduğuna işâret etmek, onlara hedef edinebilecekleri bir meş'ale dikmek ve uyabilecekleri bir ölçü verebilmekti. Beytullah'a gitmek ve Herem-i Şerif'te konaklamak için azmim kesinleşince Mekke'ye doğru hareket ettim. Geçtiğim her ülkede göze çarpacak kadar ilim ve güç sâhibi olanlara rastladım. Bunların pek azı imla edilen ilmi elde etmek, onunla ünsiyet kurmak için bağrı yanmakta ve onu iktibas etmek hırsına sâhipti. Gördüğüm bu durum hoşuma gitti ve cesâretimi artırdı. Göçü Mekke'ye attığımda bir de ne göreyim, kendimi büyük bir ağacın yüksek dalını temsil eden Resulullah âilesinin şerefi emir İbn-i Vahhas (Mekke şerifi)'ın yanında buldum. Allah onun şânını dâim kılsın. Hasanoğulları, iyilikleri çok değerli bir âile olmakla berâber İbn-i Vahhas onlar arasında dikili bir sancaktır. O'nu insanlar arasında ilme en susamış, en vefakâr ve bağrı yanık buldum. O da Hicaz'a gelmezden önce bana ulaşması için Harizm'e kadar bir elçi gönderip, Hicaz'a çağırmayı düşündüğünü söyledi. Benim de artık çarem kalmadı, tutunacak bir mâzeret bulamaz oldum ve yaşımın ilerlemesine, cildimin buruşmasına ve Arapların "Dekkaketu'r-Rıkab" dedikleri altmış yaşımı geçmiş olmama rağmen kitaba başladım. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti kadar bir müddette eseri tamamladım. Aslında otuz seneye sığacak bir işi bu kadar kısa süreye sığdırmak her şeyden önce

Beytullah'ın mûcizelerinden bir mucize, Herem-i Şerif'in bereketlerinden bir bereket ve üzerime akıtılan feyzden başka bir şey değildir. Üzerinde çalışıp yorulduğum şeyi, beni kurtaran bir sebeb ve sırat köprüsünde her tarafımı aydınlatan bir ışık kılmasını Yüce Allah'tan isterim. O, isteği ne güzel yerine getirendir."[1]

Keşşaf'ın kaynakları

Tefsir târihi kitablarında "Re'y tefsiri" veya "Aklî tefsir" diye anılan tefsir akımının ilki olarak hep Zemahşerî'nin Keşşaf'ı zikredilmektedir. Nitekim Bekir Karlığa, "Keşşaf" için "Dirâyet tefsiri alanında yazılan tefsirlerin ilki." cümlesini kullanmaktadır. Zemahşerî, kitabında sık sık kaynak olarak gösterdiği bazı kitablardan alıntı yapmakta "el-Cahiz'in *Nazmu'l-Kur'an* adlı kitabından "Dediği gibi..." şeklinde göndermelerde bulunmaktadır. Bu tür ifâdelerden kaynaklarının neler olduğunu anlayabiliyoruz. Buna göre Zemahşerî'nin adını andığı kişiler ve kitapları şunlardır:

Mücâhid (öl.104/722)'in tefsiri.

Amr b. Ubey el-Mu'tezîlî (öl.144/761)'nin tefsiri. Zemahşerî bu zâttan kıraat ve tefsir rivâyetlerinde bulunur.

Ebû Bekir b. el-Asam (öl.235/949)'ın tefsiri. Bâzen ondan nakillerde bulunur, bâzen de onu reddeder.

Ez-Zeccac (öl.311/923)'ın *Meani'l-Kur'an* adlı tefsirinden genellikle Kur'an'ın lügâvî tefsiri ve naklî tefsirin mücmel olan yönlerini alır.

Er-Rummânî (öl.384/994)'nin tefsiri. İbn-i Tangrıberdî, Zemahşerî'nin tefsirinde er-Rummânî'nin yolunu tâkip ettiğini söyler.

Hz. Ali (öl.40/660) ve Câfer-i Sâdık (öl.148/765) gibi şahıslardan rivâyet edilen Şiî tefsirler.

Zemahşerî'nin *Bid'iyye* (Bid'atçılar) diye isimlendirdiği müşebbihe, cebriyye, hâricî, râfizî, mutasavvıfa gibi çeşitli fırka tefsirleri.

"*Ve fi'l-hadîs*" (bir hadîste..) diye andığı hadîs kitapları. Zemahşerî

1- Zemahşerî; **el-Keşşaf**, I, 10-15, Keşşaf'ın önsözünü onu doğrudan kendi ifâdeleriyle tanıma açısından yararlı olacağını umarak aktardım. Tefsir, ne yazık ki Türkçe'ye çevrilmiş değil. Umarım bu haksızlık ve vefasızlık bir an önce giderilir...

Sahih-i Müslîm dışında hiçbir hadîs kitabının adını anmaz. Genellikle hadîs rivâyetlerini "ve fi'l-hadîs" diye formüle eder.

Abdullah bin Mes'ud'un mushafı, el-Haris bin Suveyd'in mushafı, Ubey b. Kaab'ın mushafı, Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Şam mushafları, Ehl-i Kûfe mushafları ve diğer mushaflar.

Dil ve nahiv üzerine yazılmış Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı, el-Müberred'in (öl.244/858) *Islahu'l Mantık*'ı, Abdullah bin Diresteveyh'in (öl.347/958) *Kitabu'l-mutemmem*'i, Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl.377/987) *Kitabu'l-Hucce* ve *Kitabu'l-Halebiyyat*'ı, Ebû'l-Feth Hemadânî'nin (öl.357/869) *et-Tıbyân*'ı .

Edebî eserlerden el-Cahiz'in (öl.255/869) *Kitabu'l-Heyevân*'ı, Ebû Tammam'ın (öl.231/846) *Hamse*'si, Ebû'l-Ala el-Mearrî'nin (öl.449/1057) *Estağfiru ve'sstağfir*'i.

Esâtir kitaplarından Şehr bin Havşeb (öl.112/730), Rabia el-Basrîyye, Tavus (öl.106/724), Mâlik b. Dinar (öl.130/748) gibi ilk tasavvûf erbâbından nakledilen bazı vaaz ve tasavvûf kitapları.[2]

Görüldüğü gibi Zemahşerî'nin Keşşaf'ta başvurduğu kaynaklar oldukça zengindir. Bu kişilerin çoğu; tefsir, lugat, dil ve edebiyat Âlimleridir. Genellikle başvurduğu kaynakların çoğu, devirlerinin ünlü (Rummânî, Cahiz, Vâsıtî vb.) Tevhîd ve Adâlet ehli ulemâsıdır. Zâten Zemahşerî sıkı bir Mu'tezilî olarak biliniyor. Mu'tezile'yi sık sık "*Tevhîd ve Adâlet Ehli*" "*Fırka-yı Nâciye*" olarak anarken muârızlarını "*Ehl-i Bid'at*" olarak yaftalıyor. Aynı üslûbun diğer fırkalarda da kelimesi kelimesine aynen, fakat karşı tarafı ithâm için kullanılması hayli düşündürücüdür (!)

Zemahşerî'nin fikirleri

Zemahşerî, genel olarak Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün kelâm sitemine bağlı kalmıştır. Fıkıhta Hanefî olduğunu söylemesine rağmen yer yer diğer mezheplerin görüşlerine itibâr ettiği de görülmektedir. Kezâ aynı şey Mu'tezile için de geçerlidir. Çoğunlukla Mu'tezile mezhebinin görüşlerini hareretle savunan Zemahşerî, bâzen de mezhebinin genel eğilimine ters düşme pahasına görüş açıklamaktan çekinmiyor. Örneğin kabir azâbı ve nesh meselelerinde Mu'tezile'ye ters düşerek bunları kabûl ediyor. Zemahşerî'nin Keşşaf adlı tefsi-

2- Cerrahoğlu; **a.g.e.**, I, 325

rinden yararlanarak çıkarabildiğim kadarıyla genel görüşleri şöylece özetlenebilir:

Allah tasavvuru; Allah cisim değildir, görünen ve görünmeyen bütün maddelerden münezzehtir. İstiva (arşa oturmak), vech (yüz), yed (el), cenb (yön, taraf) gibi insanlara ıtlak edilebilecek vasıflarla vasıflandırılamaz. Bunlar zât, kudret vb. şekilde te'vil edilir. Gözler ne dünyâda ne de âhirette Allah'ı göremez. Çünkü Allah cisim değildir ve cihet ve yönden münezzehtir. Allah'ın nasıl davranacağımıza "bakması" gibi ifâdeler istiare sanatına girer ve kesin bilgiyle bilmek anlamına gelir. Zîra bizim ilmimizle Allah'ın ilmi mukâyese edilemez.

Özgür irâde; Allah, kullarından dünyâda hayır murad eder ve onları onun için yaratmıştır. Allah'ın fiillerinin hepsi bir hikmet ve maslahâta mebnidir. Allah'ın elçilerinin vazifeleri ancak aklı gafletten uyandırmak ve şeriatları öğretmektir. Elçiler Allah'ın insanlara karşı delilleridir. Hz. Peygamber putlara tapmaktan önce aklî delillerle nehyolundu. Sonra da bunu sem'i delillerle kuvvetlendirdi. Allah şerri murad etmez ve emretmez. O, hayrı ve takvayı murad eder. Allah, insanların helâl rızık ile rızıklanmalarını ister, haram rızıkla rızıklanmalarını istemez. Zâten haram rızık olarak da tesmiye olunamaz. Belki o haram olan rızkı kendi çalışmalarıyla elde ederler. "Eğer rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı." (Hud, 118) âyeti insanların hür iradaye sâhip olduklarını göstermektedir. İnsan kendi fiilînin yaratıcısıdır. İnsan kendi hür irâdesiyle iyiliği ve kötülüğü yapar. Allah mü'minlere lütuflarını verir, kâfirleri de lütuflarından men eder. Bu onların dalâleti ve hidâyeti seçmiş olmalarından dolayıdır. Onların hür irâdelerine bir müdâhele sayılmaz.

İman-Küfür, Büyük günahlar; İman lisan ile ikrar ve amel ile tasdikten ibâret olup, hakka itikâttan ibârettir. Sahih îmân hakka inanmak, onu lisan ile açıklamak ve amelle doğrulamaktır. Bir inanmayı ihlal ederse ve fakat dil ile ikrar ve âzâlarıyla amel ederse o kimse münâfıktır. Bir kimse dil ile ikrarı ihlal ederse kâfirdir. Bir kimse ameli ihlal ederse o kimse de fâsıktır. Günahlar büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük günahlar hakkında vaid (azâp) vardır. Küçük olanlar hakkında yoktur. Günahların büyüklüğü ve küçüklüğü taat, mâsiyet ve mâsiyeti işleyinin karşılığını alması yö-

nünden büyüktür veya küçüktür. Kur'an nâzil olduğunda küfürden başka büyük günah bahis konusu değildi. Daha sonra el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn dediğimiz büyük günahlar ortaya çıktı. Şeriatta fâsık, büyük günah işleyerek, Allah'ın emirleri hâricine çıkanlardır. İşte bunlar mü'min ile kâfir arasında bir grup teşkil ederler. Onlar nikâh, mîrâs, gusûl, cenâze namazı ve kabirlere definde mü'min hükmünde; zem, lânet, itikâd ve şehâdet husûsunda kâfir gibidirler. Kâfir ve büyük günah sâhibi mağfiret olmamak konusunda aynı seviyededirler. Ancak günahkârlar tevbe etmek sûretiyle affolunurlar. Kabir azâbı haktır. Kur'an ancak misli olan bir Kur'an âyetiyle neshedilebilir. Hadîs, kıyâs ve icmâ ile Kur'an neshedilemez.

Siyâsî görüşleri; İyiliği emredip kötülüğü nehyedecek bir topluluğun bulunması farz-ı kifâyedir. Adâleti ikâme edecek, insanları hayra sevk edecek bir imâmın (devletin) bulunması zarûrîdir. İmam seçimle olur. Hz. Peygamber'in dört halîfesi meşrûdur. Hz. Ali ile muârızları arasındaki savaşta Hz. Ali haklıdır. Mal ve makâma olan aşırı hırslardan kurtulmak için melik ve hükümdarların civârından uzak durmak gerekir..." [1]

Zemahşerî'nin kimler tarafından ve hangi gerekçeyle eleştirildiğine gelince, bu husûsta İbn-i Teymiye (öl.728/1328), Tâceddin es-Subkî (771/1399), Şeyh Haydar (öl.830/1427), el-Bulkini (öl.805/1403) Zemahşerî'yi Mu'tezilî fikirler taşıdığı ve Ehl-i Sünnet'e muhalif olduğu gerekçeleriyle eleştirirler. İbn-i Teymiye daha da aşırı gederek Zemahşerî'nin *Keşşaf*ını "gizli bid'at" ve "zehirli bir fesahat" ifâdeleriyle yaftalar ve selefîliğin genel karaterine uygun olarak aklı esâs aldığı için bâtıl kabûl eder.[2]

Zemahşerî bana göre yenilikçi İslâmî düşüncenin en önemli ve etkin sîmâlarından birisidir. Mezhep taassubuyla söylenmiş yaftalayıcı sözler, dönemin gerginliğini yansıtan hamâsî ve boş laflardan ibârettir. İbn-i Teymiye'nin söylediklerine nasıl katılmıyorsam, Zemahşerî'nin aynı sözleri (*Ehl-i Bid'at, Fırka-yı Nâciye* vs.) hiç değiştirmeden karşı tarafa söylemesine de aynı şekilde katılmıyorum. Zîra *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* ayrımı bu kitap boyunca daha çok sos-

1- Zemahşerî; **el-Keşşaf**; (I) 30-31, 70, 89-90, 304-306, 340, 389, 459, 458, (II) 263, 414, 428-429, 470-471, 492, 508, 539-540, (III) 40, 203, 205, 344, (IV.) 138, 196, 265, 355,361, 389, 524, Cerrahoğlu; **Tefsir Târihi**, I, 333-350

2- Cerrahoğlu; **a.g.e.**, I, 351, Bekir Karlığa; **a.g.e.**, XIV, 149 vd.

yolojik ve siyâset bilim açısından ele alınarak *Gelenek-Yenilik* bağlamında değerlendirilmiştir. Hangisinin hak, hangisinin bâtıl olduğu bizi ilgilendirmemektedir. Görünen o ki *Gelenekçiler* daha çok *Ehl-i Sünnet* adıyla *Yenilikçiler* de daha çok *Ehl-Bid'at-ı (hesene)* adıyla anılan/yaftalanan gruplar içinden çıkmışlardır. Bu, herhangi bir değer yargısı içermeyen sosyolojik bir gözlemden ibârettir.

Zemahşerî'nin İslâm düşüncesine etkisi daha çok:

Dirâyet tefsiri diye bilinen akımın başlatıcısı olması

Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle) ile Re'y Ekolü (Hanefîlik) ve Şia arasında köprüler kurup yeni bir kaynaştırma denemesine girişmiş olmasındadır.

Bu iki husûs, kendisinden sonra düşüncenin akışını yer yer etkilemiş, yeni sentezlerin ortaya çıkmasını sağlayarak fikrî akışın seyrini değiştirir bir etki yapmıştır.

Zemahşerî'yle birlikte yenilikçi İslâmî düşüncenin en önemli kanatlarından Tevhîd ve Adâlet Ekolü bölümünü bitirmiş oluyoruz. Kitapta ele aldığımız portreleri ölüm târihlerine göre sıralamaya gayret ediyorsak da özellikle ilk beş yüzyıl içinde etkili olmuş ve bir akım olarak anılan grupların sîmâlarını aynı başlık altında ekollerinin adıyla değerlendirmeyi daha kullanışlı buldum. Bu nedenle "Tevhîd ve Adâlet Ekolü" başlığı altında 10 sîmâyı tanıtmaya ve düşüncenin genel seyri içindeki etkilerini ve katkılarını belirlemeye çalıştım.

Vâsıl bin Âta, Amr bin Ubeyd, Allâf, Nazzâm, Ma'mer b. Abbâd, Bişr b. Mu'temir, Cubbâî, Kadı Abdülcebbâr ve Zemahşerî'den oluşan bu bölümle ilgili genel bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz:

İslâm düşünce târihi içinde Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle) olarak bilinen gruplar düşünce geleneğimizin en dinamik grubudur. Âdeta İslâmî düşüncenin ana motoru bunlardır. Muslüman aklın dine ve tabiata yönelişini temsil etmişlerdir. Bu açıdan İslâm akılcılığının bir numaralı temsilcileridirler.

Gelenek-Yenilik bağlamında tartışmasız Yenilikçi kanadın ana grubu olmuşlardır. Yeni fikirler ileri sürmeleri, aklı ve bilimi esâs almaları ve İslâm düşüncesinin seyrini değiştiren bir zihnî performans göstermeleri sebebiyle bunu hak etmişlerdir.

Kendilerinden sonra gelen, Felsefe Ekolü ve Bilim Ekolü esâs itibâriyle Mu'tezîle'nin birer uzayan koludurlar. İsimleri anılmasa da geliştirdikleri *Bu dünyâcı*, *Akılcı* ve *Bilimci* mantık, onların zihninde devâm etmiştir. Bunun karşıtı olmayı hak etmiş akımlar selefîlik ve tasavvûftur. Zîra bunlar bu dünyâcılığı ve akılcılığı dışlarlar.

Genelde diğer yenilikçiler gibi bunlar da ortaçağın genel karakterini aşıcı erken düşünceler taşımalarına rağmen o çağların genel çerçevesi dışına çıkamamışlardır. Sâdece bu açıdan bile Tevhîd ve Adâlet Ekolü grupları, ortaçağın karanlık dehlizlerinde yer yer görülen birer ışık olmuşlar, asıl etkileri kendilerinden sonra ortaya çıkmıştır.

İslâm dünyâsı, bu gruba haksızlık etmiştir. Târihte yalnız kalmışlar ve hak etmedikleri bir şekilde dışlanmışlardır. 21. yüzyıla girerken başta genetik devriminden (Nazzâm'ı bir kez daha okuyunuz.) fizik alanındaki gelişmelere (Allâf" ı bir kez daha okuyunuz.), Adâlet, özgürlük gibi onların dilinden düşürmediği sloganlara kadar birçok alanda kesinlikle haklı çıkmışlardır. Bugün birçok İslâmî grup, adlarını anmadan onların fikirlerini savunmaktadır. Gizli mahfillerde, dar dinî/mezhebî gettolarda Eş'arî, selefî vs. gibi konuşulmakta, dünyâ önüne çıkıldığında ise "Adâlet, özgürlük, İslâm akıl-mantık dinidir." vs. denilerek Mu'tezîlî (!) olunmaktadır...

***

KİNDÎ
(ÖL.260/873)



"Hayatıma yemin olsun ki gerçekten Sâdık Muhammed'in, şânı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle bağdaşmaktadır."

EBÛ İSHAK EL-KİNDÎ

YENİLİKÇİLİĞİN târihi seyrini tâkip ederken esâs derdimiz "Müslüman aklın dine, âleme, insana ve tabiata yönelişinin" izini sürmektir. Bu yöneliş nerede ve ne zamân başlamıştır? Nasıl bir seyir tâkip etmiştir? Etkileri tepkileri nasıl olmuştur? Ve nihâyet bu işin sonu nereye varmıştır?

Önceki bölümlerde gördük ki Müslüman akıl, önce dine sonra âlemin tümüne ve tabiata yönelerek târihî oluşumunu tamamlama yolundadır. Özgür İrâde Ekolü, Re'y Ekolü ve Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle) vb. gruplar Müslüman aklın dine yönelişinin ilk tezâhürleri olmuşlardır. Daha sonra Mu'tezîle içinde Allâf, Nazzâm, Cahiz vs. ile birlikte diğer dünyâ düşüncelerine ve tabiata yöneliş başlamıştır. Felsefe Ekolü (Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd vs.) Müslüman aklın eski Yunan kıtasında ortaya çıkan dünyâyı açıklama girişimine yönelmesini ve o düşünceyi İslâm'la buluşturma girişiminin adı olmuştur. Bu hâliyle İslâm düşüncesinde Felsefe Ekolü olarak bilinen Meşşâîlik ve İşrâkîlik İslâm'ı Batı (Yunan) ve Doğu (Hind) düşünceleriyle buluşturma girişimidir. Bu akımları Yunan ve Hind düşüncelerinin sıradan bir taklîdi olarak görmek yanlıştır. Bunlar bir uzlaştırma, buluşturma gayretiyle yapılmış girişimlerdir. Böylece İslâm düşüncesi Meşşâîlik kanalıyla Batı'ya, İşrâkîlik kana-

lıyla Doğu'ya doğru açılmış, bir dünyâ düşüncesi haline gelmiştir. Burada Müslüman aklın dünyâya bîgâne kalmadığını, kendi dışındaki kâinâtı açıklama girişimlerini kullanarak kendi potasında eritmeye çalıştığını ve dünyânın hiçbir beyinsel faaliyetine ilgisiz kalmadığını görüyoruz.

Ancak Müslüman akıl böylesi bir yönelişin bedelini de ödemiştir doğal olarak. Bu yönelişin bedeli "Müslüman akıl" kavramındaki "Müslüman" kelimesinin buharlaştırılması şeklinde gerçekleşmiştir. Bunun en tipik göstergesi İbn-i Ravendî (293/910) ve Ebû Bekir Râzî (öl.313/925)'dir. Her ikisi de hicrî 3. Asrın sonlarında vefât etmiş, o dönemde İslâm düşüncesi artık zirveye çıkmıştır. Râzî ve İbn-i Ravendî, Kındî'nin çağdaşıdırlar. Bu iki şahıs İslâm düşüncesinin târihî serancamını gözler önüne sermesi bakımından oldukça önemli birer figürdürler. İbn-i Ravendî Ateist, Râzî Deist eğilimlidir. İbn-i Ravendî, "Ezelî ve ebedî olan tek şey maddedir." der ve Allah'ı ve ruhu reddeder. Râzî, ezelî ve ebedî olan beş şey (*Kudemâ-yı hamse*) kabûl eder; Allah, madde, zamân, mekân ve nefs. Aslında her ikisinde de klasik İslâm itikâdı (Tevhîd, Nübüvvet ve Mead) buhar olup uçmuştur. Müslüman aklın dünyâya ve tabiata yönelişi, ilk üç yüzyıl sonunda İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî ile birlikte kendini buharlaştırarak yok olma gibi bir bedelle karşı karşıyadır... [1]

Burada "İşte akla önem vermenin sonu budur." gibi yanlış bir kanaat çıkarılmamalıdır. Bunlar birer sonuç değil birer bedeldirler. Her yönelişin bir bedeli olur. Bunlara bakılarak "Bir daha akıl demek mi , asla!" sonucunu çıkarmak büyük bir haksızlık olacaktır. Çünkü bunlara rağmen Müslüman akıl kendi yolunda ilerleyişini sürdürmüştür. İslâm'ın en temel klasik itikâdı *tevhîd-nübüvvet-mead* (*âhiret*)'ten ibârettir. Bu çerçevede kalınarak İslâm aklının nasıl ilerlediğini, dünyâyı nasıl kuşattığını ve hiç çekinmeden ve kendine güvenle nasıl dışındaki dünyâyı dönüştürerek kendinden bir parça haline getirdiğini göreceğiz. Zâten ben, yenilikçiler derken İslâm itikâdının bu üç temel esâsını kabûl edip, onu yeni yorumlarla ve sentezlerle ilerletmek isteyenleri kastediyorum. Bir düşüncenin "İslâmî" olması için *tevhîd-nübüvvet-mead* üçlüsü, olmaz olmaz bi-

---

1- İlhan Kutluer; **Akıl ve İtikad**, 11-40, 69-106, Ahmed Fuad el-Ehvanî, **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 49-67

rer temel şarttır.[2]

Bu çerçevede felsefe ekolü, tüm gelenek dışı açıklamalarına rağmen İslâm itikâdının en temel asaslarını kabûl etmiş, ancak onu felsefe formunda ifâdelendirmeye çalışmıştır. Yunan düşüncesiyle İslâm'ı buluşturmaya çalışırken bu üç esâsı buharlaştıracak kimi fikirlere karşı koruma içgüdüsüyle hareket ettikleri anlaşılıyor. Nitekim Felsefe Ekolü bölümünde bu konuları ayrıntılarıyla birlikte göreceğiz. İslâm düşüncesi Kındî, Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi Sokrat sonrası Yunan filozoflarıyla buluşma noktaları arayan felsefecilerde değil, Ebû Bekir Râzî ve İbn-i Ravendî (veya hocası) gibi Sokrat öncesi doğa filozoflarını esâs alan katı rasyonalist/materyalist felsefecilerle buharlaşmıştır.

Her ne kadar Kındî İslâm felsefesi târihi kitaplarında ilk sırada hemen akla gelen isim olarak ele alınsa da özellikleri gereği ben onu kendi ismiyle ayrı bir bölümde ele almayı tercih ettim. O'nu, Mu'tezîle Ekolü ile Felsefe Ekolü'nün ortalarına yerleştirdim. Bunun sebebi birinden diğerine geçişi sağlaması ve her iki ekolün ortak bir sîmâsı sayılmasından dolayıdır.

Bağımsız bir filozof; Kındî

Ebû Yusuf Ya'kup b. Îshak el-Kındî, kimi Batılı oryantalistlerce "ilk İslâm filozofu" olarak takdim edilmektedir. Kındî'den önce İslâm düşüncesinde felsefenin izini bulmanın mümkün olmadığını söyleyen bu yazarlar, Yunan düşüncesinin etkisinin Kındî'nin çevirileriyle başladığına bakarak bu kanaate varmaktadırlar.[3] 260/863 yılında vefât eden Kındî'nin Yunan düşüncesinin tercümesinde ve İslâm düşüncesinin yeniden kurulmasında önemli bir etkiye sâhip olduğu doğrudur. Ancak felsefî düşüncenin Kındî ile başladığını iddiâ etmek son derece yanlış bir varsayımdır. "Müslümanlara felsefî düşünce bizden geçti." iddiâsına temel olması için genellikle felsefî düşünce Kındî ile başlatılmaktadır. Halbûki İslâm düşüncesi ondan önce Mu'tezîle kelâmı olarak meşhur olan muthiş bir aklî tefekkür geleneğini zâten başlatmış ve bağrından Allâf, Nazzâm, Cahiz vb. büyük filozofları çıkarmıştır. Bu açıdan Kındî ilk İslâm

2- İbn-i Rüşd; **Faslu'l-ma'kal** (çev. Süleyman Uludağ), Dergah, İst., I-1985, 135-136

3- T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi** (çev. Yaşar Kutluay), Anka, 2001, s. 123 vd., Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 67,

filozofu olarak kabûl edilemez. Kındî olsa olsa zâten devâm etmekte olan aklî tefekkür faaliyetinin daha felsefîleşmiş bir sîmâsı olarak kabûl edilebilir. Nitekim Kındî, esâs itibâriyle bir Mu'tezîlî'dir. Allâf ve Nazzâm'la başlayan kelâmın felsefîleşmesi eğilimi, Kındî ile felsefe lehinde biraz daha gelişmiş, Kındî'den sonra ise büsbütün kelâmdan sıyrılarak felsefe halini almıştır. Dolayısıyla Kındî, kelâm ile felsefe arasındaki köprü olmuştur. Kındî'nin geriye dönük yüzü Mu'tezîle kelâmı, ileriye dönük yüzü de Fârâbî , İbn-i Sînâ felsefesinin habercisidir. Zâten zamân olarak da kelâm ile felsefenin tam orta yerinde durmaktadır. **Allâf** (öl.237/851), **Nazzâm** (öl.239/853), **Cahiz** (öl.255/869) Kındî'nin ölüm târihi olan 260/874'den öncedir. **Fârâbî** (öl.339/950), **İbn-i Sînâ** (öl.428/1037) ise görüldüğü gibi Kındî'den sonradır. Buradan da anlaşılacağı gibi hemen hemen tek Arap filozofu olan Kındî, klasik İslâm akılcılığı (Mu'tezîle) ile Müslüman aklın Yunan düşüncesiyle uzlaşma girişimi olan Meşşâî ekolünün ortak sîmâsıdır. Her ikisi arasındaki geçişi, kaynaştırmayı ifâde etmektedir. Bu açıdan Kındî'nin yenilikçiliği asıl burada ortaya çıkmaktadır. İki ekol arasında köprü vazifesi gören bir geçiş sîmâsı... Nitekim Kındî'nin hayatını ve fikirlerini okuduğumuzda bunu daha yakından göreceğiz.

Kındî'nin hayatı ve şahsiyeti

Güney Arabistan'ın en büyük kabilelerinden ünlü Kinde kabilesine mensup olan Kındî'nin gençliğinde oldukça iyi bir eğitim aldığını görüyoruz. Kındî'nin dedesi el-Eş'as ibn Kays, İslâm'a girmiş ve Hz. Peygamber'in sahabilerinden birisi olarak kabûl edilmiştir. el- Eş'as, bazı önde gelen Müslümanlarla birlikte kendisinin ve torunlarının yaşayacağı Kûfe şehrine göç eder. Kındî'nin babası İbn Sabbah Abbâsî halîfeleri Mehdi ve Hârûn Reşid dönemlerinde Kûfe vâliliği yapar. Büyük bir ihtimâlle de Kındî, Hârûn Reşid'in ölümünden on yıl önce 185/801 yılında bir vâli çocuğu olarak dünyâya gelir.

Kındî'nin yaşadığı çağda Kûfe ve Basra İslâm kültürünün birbiriyle yarışan iki merkeziydi. Kûfe'de aklî ilimler zirveye çıkmıştı. Kındî'nin ilk çocukluk yıllarını bu tefekkür ortamında geçirdiği anlaşılıyor. Kındî, o dönemlerde bütün Müslüman çocuklarına uygulanan klasik müfredatı tahsil eder; Kur'an'ı ezberlemek, Arapça, sarf-nahiv, edebiyat, fıkıh, kelâm, aritmetik...

Kındî daha sonra Bağdat'a gider. Burada ömrünün olgunluk dönemlerinin ürünü olan felsefî uğraşlara dalar. Yunanca ve Süryânice'yi öğrenir ve bu dillerden sayısız tercümeler yapar. Yunan eserlerinin ünlü mütercimi olarak adını duyurur.

Geldiği Bağdat'ta halîfelerin ilgisini görür. Me'mun, Mu'tasım ve özellikle Mütevekkil döneminde şöhreti iyice artar. Dev bir şahsî kütüphâne kurar. Bu kütüphâne daha sonra "Kındî Kütüphânesi" olarak anılacaktır. Halîfelerle arasının iyi gitmesini kıskanan bâzı şahıslarca komplo kurularak Mütevekkil'le arasının açılması ve hatta dövdürülmesi sağlanır. Kütüphânesine el konulur.

Kındî'nin özel yaşamı, ilimdeki şöhretine nazaran olumsuz bir görünüm sergiliyor. Rivâyetler doğruysa lüksü sevdiği, bahçesinde birçok hayvan beslediği, toplumdan uzak bir hayat sürdüğü, komşularının bile, onun dâhi bir doktor olduğundan haberdar olmadığı, hastalanan komşusunun çocuğunun tedâvi için Bağdat'ta dolaştırıldığı ancak komşularının doktor olduğunu sonradan öğrendikleri ve Kındî'nin felçli çocuğu mûsiki ile tedâvi ettiği söylenmektedir. Hatta bu yönüyle çağdaşı Cahiz *Kitabu'l-Buhala*'da onu karikatürize etmektedir...[1]

Kındî'nin eserleri

270 civârında olduğu rivâyet edilen eserlerinin çoğunun kaybolduğu rivâyet edilmektedir. Ünlü fihristçi İbn-i Nedim çoğu kısa risâleler halinde olan eserlerini on yedi gruba ayırmaktadır; 1-Felsefe, 2-Mantık, 3-Matematik, 4- Arz hakkında, 5- Mûsiki, 6- Astronomi, 7- Geometri, 8- Gök cisimleri hakkında, 9- Tıp, 10- Nücûm (yıldızlar ilmi), 11- Münâzara, 12- Psikoloji, 13- Siyâset, 14- Meteoroloji, 15- Ölçüler bilgisi, 16- İlk nesneler hakkında, 17- Kimyâ.

Bu sıralamadan ne derece geniş bir ansiklopedik kültüre sâhip olduğu anlaşılıyor. Bu eserlerin çoğu zamânla kaybolmuş zamân zamân sağda solda bulunarak başka dillere çevirileri yapılmıştır. 25 civârında risâleyi içine alan bir mecmuanın Ritter tarafından İstanbul'da bulunup yayımlanması, Helep'te bulunan bazı risâlelerin

---

1- Ahmed Fuad el-Ehvanî; **İslâm Düşüncesi** Târihi, II, 35-49, Mehmet Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 159-173, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 279 vd. , T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi** (çev. Yaşar Kutluay), Anka, 2001, s. 123 vd., Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 67, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 172-175

ise henüz neşredilmemesi dışında eserleri ne yazık ki kaybolmuş bulunmaktadır. Bugün ilim erbâbının elinde yayımlanmış olarak bulunan en önemli eserleri *el-Hass alâ Taallüm el-Felsefe* (Felsefe öğrenmeye teşvik) ve *Fi'l-Felsefe el-Ûla* (İlk Felsefe üzerine) adlı eserleridir. Bunlardan özellikle *Fi'l-Felsefe el-Ûla* onun başyapıtı sayılmaktadır. Kındî'ye âit araştırmaların çoğu sonradan bulunan bu eserlere dayandırılıyor. "Araplar'ın filozofu" olarak övünülmesine rağmen Arap ve İslâm Âleminde değil de Batı Âleminde eserlerine ilgi gösterilmesi ve Batılılar tarafından bulunup ortaya çıkarılması ve yayımlanması İslâm dünyâsı açısından utanılacak bir durum olsa gerektir!

Kındî'nin zihin dünyâsı

İslâm felsefesi ve düşüncesi târihi kitaplarından derlediğim bilgilere göre Kındî'nin zihin dünyâsı ve fikirlerinin genel çerçevesi şöyledir:

Felsefe ve Din; Felsefe hakikatın bilgisidir. Filozof bir hakikat arayıcısıdır. Nereden gelirse gelsin hakikati benisememiz ve kabûl etmemiz gerekir. Çünkü; hakikati arayan için hakikatin kendisinden daha değerli bir şey yoktur. Kim hakikati aramayı küfür diye nitelerse kendisi kâfirdir. Çünkü hakikati bilmek rubûbiyeti bilmektir. Vahdâniyeti bilmektir, fazileti, ona ulaşmanın yollarını ve onun zıtlarından korunmayı bilmektir. Bir olan hakikat (*el-Vahid el-Hakk*) yüce yaratıcıdır. Felsefe iki temel kısma ayrılır; Fizik, Matematik ve metafizikten oluşan teorik bölüm ve ahlâk, iktisat ve siyâsetten oluşan pratik bölüm. Felsefe ile din arasındaki uyum şu üç delilin sağladığı temele dayanır:

1-İlâhiyat (metafizik) felsefenin bir bölümüdür.

2-Peygamber'in getirdiği vahiy ile felsefî hakikat birbirleriyle uyum içindedir.

3-İlâhiyatla uğraşmak mantıkî bir yükümlülüktür. Felsefe akla dayanır, din ise vahye. Mantık felsefenin yöntemidir, îmân ise dinîn yoludur. Felsefeyi küfür sayanlar nüfuz sağlamak ve din ticâreti yapmaktan başka bir iş yapmayanlardır. Halbûki felsefe ile din arasındaki uyumu sağlamının yolu şudur:

İlâhiyat felsefeden daha yüksek bir mevki işgâl eder.

Din ilâhî bir ilim, felsefe ise beşerî bir ilimdir.

Dinin yolu îmân, felsefeninki ise akıldır.

Peygamber'in yolu doğrudan ve ilham yoluyla, filozofunki ise mantık ve bürhan (delil) yoluyla edinilmiştir.

Allah-Âlem düşüncesi; Var olan her şeyin varlığı için bir neden olmalıdır. Nedenler dizisi sonludur ve bunun sonucu olarak bir ilk neden ya da gerçek neden vardır, o da Allah'tır. İki tür etken neden vardır; birincisi gerçek etken nedendir ve onun fiili, yoktan var etme, yaratma (*ibdâ*)'dır. Diğer bütün etken nedenler vasıta durumundadırlar, yâni başka sebepler tarafından ortaya çıkarılmışlardır ve kendileri de öteki sonuçların sebepleridirler. Benzetme yoluyla bu isimleri almışlardır; aslında bunlar kesinlikle gerçek sebep değillerdir. Yalnızca Allah gerçek etken nedendir. O eylemde bulunur ama kendisi hiçbir eyleme mâruz değildir. Allah'ın varlığıyla ilgili diğer bir delil de tabiî varlıklarda görülen düzen (nizam)'dır. Âlemde var olan nizam, onun parçaları arasındaki dereceleme sırası, bunların birbiriyle münâsebeti, her varlığın kendi içinde en yüksek gâye olarak yöneldiği en yüksek yetkinlik hâli, bütün bunlar, her şeyin en yüce hikmete göre idâre edildiği bir mükemmel varlığın olduğuna delildirler. *El-Vahidu'l-Hakk* (Allah) kategorilerin hiçbirine dâhil değildir. O; madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cem'i değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine Mutlak Bir'dir, çokluğu kabûl etmez. O, birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinden hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler daha fazla çokluk ifâde eder. O halde gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirisiyle nitelenemez. O hareket eden (değişen) değildir. O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelendirilemez. Yalnızca o salt Bir'dir. Yâni o Bir'likten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her bir, çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Bütün eşyâdaki birlik araz durumundadır. Gerçek bir, zât itibâriyle Bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur. Bu Âlem zamânâ bağlı olmaksızın "*ibdâ*", yâni yoktan var etme fiiliyle yaratılmıştır. Yaratılmış olan hiçbir şey kadîm değildir; yanlızca Allah kadîmdir. Varlıklar meydana gelirler ve yok olurlar. Devâmlı bir akış ve de-

ğişme içinde olan duyulur maddî nesneler ve evren, gök cisimleri, cins, tür gibi tümeller ezelî değillerdir; çünkü sonlu ve bileşiktirler. Zamânda ve mekânda sonlu olan hiçbir şey ezelî değildir. Varlıklar dâimâ Allah'a muhtaçtırlar. Yoktan var eden Yaratıcı, Allah, yaratmış olduğu her şeyin koruyucusu olduğu için bu böyledir; bundan dolayı da, eğer herhangi bir şey O'nun desteğinden ve kudretinden mahrum kalırsa yok olur gider.

Oluş ve Bozuluş (*Kevn-u Fesâd*); Ay-altı Âlem dört unsurdan (toprak, su, ateş, hava) mürekkeptir. Kevn-u fesâd burada olur. Dört unsurun kendileri bizzat kâin ve fâsid değillerdir, ancak onların Allah'ın takdîr ettiği müddetçe devâm eden bileşikleri kevn ve fesâda tâbidir. Bu bileşikler mâdenleri, bitkileri ve hayvanları içine alır ve ferdî cevher olmaları sıfatıyla kevn ve fesâda tâbidirler. Fakat onların sûretleri kendilerinden meydana geldikleri unsurlar gibi devâmlıdırlar. Her unsur tabiî olarak kendi tabiî yerine doğru hareket eder. Arz (toprak)'ın ve suyun yeri Âlemin merkezidir; hava ve ateşin yeri ise Âlemin merkezi ile bu unsurların kürevî bölgelerini kuşatan gök feleğinin aşağı noktası altında kalan yerdir. Kevn-u fesâda sebeb olan şey dört unsurun dışardan etkilenmesidir. Bu da sıcaklığın ve soğukluğun oluşmasına neden olması sebebiyle Güneş'in yeryüzüne yaklaşması veya uzaklaşması hareketleridir. Nitekim güneşin yakın temasta olduğu dünyâ bölgeleri yaşama daha elverişli ve bereketli, uzak olduğu bölgeler ise daha elverişsiz, nüfus yoğunluğu az ve bereketsizdir. Ay'ın hareketlerinin de bazı kevn-u fesâd olaylarının meydana gelmesinde etkisi vardır. Ay'ın Dünyâ'ya uzaklığı daha yakın olsaydı, ne bulutlar ne de yağmur olurdu. Kezâ Ay'ın seyri meridyenle çakışsaydı, onun ekliptikteki deverânından hâsıl olan elverişle meteorolojik olaylar meydana gelmezdi. Atmosfere te'sir etmesi ve rutubeti tanzim etmesi mümkün olmazdı. Bu, özellikle yaz gecelerinde bitkinin büyümesinin ısı intişarına ihtiyaç duyulduğu vakit ve kış geceleri ışının gerekmediği zamânlarda olacaktı. Semâvî gök cisimlerinin hareketleri Güneş ve Ay örneğinde de görüldüğü gibi yeryüzü olaylarına te'sir ederler ve çağ değişimlerine neden olurlar. Halkın mizaç, karakter ve örflerini şekillendirirler; bütün bunlar Âlemin Hakîm, Âlim ve Kâdir bir Yaratıcının takdîr ettiği tedbirin sonucu olarak yeni siyâsî rejimlere yol açar. Semâvî

cisimler, akıllı varlıklardır. Onlar canlı ve ebedîdirler, tabiatları dört unsurdan müteşekkil değildir. Onlar görme ve işitme gücüne sâhip yaratıklardır ama tatma, koklama ve dokunma duyularına sâhip değillerdir. Kezâ onlarda düşünme, öfke ve şehvet güçlerinden sâdece düşünme gücü vardır. Allah basit, bileşik, canlı ve cansız, akıllı ve akılsız, duygulu ve duygusuz varlıklar husûle getirmek sûretiyle büyük yaratılış farkını hazırlamış ve bütün varlıklara, ister yeryüzü varlıklarında olduğu gibi müstakim, ister gök cisimlerinin durumunda olduğu gibi müstedir olsun hareket gücü vermiştir. İşte bu yaratıkların birbirleri üzerindeki te'sirleri kevn-ü fesâdı meydana getirmektedir. Bu Allah'ın insanı hayrete düşüren mükemmel kâinât düzeninin keşfedebildiğimiz hakikatlarinden bâzılarıdır.

Sonsuzluk; **Maddî cisimler** madde ve sûretten oluşurlar ve mekânda hareket ederler. Madde, form (sûret), mekân ve zamân her maddî cisimde bulunan beş cevherdir. Maddî cisimlere bu derece bağlı olmalarından dolayı zamân ve mekân da sonludur, zîra maddî cisimler sonludur; çünkü onlar sınırlı olmadıkça var olamazlar. **Zamân** hareket değildir; o hareketi ölçen sayıdır. Çünkü o "önce"den ve "sonra"dan başka bir şey değildir. **Sayılar** iki türlüdür; bölünebilir ve sürekli sayılar. Zamân bölünebilir türden değil, sürekli olandır. O halde zamân geçmişten geleceğe doğru devâm eden farâzi anlar olarak târif edilebilir. O, anlardan oluşan sürekliliktir. Zamân kemmiyet (nicelik) bilgisinin bir parçasıdır. Mekân, hareket ve zamân niceliktir. Bu üç cevherin bilgisi ve yine iki cevhere âit bilgi de nicelik ve nitelik bilgilerinin alt birimidir. Yukarıda belirtildiği gibi kemmiyet ve keyfiyet bilgilerinden yoksun olan kimse, birinci ve ikinci cevherin bilgisinden de mahrum olacaktır. Nicelik, benzerlik ve farklılık yeteneği; nicelik ise eşitlik ve eşitsizliktir. Şu halde eşitlik, büyüklük ve küçüklük fikri, sonluluk ve sonsuzluk kavramlarının ispatının temelidir. Âlemin cisminin sonlu olduğuna dâir dört temel teorem vardır;

1- Aynı cinsten uzunluğa, eğer bunlardan birisi daha büyük değilse eşit denir.

2- Eğer benzer cinsten bir uzunluk, bunlardan birisine eklenirse bunların eşitliği bozulur.

3- Eğer biri diğerinden daha küçük ise, aynı cinsten iki uzunluk sonsuz olamaz, çünkü küçük olan büyük olanı ya da onun bir parçasını ölçer.

4- Aynı cinsten her biri sonlu olan iki uzunluğun toplamı da sonludur.

Bu teoremlerden çıkan sonuç; madde ve sûretten oluşan, mekânla sınırlı ve zamânda hareket eden her cisim sonludur. İsterse bu Âlemin kendi cismi olsun. Ve sonlu olduğu için de kadîm değildir. Sâdece Allah kadîmdir, ezelîdir.

Ruh ve Akıl; **Ruh** (Kındî buna "nefs" der) basit bir varlıktır ve onun cevheri tıpkı ışığın güneşten fışkırması gibi yaratıcıdan çıkar. Mânevî ve ilâhî bir cevherdir, bedenden ayrı ve farklıdır. Ruh bedenden ayrıldığı zamân Âlemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve tabiat üstünü görme kuvvetine sâhip olur. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar Âlemine gider, Yaratan'ın nûruna döner ve O'nu görür. Bu gidiş iyice temizlenmek için aşamalı olarak gerçekleşir. Önce Ay feleğinde, sonra Utarid (Merkür) feleğinde ve onun üstündeki feleklerde belli bir müddet kalmak sûretiyle temizlenmeye tâbi tutulurlar, ta ki, tamamen temizlenmiş olsunlar ve Âlem-i mâkul'e girebilsinler. Ruh asla uyumaz; sâdece bedende uykuda iken duyuları kullanmaz. Ve eğer saflaşırsa ruh, uykuda iken harikulâde rüyalar görür ve bedenlerinden ayrılmış olan öteki ruhlarla konuşabilir. Ne zamân ruh duyuları kullanamaz ve yalnızca aklı kullanırsa, o zamân rüya görür. Akıl cüz'i duyulur nesnelerle ne kadar az meşgul edilirse hayal gücü (muhayyile) o kadar güçlü olur, tıpkı, uyku anında duyulur nesnelerden olabildiğince uzaklaşınca rüya görülmesi gibi. Dış dünyâdan bağımsızlaştıkça hayal gücü artar. İnsan, örneğin konuşan hayvan ve boynuzlu insan gibi gerçek dünyâda karşılığı olmayan sûretler üretmeye bu hayal gücü sâyesinde güç yetirir. Bu husûslar özellikle de uyku anında olur. O durumda ruh bazen o kadar kuvvetli olur ki cüz'i sûretleri işlemek ve onlardan gerekli sonuçları çıkarmak sûretiyle geleceği haber bile verebilir. Ancak ruhun sonuç çıkarma melekesi zayıf ise verdiği haber doğru çıkmayabilir. **Akıl,** dört halde bulunur; Kuvve (el-akl bi'l-kuvve), fiil (el-akl bi'l-fiil), meleke (el-

akl bi'l-meleke), zahir (el-akl bi'z-zahir)..." [1]

Kındî'nin etkisi

Kındî'nin yaşadığı çağa baktığımızda İslâm düşüncesinin bütün renkleriyle patlama yaptığı, âdeta düşüncenin zirvelerine çıkıldığı bir dönem olduğunu görüyoruz. Özellikle Abbâsî halîfeleri Me'mun, Vâsık ve Mu'tasım'ın himâye ettiği Mu'tezîlî kelâm, felsefî tercümeler hep bu dönemde başlatılmıştır. Kındî'nin çağdaşları arasında kimler olduğuna baktığımızda etkileri ve tepkileriyle hicrî 3. Asrın (h.200-300 yılları) İslâm düşüncesinin doruk çağı olduğunu, ondan sonrasının kendini tekrardan ibâret olduğunu göreceğiz. Şu an bildiğimiz bütün meşhurların neredeyse tamamı bu yüzyılı görmüştür; İmam Şâfî, İmam Ali Rıza, Vâkidî, Ferra, İbn-i Hişâm, İbn-i Saad, Huzeyl Allâf, Nazzâm, Ahmed bin Hanbel, Hâris el-Muhâsibî, İmam Ali Nâkî, Buhârî, Müslîm, Cahiz, Kındî, Beyazıd Bestâmî, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn-i Kuteybe, İbn-i Mâce, Tirmîzî, İbn-i Ravendî, Cüneyd-i Bağdâdî, Taberî, Ebû Bekir Râzî, Mâturîdî, Eş'arî, Tahâvî, Fârâbî vb. İslâm düşüncesinin tüm renkli sîmâları bu yüzyılın havasını teneffüs etmişlerdir. İsim sırasının başındakiler yüzyılın hemen başlarını, sonundakiler de sonlarını görmüş şahsiyetlerdir. Görüldüğü gibi burada Mu'tezîle, Felsefe, Hadîs, Tasavvûf vs. atbaşı gitmektedir. Hadîsci Tirmîzî, Ateist düşünür İbn-i Ravendî ve sûfî Cüneyd-i Bağdâdî birkaç yıl arayla yüzyılın sonlarında, aynı târihlerde vefât etmişlerdir. Bunların çoğu aynı şehirde yaşamış, hatta cenâze namazları bile aynı câmide kılınmış ve hatta belki de aynı mezarlığa gömülmüşlerdir.[2] Kındî'nin böyle bir yüzyılda Yunanca'dan ve Süryânice'den yaptığı çevirilerle "ünlü mütercim" olarak sivrildiğini görüyoruz. Gerçekten de onun yaptığı çevirilerin etkisi çok derin olmuş, İslâm düşünce târihinde yepyeni bir sayfa başlamıştır. Bu çevirilerin anlamı İslâm düşüncesinin Yunan düşüncesiyle tanışma-

---

1- Kındî; **Felsefî Risâleler** (çev. Mahmud Kaya), 5-144, Ömer Mahir Alper; **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, 33-73, Ahmed Fuad el-Ehvanî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 35-49, Mehmet Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 159-173, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 279 vd. , T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**., Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 67, Ahmed Cevizci; **Ortaçağ Felsefe Târihi**, 77-93; **Felsefe Sözlüğü**, 558-559, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 172-174

2- Karşılaştırmalar bkz; kitabın sonundaki **"Tablo I; İslâm Düşüncesinin Biyografik/ Kronolojik Târihî Seyri"**

sı, onunla buluşması, kaynaşması, uzlaşması, ondan etkilenmesi ve onu etkilemesi gibi medeniyet düzeyinde bir dönüşüm başlatmıştır. Bu anlamıyla başını Kındî gibilerinin çektiği bu çeviri hareketi eski antik çağla modern çağın arasında bir köprü misyonu üstlenmiştir. Çünkü Batı'nın modern çağı antik çağın düşüncesiyle İslâm düşüncesi üzerinden tanışmış, bu kez Arapça'dan yapılan çeviriler erken Rönesans denen M.12. yüzyılda Avrupa dillerine çeviri hareketini doğurmuştur. Avrupa'da ortaya çıkan ilk Rönesans hareketi *İbn-i Rüşdcülük* (*Avvogorizm*) olmuştur.

Kındî'nin oldukça derin olan ansiklopedik ilmî/bilimsel birikimi İslâm düşüncesini bir dünyâ düşüncesi hâline getirmeyi amaçlıyordu. Kındî, dünyânın o ana kadar var olan birikimini içselleştirerek, vahyin de rehberliğini esâs alarak dünyâyı topyekûn açıklama girişiminde bulanan Müslüman aklın cesâretini ve kendine güvenini göstermiştir. Aslında bu kitabın favori şahsiyetleri daha çok bu tür kişilerdir ve hepsinde de az veya çok bu tür bir eğilim vardır. Şahsen ben daha çok bu tür kişileri hangi gruptan olursa olsun yenilikçi kabûl ediyorum ve bu nedenle kitabımda oluşturduğum listeye alıyorum.

Kındî, ceviriler yapmış olmanın ve başka bir dünyâya açılmış olmanın getireceği tehlikelerden haberdardır. Bu nedenle sık sık bu işin ne gibi tehlikeleri berâberinde getireceğine dâir uyarılarda bulunmaktadır. Kındî'den yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşayan Gazâlî'de (öl.505/1111) bu tehlikeyi sezerek felsefeye karşı bir tepki biçimlenmesi geliştirecektir. Endişe şudur; "Felsefeye dalarak klasik İslâm inançları buharlaşır ve yok olursa hâlimiz nice olur?" Bu endişe karşısında Kındî ile Gazâlî arasındaki farka dikkat çekmek sanırım yerinde olacaktır. Kındî tıpkı Gazâlî gibi klasik İslâm inançlarının ateşli bir savunucusudur. Kındî, tıpkı Gazâlî gibi Allah'ın mutlak tekliğine, yoktan yaratmaya, Âlemin ezelî ve ebedî olmadığına, nübüvvete, vahye, cismânî haşre, âhirete inanır ve bunları aklî delillerle ispat etmeye çalışır. Ancak ikisi arasındaki fark; Gazâlî, felsefeyi kategorik olarak mahkûm eder, aklı yerer. Kındî ise tam tersi felsefeyi ve aklı över, kategorik olarak bir dışlamaya gitmez. Dinin felsefeye üstünlüğünü vurgular, ancak felsefeyle de uğraşmak gerektiğini söyler. Hatta Kındî, herkesin zındıklık diye yaftaladığı bir dönemde felsefeyi "hakikat arayıcılığı" olarak târif eder ve filozofu bir "hakikat

arayıcısı" olarak görür. Kındî, Gazâlî dönemindeki Fârâbî, İbn-i Sînâ kuşağına gösterilen tepkiyi görmemiştir. Çünkü o Fârâbî/İbn-i Sînâ çizgisinden farklı olarak Gazâlî'nin çizgisine daha yakın durmuştur. Ancak Gazâlî'den farklı olarak da felsefeye kategorik bir karşı çıkışı da olmamıştır. Yâni Kındî, Fârâbî/İbn-i Sînâ'nın zihnî içeriğini Gazâlî'nin formunda ifâde etmeyi başarmış bir kişidir. Gazâlî'nin felsefeye kategorik olarak saldırışını, aklı kullanmasına rağmen aşağılamasını kaldırın, Fârâbî/İbn-i Sînâ'nın da dindarı tatmin etmeyen, endişeye sevk eden kimi cüretkâr görüşlerini kaldırın karşınıza Kındî çıkacaktır. Aslında aynı şeyi ekoller bağlamında da söyleyebiliriz. Mu'tezîle muhteva ve yöntem itibâriyle felsefe ekolüne benzer ama onu döktüğü form Eş'arî/Gazâlî formudur. Mu'tezîle'de Gazâlî'de olduğu gibi felsefeye kategorik olarak bir tepki görülmez, bilakis onu sonuna kadar kullanır ve her tür içselleştirmeye açıktır. Ancak felsefî muhtevayı klasik İslâm akılcılığı formunda şekillendirir. Dökeceği kalıbı kendisi belirler, felsefe o kalıba girmeyi kabûl ettiği takdîrde bir malzeme olarak kullanılır. Gazâlî'de ise felsefeyi bir malzeme olarak bile red vardır; Felsefeye yine onların yöntemiyle cevap verildikten sonra kaldırılıp atılacaktır. Mu'tezîle'de ise kaldırıp atma yoktur, bizzat kendi belirlediği formu onunla güçlendirme sözkonusudur.

Târihî gelişmelere bakıldığında şehsen ben keşke Gazâlî'nin değil de Kındî'nin tarzı başarılı olsaydı diyorum. Çünkü Gazâlî'den sonra felsefe lafını ağza almak bile zorlaşmıştır. Ama Kındî'nin tarzı gelişseydi bu olmayacaktı. Gazâlî'nin tarzıyla İslâm düşüncesinin bu dünyâcı ve aklî içeriği giderek boşalırken, Kındî'nin tarzında giderek güçlenecekti. Üstelik Kındî'nin tarzında İslâm düşüncesinin ana formu İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî örneğinde görüldüğü gibi buharlaşıp uçmayacaktı da. Kındî'nin tarzında hem Gazâlî'nin endişeleri giderilmiş olacak, hem de Fârâbî/İbn-i Sînâ'nın İslâm'ı felsefeyle güçlendirme hayâli gerçekleşmiş olacaktı.

Yukarıda genel görüşlerini aktardığımız Kındî'nin zihin dünyâsına baktığımızda felsefîleşmiş, alabildiğine gelişmiş, fizikle, Astronomiyle, Matematikle, psikolojiyle hatta astrolojiyle zenginleştirilmiş tipik bir Mu'tezîle düşüncesiyle karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Hatta Kındî'nin özelikle ruh hakkındaki görüşleri gele-

neksel İslâm düşüncesini beslerken, özelde Allâf, Ma'mer ve Cahiz gibi nisbeten daha tabiatçı Mu'tezîlîleri zorluyor. Ruh ve bedeni gül ile kokusu gibi mezc olunmuş bir bütün olarak gören, ruh ve bedenin birlikte öldüğünü, ruhun ölümlü olduğunu, aynı beden organizması içinde madde ve mânâdan oluşan tek bir cevher olduğunu ileri süren kimi düşüncelerin, bana, Kındî'nin ruh anlayışından daha mantıklı ve tutarlı geldiğini de söylemeliyim.

Kındî'nin niçin yenilikçi sayıldığına gelince bu husûsta iki önemli gerekçe ileri sürmekle yetineceğim;

1-Kındî'nin çevirileri başlı başına yeni bir olaydır ve düşüncenin akışına derin etkileri olmuştur.

2-Kındî; felsefeyi, Yunan düşüncesini, dünyânın başka bir kıtasında yapılan aklî bir tefekkürü, dünyâyı açıklama girişimini değerli bulmuş, bu birikimi kendi kültürüne katarak nasıl daha da güçlendireceğinin hesabını yapmıştır. Başka bir kültürün İslâm'ın kendi özgün formu içinde nasıl eritileceğini göstermiştir.

Böylece İslâm düşüncesinin her tür dünyâyı açıklama girişimine bigâne kalamayacağını, insanlığın birikimini kendi birikimi gibi görebileceğini göstererek İslâm'ın bir dünyâ düşüncesi olabileceğini (aslında olduğunu) ispat etmiştir. Bu, dünyânın ortasında duran, her yana kanat geren, tüm birikimleri kanatları altında toplamaya çalışan, dünyânın asıl sâhibi edâsındaki merkezî duruş başlı başına önemli bir olaydır...

***

MÂTURÎDÎ

(ÖL.333/944)

" Mâturîdî mezhebinde insan irâdesine Mu'tezîle mezhebinden daha fazla hürriyet verilmektedir. Esâsında Mu'tezîle mezhebi Mâturîdîlik ismi altında sürekli olarak yaşamıştır."

ŞEYHÜ'L-İSLÂM MUSTAFA SABRİ

EBÛ **Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî el-Ensârî el-Hanefî**, Orta Asya'nın (Bugün Özbekistan) büyük şehirlerinden Semerkand civârında bir mahalle veya köy olan Mâturîd'de muhtemelen 238/853 yılında doğar. Medîne'den Orta Asya'ya göç eden Arap âilelerinden birisi olan Ebû Eyyub el-Ensârî âilesinden geldiği iddiâsı, bu âilenin oraya göç etmiş olmasıyla te'yid edilmektedir. Ayrıca Mâturîdî'nin kızı Eş'arî'nin hocası Hasan el-Eş'arî ile evlenir. Yâni Eş'arî'nin hocası Mâturîdî'nin dâmâdıdır. Mâturîdî'nin doğum târihi olan 238/853 yılları Abbâsîler'de güçler dengesinin değişmeye başladığı, Halîfe Mütevekkil'in halîfelik yıllarıdır. (232-247/847-861). Mütevekkil iktidâra gelince önceki Me'mun, Mu'tasım, Vâsık döneminin aksine Mu'tezîle karşıtı bir politika izler ve gelir gelmez ilk yaptığı iş Kur'an'ın mahlûk olduğu inancını resmen yasaklamak olur.

Mâturîdî'nin yıldızı Sâmânîlerin güçlü yönetimi devrinde parlar. Sâmânîler 261-389/874-999 yılları arasında İran'ın tümüne yüz yılı aşkın bir süre hâkim olmuş, bilim ve edebiyatı aktif bir şekilde desteklemiş, saraylarında birçok meşhur Âlimi toplamış, İran (Fars)

kökenli seçkin bir hânedândır.

Mâturîdî'nin ömrü boyunca hep Maveraünnehir şehirlerinde kaldığı, eğitimini burada tamamladığı, eserlerini burada yazdığı rivâyet edilir. Mâturîdî 333/943'te Semerkand'da vefât eder. Çağdaşları arasında **el-Ka'bî** (öl.320/932), **Ebû Hâşim b. Cubbâî** (öl.321/933), **Tahâvî** (öl.321/933), **Kuleynî** (öl.329/941), **Eş'arî** (öl.330/942), **Fârâbî** (öl.339/950), **Mesûdî** (öl.344/983) vb. ünlü sîmâlar yer alıyor.

Mâturîdî'nin hocaları, bölgede Ebû Hanîfe'nin tâkipçileri olan Şeyh Ebû Bekir Ahmed b. İshak, Fakihu'l-Semerkandî olarak tanınan Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas, Nuseyr b. Yahya el-Belhî ve Rey kadısı olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'dir.

Mâturîdî'nin eserleri ise daha çok tefsir, kelâm ve usûl üzerine yoğunlaşmış görünüyor. En önemli iki eseri "*Kitabu't-Tevhîd*" ve "*Te'vilat el-Kur'an*", İslâm düşünce târihi içinde hak ettiği değeri bir türlü bulamamıştır. Süleyman Uludağ'ın dediği gibi Mâturîdî'nin bu kitapları İslâm düşüncesi üzerinde Eş'arî şârihi olan Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'i kadar te'sirli olamamıştır. Osmanlı ulemâsı Hanifî ve Mâturîdî anlayışını görünüşte benimsemiş; ancak gerçekte etkin olan dâimâ Eş'arî anlayışı olmuştur. Eş'arîliği esâs alan Kadı Beyzâvî ve Celaleyn'i okutmaktan boş vakit bulup Mâturîdî'nin eserleri üzerinde çalışmamışlar, gerçek anlamda Re'y Ekolü'nün kurucusu yenilikçi Ebû Hanîfe ve akıl, hür (cüz'i) irâde vb. kavramlarını sisteminin temeli haline getiren Mâturîdî, dâimâ görmezden gelinmiştir. Mâturîdî'nin diğer eserleri arasında Mu'tezîle'den el-Bahi'yi red için yazdığı "*Beyânu Vehmi'l-mu'tezîle*", yine Mu'tezîlî el-Ka'bî'yi red için yazdığı "*Reddu Evâlili'l-Edille*", "*Reddu Tezhibu'l-Cedel*", "*Reddu Vâidu'l-Fussak*", Şia ve Karmatîleri red için yazdığı "*Reddu Kitâbi'l-İmâme*", fıkıh usûlüne dâir "*Mehazu'ş-Şeria*" ve "*Kitâbu'l-Cedel*" en önemlileridir. 1986'da Kayseri'de yapılan Mâturîdî Kongresine bir tebliğ sunan Ali Rıza Karabulut, Mâturîdî üzerine yazılan Arapça ve Türkçe eserlerin bir listesini veriyor. 120'ye yakın Türkçe eserin listesinin verildiği tebliğden, Mâturîdî üzerine ilginin son dönemlerde giderek arttığı anlaşılıyor...[1]

1- M. Sâmi Yeprem; **İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturîdî**, MÜİFY, İst., 1984, 251-264, A.K.M. Eyyub Ali; **İslâm Düşüncesi Târihi**, I, 295 vd., Süleyman Uludağ; **Şerhu'l-Akaid**

Mâturîdî'nin zihin dünyâsı

Bilgi teorisi (Epistemoloji); **Bilgi**'nin kaynakları üçtür; **Akıl** (el-Nazar), **duyu organları** (el-Ayan) ve **haber** (el-Ahbar). Bilgiye hiçbir sûrette ulaşılamayacağını ve duyu organlarının gerçek bilgiyi sağlayamayacağını söyleyenler veya aklın tek başına bize bütün bilgiyi sağlayabileceğini iddiâ edenler yanılmaktadırlar. Bu açıdan eşyânın objektif realitesi inkâr edilemez. **Akıl** bilgi edinmede üstün bir yere sâhip olmakla birlikte muhtaç olduğumuz her şeyin gerçek bilgisini de veremez. Bundan dolayı aklı sık sık dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrarengiz meselelerin anlaşılmasına yardımcı olan bir kılavuza muhtaçtır. Bu kılavuzluk Peygamber'e indirilen vahiyle mümkündür. Bir kimse bu vahye ihtiyâcı olmadığını, her türlü bilgiyi kendi aklıyla bulabileceğini iddiâ ederse akla taşıyabileceğinden fazla bir yük yüklemiş olur. İnsanda fıtrî olarak aklıyla Allah'ın varlığını ve birliğini bulma yetisi vardır. Bu sebeple insanlar, vahiy gelmese de akıllarıyla Allah'ın varlığı ve birliğini bulmakla sorumludurlar. **Vahiy** sâdece dinî meselelere hasredilemez. Birçok dünyevî meselede de onun kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. Dinî inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır ve aklın görevi de onları doğru bir şekilde anlamaktır. **Keşif ve ilham** da bilgi kaynağı olarak kabûl edilemez. İlham, bilgi sahasında kaos ve fikir ayrılıkları yaratır, gerçek bilgiye ulaşmayı imkânsızlaştırır ve sonunda da ortak bir değerlendirme standartı ve anlaşma zemini bulunmadığından insanlığı parçalanma ve yıkıma götürür.[2]

Din Usûlü (Metodoloji); **Din** tekdir ancak şeriatlar farklıdır. Değişmeyen tevhîd dini gökten inen su gibidir. İndiği bölgeye göre şekil alır. Kimi yerde bulanık su, kimi yerde berrak bir göl, kimi yerde sel olur. Toprağın değişik olması da şeriatların farklı olması gibidir. Dolayısıyla semâvî dinlerin itikâdî kısmında herhangi bir değişiklik yâni nesih yoktur. Hepsi aynı özden gelmektedir. **Ahlâkî** bilgilerin kaynakları ve vahyin amacı göz önüne alınırsa, semâvî dinlerin ahlâk prensiplerinde de bir değişmenin olmaması gerekir. Yâni genel ahlâk prensiplerinde de değişme söz konusu değildir. **Tahrif**

Çevirisi, Önsöz, 21 vd., **Mâturîdî Kongresi Tebliğleri**, EÜGNTTÜ; Kayseri, 1986, 9-17, 179 vd., **Akaid Risâleleri** (Haz. Ali Nar), İst., 1984, 135

2- Mâturîdî; **Kitabu't-Tevhîd** (Akaid Risâleleri içinde), 3-8,

olmamış olsalardı diğer semâvî kitaplar itikâdî alanda herkes için olduğu gibi bizim için de delil olurdu ve bizi bağlardı. **Şeriatların** farklı olması toplumsal ve kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Peygamberlere inen şeriatların dinî ve ahlâkî amaçları ve varlık sebepleri aynıdır; çünkü aynı kaynaktan gelmişlerdir. Şeriatların **ilâhî** ve **beşerî** olmak üzere iki yönü vardır. **İlahî yön** vahiy ve sünnetten ibârettir ve yapıları itibâriyle değişmezler; ancak değişik şartlarda yorumlanışları değişebilir. Beşerî yön ise birikimsel ve târihsel bir yön taşır; çeşitli dönemdeki uygulamalarla ve Âlimlerin katkısıyla oluşur. Dolayısıyla her dönemde değişmeleri mümkündür, yâni ortaya çıkan yeni şartlara göre değişikliğe açıktır. **İslâm şeriatı** târihi ve sosyolojik seyir içinde her yönden en son gelişme noktasında bulunmaktadır. **Kur'an,** bütün semâvî kitapları bizzat kendi üslûbu içinde devâm ettirmektedir. [1]

Allah tasavvuru;(Teoloji) **Allah** birdir, bütün sıfatlarıyla kadîmdir. Sıfatları zâtının aynı da değildir, gayrı da. Allah'tan başka varlıkların hepsi sıfatlarıyla birlikte sonradan olmuşlardır (hadîs). Allah bunları kendi dilemesiyle sonradan yaratmıştır (halk). İlmiyle de hepsinin keyfiyetini ve miktarını takdîr ve tâyin etmiştir. Allah birdir (vahid), ortağı yoktur (lâ şerike leh), eşşizdir (lâ beddele leh), benzersizdir (lâ şebihe leh), başlangıcı yoktur (lâ ibtidae leh), sonu yoktur (lâ intihae leh), sınırı yoktur (lâ hadde leh), bitişi yoktur (lâ nihâyete leh). Vahdâniyeti tam bir gerçekliktir. Allah'tan başkasına mecâzî anlamda "bir" denebilir çünkü bunlar parçalanır ve unsurlara ayrılabilirler. **Allah** ezelde vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu; ne zamân, ne mekân, ne atmosfer, ne arş, ne semâ, ne hava (hiçbiri yoktu). O nasıl ise öyleydi (huve kemâ kâne) ve olduğu gibi de kalmaktadır. O, durum değiştirmez (lâ yeteğayyüru aleyhi'l-ahval) çünkü durumları da değişmeyi de yaratan O'dur (hâlıku'l-ahval). Şüphe götürmeyecek bir şekilde O, arşı istiva etmiştir, arşı da semânın üstündedir. "Allah takva sâhipleriyle berâberdir, Allah muttakilerle berâberdir, muhsinlerle berâberdir, o size şahdamarınızdan daha yakındır, üç kişi yoktur ki dördüncüsü O (Allah) olmasın, üzülme Allah bizimledir..." vb. âyetler bu istivanın ne anlama geldiğini göstermektedir.

1- Mâturîdî; **Te'vilat el-Kur'an**, Raşit Ef. Kütb., no; 2159, 147, 138, 630, 705, Hanefî Özcan; **Mâturîdî'de Dinî Çoğulculuk**, 54-76

Ancak bununla berâber Allah yarattıklarıyla birleşmez (lâ ittisal) ve onlara girip çıkmaz. **Allah,** zihinlerde tasavvur olunamaz. İnsan idrâki, O'nu kavrayıp kuşatamaz. O'na cisim ve cevher de denemez, araz da denemez. Ebû Hanîfe'nin dediği gibi; "Zihinde tahayyül edilebilene ibâdet eden, bundan kurtulup tahayyül edilemeyene tapmadıkça o kişi küfürdedir." Çünkü Allah zihinlerde tahayyül edilemeyendir. **Allah**; ilim, kudret, hikmet, cud, irâde, meşiyyet, tekvin, azamet, celâl ve bunlar gibi bütün sıfatlarıyla ezelde vasıflandığı şekilde teşbih ve ta'tile kaçmaksızın gerçek anlamda vasıflandırılabilir. Tekvin sıfatı mükevvenden ayrıdır. Çünkü tekvin Allah'ın sıfatıdır. Mükevven ise yaratılan şeydir, yaratılmıştır. Yapma gücü (sıfatı) sonradan olma değil, yapılan sonradan olmadır. **Allah**'a "şey" denebilir. Bu var olmayı kasdetmek bakımından, isbat ve tesbit bakımındandır. Çünkü "şey" değil demek, inkâr olur. Bunun gibi "zât" ve "nefs" de denir. Ama "cisim" denemez.

Çünkü cisim ispat demek olmaz. **Allah'**ın "el", "yüz", "göz" vb. kelimelerle tanımlanması mecâzîdir. Bunlar "güç, kudret" vs. olarak anlaşılır.[2]

Âlem görüşü (Kozmoloji); Cevherler, arazlar ve cisimler sonludur. Bu unsurlardan oluşan Âlem de sonludur. Âlem sonlu olunca başka birisinin yaratmasına ihtiyaç duyar. Âlemin yaratıcısı da bir tek olan Allah'tır. Yaratılanlar hadîs olduğuna göre yaratıcı kadîmdir. Eğer yaracısı hadîs olsa onu da bir yaratan gerekecekti ve bu teselsülen devâm edip gidecekti ki bu da bâtıldır. [3]

İnsan anlayışı; Allah, insana; akıl, doğruyu ve yanlışı tefrik etme gücü, düşünme, hissetme, arzu etme, muhakeme etme kabiliyetlerini bahşetmiş, insanları doğru yola iletmek için Peygamberler ve kitaplar göndermiştir. İnsan, bu doğuştan var olan güçleriyle kendisi için faydalı olana meyleder, zararlı olandan sakınır. Aklıyla alternatif hareket tarzlarından birini seçer ve bu seçiminden sorumlu olduğunu düşünür. İnsan aklederken, düşünürken, tefrik ederken, seçerken dâimâ özgür irâdeye sâhiptir. Bu eylemlerini yaparken insan herhangi dış bir zorlama altında değildir. **Özgür irâde**, bizzat Kur'an âyetleriyle, sorumluluğun ve âhiretteki cezâ ve mükâfâtın se-

2- Mâturîdî; **Kitabu't-Tevhîd**, 3-8
3- Mâturîdî; **a.g.e,** 3-8

bebi olarak ispat edilmiştir. Bunu inkâr etmek tüm insânî bilgi ve ilimleri inkâr etmek ve âhiretteki cezâ ve mükâfâtı anlamsızlaştırmak anlamına gelir. Fakat öte yandan Kur'an her şeyi kuşatan ilâhî bir irâdeden ve kudretten de bahsetmektedir. Hem insanın özgür irâdesi hem de her şeyi kuşatan Allah'ın mutlak irâde, ilim ve kudreti nasıl te'lif edilebilir? Bu durumda Allah'ın **küllî irâdesi**, insanın da **cüz'î irâdesi** söz konusu olmaktadır. **Cüz'î irâde**, hür seçimini yapar (ihtiyar) ve onu elde eder (iktisab). **Küllî irâde** de hür irâdeyle ihtiyar edilmiş bu fiilî yaratır ve murad eder. İnsan, kendi fiilinin sonuçlarını bilemediğinden onu yaratmıştır diyemeyiz. İyi olsun kötü olsun bir fiili yaratma ve olmasına müsaade etme (murad etme) küllî irâdeye âittir. Cüz'î irâdenin (insanın) yöneldiği fiili yaratma ve olmasına müsaade etme küllî irâdeye (Allah'a) âittir; ama Allah eğer fiil kötüyse bunu emretmez, muhabbet beslemez, yapılmamasını ister. O halde kötülük küllî irâdeye karşı çıkmayı değil ona hürmetsizliği kapsamaktadır. İnsanın yükümlülük ve sorumluluğunun (teklif) temeli bir fiil yaratma gücüne sâhip olmayı değil, fiilî seçme (ihtiyar) ve elde etme (iktisab) özgürlüğünü kapsamaktadır. **Kazâ ve kader**, özgür irâdeyle çalişmez. Çünkü kazâ ve kader önceden bilmeye dayalı ezelî bir kayıttır. Allah, ezelî bilgisiyle bir insanın ihtiyar edeceğini (seçeceği) ve iktisab edeceğini (yapacağı) bildiği bir fiile hükmeder. İnsan bundan dolayı, ilâhî hüküm zemininde kendi sorumluluklarını inkâr edemez. Çünkü Allah, ona görevlerini yerine getirecek kadar bir hürriyeti (cüz'î irâde) bahşetmiştir. İnsan bundan sorumlu tutulacaktır.[1]

Siyâsî görüşleri; Din ve dünyâ işlerini tedvir için bir **imâm ve başkan** seçimi halk için bir vazife ve haktır. Bu açıdan imâmet zarurettir. İmam, Kureyş kabilesine mensup olmalıdır. Çünkü hadîs mutlaktır ve başka bir kabileye tahsis yapmamaktadır. Ayrıca imâmın mâsum olması gerekmez. Müçtehid olması da gerekmez. Fakat güçlü, yönetim ve savaş kabiliyeti olan, adâleti icra edebilen, dirâyetli bir kişi olmalıdır. Peygamber'den sonra hilâfet otuz yıl sürmüştür. Çünkü Hz. Peygamber "Bundan sonra hilâfet otuz yıldır, sonra diktatörlüğe (Meliki'l-Adud) döner." buyurmuştur. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz.

1- Mâturîdî; **Risalutu'l-Akaid** ,13-15

Osman ve Hz. Ali'nin hilâfetleri haktır.[2]

İman görüşü; **İman,** dil ile ikrar ve kalb ile tasdiktir. **İslâm,** Allah'ı keyfiyetsiz olarak bilmektir, bunun yeri göğüstür. **İman**, Allah'ı ulûhiyetiyle bilmektir, bunun yeri yürektir. **Mârifet,** Allah'ı sıfatlarıyla bilmektir, bunun yeri de gönüldür. Bu da kalbin içindedir. **Tevhîd,** Allah'ı birliğiyle bilmektir, bunun yeri de sırr olup gönlün içindedir. Bunlar birbirini bütünler, ayrısı gayrısı yoktur, hepsi birleşince **din** olur .[3]

Çeşitli meseleler; **Kur'an** harf ve ses olarak mahlûktur; ancak Allah'ın kelâm sıfatı ezelîdir... **Allah** âhirette görülecektir; bu görme Allah'ı bütün yönleriyle idrâk etme anlamında değil hissetme anlamındadır... **Öldürülen** kendi eceliyle öldürülmüştür; Aksi halde Allah'ın bu kimsenin ecelini bilmiyor olması sonucu doğacaktır. Kâtile kısas ve diyet ödeme mecburiyetinin olması ecelini kestiği için değil Alla 'ın buyruğunu çiğnediği içindir... **Haram** olan bir şey de rızıktır; çünkü rızık gıda demektir mülk değil. Hayvanların mülkü olmadığı halde rızıklanmaktadırlar. Rızkın mülk olarak yorumlanması ise yanlıştır... Allah'ın, insanlara en uygun olanı yaratması (aslah) kendi üzerine vâcip değildir... Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyi teklifi (teklif-i mâ lâ yutak) câiz değildir. Allah'ın **vaidinden** yâni tehdidinden dönmesi câiz değildir. Allah, çirkin bir iş yapmaz; zîra çirkin bir şeyi yapması çirkin olur..." [4]

Mâturîdî'nin özet olarak sunmaya çalıştığımız bu fikirlerinden da anlaşılacağı gibi genel olarak İmam Mâturîdî, Mu'tezîle'yi fazla akılcı bulmakta, Eş'arî'nin de lüzumsuz yere aklı terk edip selefîliğe, kaderciliğe, cebriyeciliğe kaydığını düşünmektedir. Çünkü Mâturîdî'nin sürekli olarak çift taraflı eleştiri yaptığı ve orta bir yol bulmaya çalıştığı fark ediliyor. Aslında İslâm düşüncesi içinde tüm gruplar hep "orta yolu bulma" iddiâsıyla ortaya çıkmışlardır. Vâsıl bin âta

---

2- Mâturîdî; **Risalutu'l-Akaid**, 22-23

3- Mâturîdî; **Risalutu'l-Akaid** 16-17

4- Mâturîdî; **Risâletu'l-Akaid** 9-23, Ayrıca İmam Mâturîdî'nin düşünce sistemi için bkz; M. Sâmi Yeprem; **İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturîdî**, MÜİFY, İst., 1984, 251-264, 275-307, 311-322, A.K.M. Eyyub Ali; **İslâm Düşüncesi Târihi**, I, 295 vd., Süleyman Uludağ; **Şerhu'l-Akaid Çevirisi**, Önsöz, 21-39, **Mâturîdî Kongresi Tebliğleri**, EÜGNTTÜ; Kayseri, 1986 (Bütün tebliğler), Hanefî Özcan; **Mâturîdî'de Dinî Çoğulculuk**, 36-45, 45-50, 54-77, 77-90, İzmirli İsmâil Hakkı; **Yeni İlm-i Kelâm**, 67, Muhammed Ebû Zehra; **Mezhepler Târihi**, I, 214-232

Hâricîler'le Mürcie'nin ortasını bulmaya çalışıyordu. Mâturîdî'de, Mu'tezîle ile Eş'arî'nin ortasını bulma çabası görülürken, Eş'arî'de, Mu'tezîle ile Selefîler'in ortasına göz dikmiş görünüyor. Bu, uçları birleştirme, orta yolu bularak daha sahih olanı yakalayabilme dürtüsü aslında İslâm düşüncesini ilerletmiş, itici bir motivasyon sağlamıştır. Kaynaklarda Mâturîdî ile Eş'arî arasındaki farklar 60 meseleye kadar çıkarılıyor. Kezâ Mâturîdî'nin Mu'tezîle üzerine yazmış olduğu bağımsız reddiye kitapları da bulunuyor. Bu ayrıntılara inerek farklılıkları dikkatle inceledikten sonra şunu söyleyebiliriz: Mâturîdî'nin esâs görüşleri (Allah, İnsan ve Allah-İnsan ilişkisi) Mu'tezîle'nin yer aldığı bloktadır. Yâni Mu'tezîle Mâturîdî'den biraz daha soldadır. Allah konusunda Mâturîdî, Mu'tezîle gibi tenzihçidir. İnsan konusunda Mu'tezîle'nin "özgür irâde" kavramını, Mâturîdî, "cüz'î özgür irâde" kavramına dönüştürerek, Eş'arî gibi tümden ortadan kaldırmamakta biraz frenlemektedir. Mu'tezîle'nin "ilâhî adâlet"i Mâturîdî'de "ilâhî hikmet" olmaktadır. Her ikisi de "adâlete aykırı, hikmete uygun değil" vs. diyerek Allah'ın "fiillerini" sınırlandırma eğilimindedir. Örneğin Eş'arî'de tam tersi "mutlak kudret" vurgusu ön plana çıkar. Eş'arî ile Mâturîdî arasındaki görüş ayrılıklarından birisi de Allah'ın çirkin bir iş yapıp yapamayacağı meselesidir. Mâturîdî'ye göre Allah ilâhî hikmete uymayacağı için çirkin bir şey yapmaz. Eş'arî'ye göre ise çirkinlik bize göredir. Allah'ın yaptığı hiçbir iş çirkin olamaz. Mesela Allah Peygamberini ebedî cehennemde yaksa veya kâfiri ebedî cennete koysa bu çirkin olmuş olmaz. O yaptığı için, ne yapıyorsa iyidir, güzeldir.

Mâturîdî'den sonra ekol içinde "ikinci adam" durumunda olan **Ebû Muin en-Nesefî** (öl.508/114) Eş'arî'den sonra Bakıllânî gibi Mâturîdîliği daha sistematik bir tarzda ele almış, derinlemesine temellendirmiştir. Ebû Muin'in en önemli eseri "Tabsıratü'l-Edille", Mâturîdîliğin kaderine paralel olarak pek te'sirli olamamış, bunun yerine Eş'arî eğilimli şerhleri rağbet görmüştür.[1] Ebû Muin'in Tabsıra'sında îmân ve İslâm'ın şartları diye bilinen sıralamada dikkat çekici bir farklılık vardır. Ebû Muin en-Nesefî Tabsıra'sında aynen şöyle demektedir:

"Deriz ki, inançlara gelince, din Âlimlerine göre bun-

1- Süleyman Uludağ; **Şerhu'l-Akaid** Çevirisi, Önsöz, 37

lar beş esâsa ayrılır: Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine ve Âhiret gününe îmân. İbâdetler de onlara göre beşe ayrılmış olur; Namaz, Oruç, Hacc, Zekat ve Cihad..." [2]

Ebû Muin bu sıralamayla dikkat çekici bir şekilde kaderi îmân esâsları arasında saymamakta, İslâm'ın şartları arasında da cihadı zikretmektedir. Ebû Muin'in *Tabsıra*'sı üzerinde özellikle îmân konusunu ele alması bakımından Muhittin *Bağçeci'nin "Allah'ı Bilmek ve Nesefî'ye göre İman"* adlı çalışması bulunuyor.[3] Ayrıca Hüseyin Atay'ın en eski sekiz yazma *Tabsıra* nüshasını karşılaştırarak hazırladığı ilk cilt Diyanet tarafından yayımlandı.

Mâturîdî ekolünün üçüncü önemli sîmâsı **Sabânî**'nin Kitâbu'l-Bidâye'si Bekir Topaloğlu tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte basıldı.[4] Yine Ali Nar tarafından hazırlanan "Akaid Risâleleri" adlı çalışmada Mâturîdî, Semerkandî, Nesefî vb. ilk Mâturîdî Âlimleriyle birlikte bunlar üzerine târihte yazılmış birçok şerh Arapça ve Türkçe tercümeleriyle birlikte basılmış bulunuyor.[5] Öte yandan Mâturîdî'nin, tıpkı Mu'tezîle Âlimlerinin kitapları gibi şaşılacak derecede görmezden gelinen "Te'vilat el-Kur'an" adlı tefsir kitabı üzerinde Bekir Topaloğlu'nun ciddi çalışmaları olduğu biliniyor, ancak henüz yazma ve basma Arapça nüshaları bulunan eser Türkçe'ye kazandırılmış değil.

İslâm düşünce târihi boyunca Mâturîdîliğin ilginç bir şekilde görmezden gelindiğini görüyoruz. Mâturîdî'nin yetiştirdiği talebeler ve eserlerinin ilk zamânlarda biraz te'sirli olduğunu, ancak sonraki zamânlarda Eş'arî'nin gölgesinde kalarak ikinci elden değerlendirildiği anlaşılıyor. Yâni Mâturîdî'ye özellikle özgür irâde, akıl vb. konularda Mu'tezîlî görüşlere sâhip olmasının cezâsı çektirilmiştir (!).

Mâturîdî'nin önemli talebeleri arasında **Hakim Semerkandî** (öl.343/943), **Ebû Muin en-Nesefî** (öl.508/1114), **Nureddin es-Sabûnî** (öl.580/1184), **Ebû'l Berekat en-Nesefî** (öl.710/1310),

---

2- Nesefî, **Tabsıratu'l Edille**; Fatih Kütp, 2907/158b, Raşit Efendi Kütp. no; 496, Hüseyin Atay, **Kur'an'da İman Esâsları**; Ank. 1998, s.146, Sabri Erdem; **İslâm'da İman Esâslarına Farklı Bir Yaklaşım**, İslâmî Araştırmalar, c.XII, s.1, shf; 27,

3- Muhittin Bağçeci; **Allah'ı Bilmek ve Nesefî'de İman**, Kayseri, trs.

4- Sabûnî; **Kitabu'l-Bidaye** (çev. Bekir Topaloğlu), Mâturîdîyye Akaidi; Ank., 1979

5- **Akaid Risâleleri** (haz. Ali Nar), FGMİ, İst., 1984

Beyazî (öl.1089/1687) ilk akla gelenlerdir. Bu talebelerin eserleri arasında Semerkandî'nin es-Sevâdu'l-A'zam'ı, Ebû Muin Nesefî'nin Tebsıratu'l-Edille ve Bahru'l-Kelâm'ı, Sabûnî'nin Kitâbu'l-Bidaye mine'l-Kifâye'si, Ebû'l Berakat'ın Medârik ve el-Umde'si, Beyazî'nin İşârât'ı en önemlileri arasındadır. Ne yazık ki bu eserler gereken ilgiyi görmemiş, bir türlü öne çıkamamıştır. Bu noktada Süleyman Uludağ'ın şu sözlerini aktarmak istiyorum:

> **Osmanlı ulemâsı, kudema ve mütekaddimin denilen Gazâlî'den evvelki kelâmcıları okumamakta, okutmamakta, dolayısıyla onlar hakkında esâslı ve ciddi bir bilgiye sâhip bulunmamaktadır.**

Osmanlı ulemâsı, muteahhirin denilen Gazâlî, Şehristânî, Amidî ve hatta Fahruddin Râzî'ye bile fazla ilgi duymamaktadır.

Osmanlı ulemâsının asırlar boyunca medreselerde okuttuğu eserlerin, haşiyelerin hiçbirisi Mâturîdî mezhebine âit değildir. Ayrıca bu müelliflerden hiçbirisi Osmanlı ülkesinde yetişmemiştir. Ya Osmanlılardan önce veya Osmanlı ülkesinin dışında yaşamışlardır.

Başta Mâturîdî olmak üzere Ebû Muin en-Nesefî, Sabûnî ve kendisi de bir Osmanlı müellifi olan Beyazî bu memleketin medreselerinde ilgi görmemiş ve unutulup gitmişlerdir. Osmanlı ulemâsı ismen Mâturîdî'dir ama aslen ve hakikatte Eş'arîdir. Eş'arî mezhebinin sonraki kelâm kitapları, izah ve şerhleri gibi birçok eser Hanifî Âlimleri tarafından basılır, okunur ve okutulurken, Mâturîdî'nin hiçbir eserinin, Ebû Muin en-Nesefî'nin Mâturîdîlik içinde ikinci derecede önemli eseri Tabsıratu'l Edille'nin ve Sabûnî'nin üçüncü derecede kaynak olan el-Kifaye'sinin basılmamış, okutulmamış ve okunmamış olması, Mâturîdî mezhebi adına bir tâlihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir târihi nâmına acınacak bir durumdur.

Osmanlı ulemâsının mezhepler târihi hakkında –pek azı müstesnâ-bilgisi yoktur. Zîra bu husûs medreselerde okunmamış ve okutulmamıştır..."[1]

Mâturîdîliğin bu şekilde görmezden gelinmesinin sebebleri ne olabilir? Her şeyden önce Selçuklular'ın yükselişi esnâsında Eş'arîliğe yaslanmaları, Nizâmülmülk'ün resmî olarak kurdurdu-

---

1- Süleyman Uludağ; **Şerhu'l-Akaid** Çevirisi, Önsöz, 33-34

ğu medreselerde Eş'arîliği resmî mezhep olarak okutturması ve bu Nizâmülmülk geleneğinin, Selçuklu mîrâsı üzerinden Osmanlılara aynen geçmesi en önemli sebep olarak görünmektedir. Öte yandan Şeyhü'l-İslâm Mustafa Sabri'nin "Mâturîdî'nin cüz'î irâde görüşü Mu'tezîle'den daha tehlikelidir. Esâsında Mu'tezîle Mâturîdî adı altında hep sürmüştür." sözleri bu ambargonun nedenini ele veriyor olsa gerektir...

Mâturîdî'nin bizim çalışmamız açısından önemine gelince, her şeyden önce İmam Mâturîdî bir çevre devleti olan Sâmânîler zamânında yükseldi. Esâs aldığı şahıs Ebû Hanîfe, Emevîler devrinde yükselen Mevâli (çevre) hareketinin önemli sîmâlarındandı. Ebû Hanîfe, Abbâsîlerin elinde çarpıtılıp statükonun resmî fıkıh mezhebi haline getirilirken iğdiş edildi. Mâturîdî'nin çağdaşı Tahâvî'nin elinde ise tâbiri câizse iyice sağa kaydırıldı, selefîleştirildi. "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı Ebû Hanîfe'ye âitliği ciddi şüpheler içeren koyu selefî kitapla asıl görüşleri tanınmaz hâle getirildi. İşte bu noktada Ebû Hanîfe'yi en iyi anlayıp yorumlayan Mâturîdî oldu. Ancak O da târih boyunca görmezden gelindi. İlk Mâturîdî'ler Mu'tezîle eğilimli olmakla suçlandı, özellikle Allah konusundaki tenzihçi tutumu, insan konusundaki cüz'î irâde görüşü Mu'tezîle'den daha tehlikeli bulundu.

Bu açıdan bakıldığında Mâturîdî tıpkı ilk Özgür İrâdeciler, Mu'tezîle, Filozoflar, Bilimciler vb. İslâm dünyâsının "Yalnız, marjinal ve sürgün"leri rolüne uygun düşmektedir. Zâten bizim bu kitapta ele aldığımız şahısların çoğu hep böyledir. Mâturîdî'nin düşünce sistemi tabiî ki Mu'tezîle gibi değildir. Onunla aynılaştırmak da doğru değildir. Ama Mu'tezîle ile aralarında asas bakımından (Allah, İnsan ve Allah-İnsan ilişkileri) çok temel bir fark da görünmüyor. Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması sürecinde Mâturîdî düşüncesi ciddi bir potansiyel enerji barındırıyor. "Akıl, Allah'ı bulur.", "İyi ve güzel akılla bilinebilir.", "Cüz'î irâde özgürdür, eylemlerinden kendisi sorumludur." vb. argümanlarıyla Mâturîdîlik, İslâmî düşünceye hatırı sayılır katkılar sağlamıştır. 21. yüzyılın yükselen İslâm medeniyetinde, önemli yenilikçi damarlardan birisi olarak aslına uygun olarak diriltilmeyi beklemektedir...

***

FELSEFE (MEŞŞÂÎ) EKOLÜ

"Din ile felsefe sütkardeş gibidirler."

İBN-İ RÜŞD

FELSEFE Ekolü denilince kasdettiğimiz **Fârâbî** (öl.339/950), **İbn-i Sînâ** (öl.438/1037), **İbn-i Miskeveyh** (420/4030), **İbn-i Bacce**, (öl.533/1138) **İbn-i Tufeyl** (581/1185) ve **İbn-i Rüşd** (öl.595/1191) gibi Meşşâî olarak bilinen felsefe akımının altı önemli sîmâsıdır. Dolayısıyla bu bölümde bu sîmâlara yer verilecektir. Çünkü bunlar Müslüman aklın Âleme yönelmesi sürecinde İslâm düşüncesiyle dünyânın başka bir kıtasında (Grek-Yunan) ortaya çıkan kâinâtı açıklama girişimini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken "Bu dünyâcı" ve "Akılcı" yöntemleri kullanmışlardır. Böylece İslâm düşüncesinin daha da güçleneceğini, bir dünyâ düşüncesi hâline geleceğini hesaplamışlar, bu maksatla yoğun bir tefekkür faaliyeti ortaya koymuşlardır. Bu nedenle başlangıçta belirlediğimiz "Klasik itikâd" (Tevhîd-Nübüvvet-Âhiret)", "Âleme yoğunlaşma", "Akılcılık", "Tez üretme" veya "Sentez yaratma" şeklindeki İslâm yenilikçiliği kriterlerine uygun düşmektedirler. Bu filozoflar, temel İslâm itikadlarına, yâni tevhîde, nübüvvete ve meada bağlıdırlar. Tüm güçleriyle Âleme yoğunlaşmışlar ve kâinâtı açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Yöntemleri akılcıdır. Var olan İslâmî inançlarla Yunan tezlerinden bir sentez yaratmaya çalışmışlardır. Niyetleri ve temel yönelişleri bizim ana kavram çerçevemize uymaktadır. Bu nedenle İslâm yenilikçiliğinin önemli bir damarı olarak kendilerine çalışmamızda yer vermiş bulunuyoruz.

Genellikle İslâm felsefesi târihi kitaplarında Kındî ile başlatılan bu ekol çalışmamız da Fârâbî ile başlatılmıştır. Kındî'ye önceki bölümde tek başına yer verilmiştir. Bunun sebebi daha önceki bölümde ele alınan "Mu'tezîle Ekolü" ile bu "Felsefe Ekolü" arasında geçiş sîmâsı olması dolayısıyladır. Bence her iki ekolün fikirlerini kendinde birleştiren Kındî bu yönüyle, ayrıca bir yenilik yaratmış ve kendi bağımsız ismiyle anılmayı hak etmiştir.

Ancak İslâm düşüncesinde Felsefe Ekolü denilince anılan şahıslar sâdece bunlardan ibâret değildir. Bu nedenle konuyla ilgili bir giriş yaparak diğer felsefî gruplardan da bahsetmek ve hangilerinin niçin yenilikçi sayılıp sayılmadığı üzerinde durmak sanırım uygun düşecektir.

Felsefe Nedir?

Gerçek "sevgi" anlamına gelen "*filo*" ile "hikmet" anlamına gelen "*sofia*" dan oluşan ve "hikmet sevgisi" demek olan "*filasofia*" kelimesi Arapça'ya *felsefe* şeklinde geçmiştir. MÖ. 7. yüzyıla kadar varlık üzerine kafa yoran ve kâinâtı bir sistem dâhilinde açıklamaya çalışanlara hakîm anlamında "*sofos*"(bilge) denmekte iken, anlatıldığına göre ilk defa Pisagor insana sofos denemeyeceğini, çünkü gerçekte sofosun Allah olduğunu ileri sürmüş, insanın ise *filo-sofos* olacağını söylemiştir. O dönemden sonra varlık üzerinde düşünüp, tutarlı bir sistem içinde Âlemi açıklamaya çalışanlara "*filosofos*" (hikmeti seven) denmiş ve bu kelime Arapça'ya *feylesuf* (çoğulu; *felasife*) olarak geçmiştir. Bugün biz kısaca *felsefe/ filozof* demekteyiz.[1]

Her filozof kendi eğilimleri doğrultusunda felsefeyi tanımladığı için ortaya birçok tanım çıkmaktadır. Bu tanımların ayrıntısına girmeden ve konuyla ilgili ansiklopedik bilgilerle konuyu boğmadan benim felsefeyi nasıl anladığım ve kökeninin ne olduğuna dâir kanaatlerimi açıklamakla yetineceğim.

Yeryüzünde "Âlemi açıklama girişiminde bulunan" ilk insanlar Peygamberlerdir. Onların açıklamaları kendilerine indirilen ilâhî vahyin rehberliğinde olmuştur. Dolayısıyla yeryüzüne indirilen ilâhî vahiyler Âlemi açıklayan ilk metinlerdir. Peygamberler erdemli, dürüst, varlığı sorgulayan, kötü gidişattan fıtrî olarak rahatsız olan,

---

1- Mahmud Kaya; **DİA,** XII, 311,

özünü bozmamış kişilerden seçilmişlerdir. Kendilerine indirilen vahiyler üzerinde en çok kafa yoran, onu en çok anlamaya çalışan, ilâhî bilgileri açıklarken derin bir tefekkür faaliyeti içine girenler de Peygamberler olmuştur. Dolayısıyla Fazlurrahmân'ın dediği gibi Peygamberliğin bir yönü kesbî diğer yönü ise vehbîdir. Kimi filozofların dediği gibi Peygamberlik kesbî çalışmayla kazanılacak bir şey değildir. Kimi gelenekçilerin söylediği gibi de tümden vehbî de değildir. Peygamber aklî ve ahlâkî melekeleri gelişmiş insanlar arasından seçilir ve onlara ilâhî bilgiler vahyedilir. Bu durumda Peygamber, vahiy gelmeden önce ve vahiy geldikten sonra ortaya koyduğu aklî ve ahlâkî gelişmişlikle bir filozofun geldiği noktaya zâten gelmiştir, üstelik bir de ilâhî vahiy alınca filozofu geçmiş ve ondan üstün bir hâle gelmiştir. Bu nedenle her peygember filozoftur; ama her filozof Peygamber değildir. Burada filozofu "çok bilgili" anlamında kullanmadığımı da belirtmeliyim.

Kimi İslâm düşünürlerinin felsefenin kaynağının Peygamberlerin nebevî hikmetinin yansımalarından doğduğu fikri doğrudur. Hz. Şit, Hz. İdris ve Hz. Lokman'ın kimi daha derinlikli Âlem açıklamaları felsefî düşünüşün ilk kaynaklarını oluşturmaktadır.[2]

Kur'an'da kendisine hikmet (*sofia*) verildiği bildirilen Lokman, Hz. Dâvûd (öl.MÖ; 985) zamânında Şam bölgesinde yaşamış, Yunanlı bir filozof olan Empodekles ondan hikmet okumuş, daha sonra ülkesine dönünce varlığın menşei ile ilgili olarak ilk bakışta âhiret hayatını inkâr gibi görünen felsefî bir doktrin kurmuştur. Yine başka bir Yunanlı olan Pisagor Mısır'da Geometri tahsil etmiş, Hz. Süleyman'ın öğrencileri Mısır'a gidince onlardan fizik ve Matematik üzerine dersler almıştır. Bu üç ilmi Yunanistan'a taşıyan Pisagor, kendi çabasıyla mûsiki ilmini de kurmuş ve bütün bunları Peygamberlik kandilinden faydalanarak geliştirdiğini söylemiştir. Öte yandan Yunan felsefesinin kaynağı olarak gösterilen Hermes adlı kişinin Nuh tufanından önce yaşayan Hz. İdris olduğu bizzat Yunan kaynaklarında bile geçmektedir. [3]

Bunlara bakılarak felsefî hikmeti sâdece Peygamberlerin öğret-

2- İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 1-7, 346-350, İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enbâ**, 12, 18, 31-32

3- Mahmut Kaya; **DİA**,XII, 311

tiğini söylemek de yanlış olacaktır. Çünkü hiçbir Peygamberle karşılaşmayan merâklı bir insanın Âlem üzerine yoğunlaşarak kimi fikirler geliştirmesi de mümkündür. Ki çoğu filozof da zâten böyledir. Ancak şurası kesin bir gerçektir ki yeryüzünün "Âlemi açıklayıcı" ilk metinleri ilâhî vahiylerden oluşan suhuflardır. İlk suhufun (sahifenin) Hz. Âdem'e verildiği düşünülürse bu gerçek daha iyi anlaşılır. Hz. Âdem aynı zamânda ilk Peygamberdir. Âlemi açıklayan, nerden gelip nereye gidildiğini beyan eden, "Ben neyim ve bu hâl neyin nesi?" sorusunu Allah'tan aldığı bilgilerle cevaplayıp bir sahife haline getirerek çocuklarına mîrâs olarak bırakan ilk kişi odur. "*Felsefe-i Ûlâ*", yâni varlığı/Âlemi açıklayan ilk bilgilerin kaynağı odur.

MÖ. 4-6. yüzyılların, yâni **Konfüçyüs, Buda, Mahavira, Sokrat, Aristo, Platon (Eflâtûn)** gibi meşhur filozofların yaşadığı dönemin dünyâ düşünce târihi açısından önemli bir dönemeç olduğu görülmektedir.[1] Peygamberlerden bağımsız ilk kez Âlemi açıklama girişimi bu dönemde olmuştur. İnsanlık bu dönemde önemli bir sıçrama yaparak aklın gücüne yaslanarak felsefe üretmiş, "Bu hâl neyin nesi?" sorusunun cevabını aramıştır. Bunların ulaştıkları sonuçlar karanlıkta körün fili târifi gibidir. Her biri gördüğünü, algıladığını, çözebildiği kadarıyla Âlemin işleyişini keşfetmeye çalışmıştır. Ellerinde ilâhî vahiyler olmadığı için özellikle tanrı üzerine söyledikleri tabiî olarak yanılgılarla dolu olacaktır. Ancak Sidretu'l-Münteha'nın altındaki Âlem (görünür fizikî Âlem) üzerine aklın verilerini kullanarak sonuçlar çıkarmaları yine tabiî olarak doğrularla dolu olabilir. Zâten din "Âlem neden var?" sorusuna cevap verir. Bu konuda bilimden daha donanımlıdır. Bilim ise "Âlem nasıl işliyor?" sorusunun cevabını arar. Burada da bilim dinden daha donanımlıdır. Akleden sâlim bir zihinde aslında bu ikisi birbirini tamamlar. Hastalıklı ve kasıtlı zihinler ise bunlar arasında çelişki görür ve birbirine karşıymış zanneder.

Müslümanlar; Yunan, İran, Hind ve diğer kültürlerle özellikle hızla gelişen fetih hareketleri neticesinde karşılaşmıştır. Bu farklı kültürleri hâkimiyetleri altında tutmak, onların iddiâlarına karşı kendi inançlarını savunmak ve onlarda var olup kendilerinde var olmayan kimi husûsları alarak daha güçlü hâle gelmek için bu düşünceleri

1- Ali Şeriatî; **Dinler Târihi**, 127, H.J.Störig **İlk Çağ Felsefesi**, 57,

tanımaya çalışmışlar, eserlerini tercüme ederek kültürlerini içselleştirip kendinden bir parça haline getirmek istemişlerdir. Aslında bu her yükselen yeni medeniyetin izlediği tabiî bir yoldur.

Bu sebeple eski dünyânın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu düşüncesinin ortaya çıktığı görülüyor. Bu amaçla daha ilk hicrî yüzyıldan itibâren bazı kimselerin özel merâkı ve kimi halîfelerin şahsî himâyeleriyle çeviri faaliyetleri başlıyor. Emevî Halîfeleri Ömer b. Abdülazîz, Mervân b. Hakem döneminde çevrilen eserler toplumun ihtiyâcına binâen tıpla sınırlı kalırken Abbâsî Halîfesi Mansur, bu hareketin alanını genişletiyor ve büyük bir ivme kazandırıyor. Hârûn Reşid döneminde devâm eden tercüme faaliyeti Me'mun döneminde *Beytü'l-Hikme* adıyla resmî bir kuruma kavuşuyor. Giderek genişleyen bu kurum tam bir araştırma ve tercüme kurumu haline geliyor ve başta Yunanca olmak üzere, Süryânice, Farsça, Sanskritçe, Nebâtice vb. dillerden binlerce eser çevriliyor. İran, Hind, Yunan kültürünün belli başlı eserleri kurumda görevli elliye yakın mütercim tarafından tercüme ediliyor. Burada bulunan kitapların listesini çıkarmak için *el-Fihrist* adlı kitabı yazan İbn-i Nedim yaklaşık üç yüz Müslüman Âlimin kitabının da diğer dillere tercüme edildiğini söylemektedir. Yaklaşık üç yüz yıl süren bu çeviri faaliyeti sonucu Müslümanlar arasında büyük Âlimler, filozoflar, kâşifler ve mûcitlerin yetişmiştir. [2]

İslâm medeniyetinin yükseliş döneminde dünyânın tüm ilmî ve bilimsel birikiminin Bağdat'a akması, bugün Amarika'ya dünyânın her tarafından akan beyin göçünü hatırlatmaktadır. İslâm'ın yükseliş çağı olan ilk beş yüz yılın sonunda Bağdat tam anlamıyla bir medeniyet ve kültür merkezi hâline gelmişti. Bu dönemin sonunda Moğol ordularının 656/1258'de Bağdat'a girerek kırk gün süreyle gerçekleştirdikleri katliam ve yağma esnâsında medeniyetin tüm birikimi âdeta kül hâline getirilmiştir. Bugün o yağma ve katliamdan arda kalan kitapların asıl doğduğu yer olan Bağdat'ta değil de Batı ülkelerinde, sağda solda yazma nüshaları halinde bulunması, durumun vehâmetini göstermesi açısından oldukça dramatiktir.

İşte İslâm düşüncesinde bu çeviri hareketiyle birlikte yeni bir dü-

---

2- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 340-342, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 1162 vd., Mahmut Kaya; **DİA**, XII, 312-313,

şünce damarı oluşmuştur. Yer yer İslâm düşüncesinin kendi argümanlarıyla da beslenerek gelişip büyüyen bu felsefî hareket, aslında İslâm düşüncesinin kendi dışındaki aklî birikime bigâne kalmadığının göstergesi sayılmalıdır. İslâm düşüncesi bu soylu ilgiyi yer yer kendi klasik itikâdî argümanlarının buharlaşması pahasına sürdürmekten çekinmeyecektir.

İslâm düşüncesinde felsefe ekolleri

Bu çerçevede düşünce târihimizde ortaya çıkan felsefî akımları beş ana grupta toplamak mümkündür:

Dehriyyun; İbn-i Ravendî (öl.293/910) -veya hocası Ebû İsa el-Varrak'ın- şahsında ortaya çıkan bu akım, katıksız ateist bir özellik arz etmektedir. Kur'an'ın "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibârettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zamân (Dehr) helâk eder." (Câsiye 45/24) âyetindeki Dehr kelimesine nisbetle Dehrî denilen bu düşünce ateist-materyalist felsefenin tipik karakterini yansıtıyor. İbn-i Ravendî Kitabu't-Tac ve ez-Zumurrüd adlı eserlerinde Âlemin ezelîliğini ve maddî Âlemin ötesinde mânevî hiçbir varlığın olmadığını ileri sürüyor; Allah'ı ve Peygamberliği inkâr ediyor ve aklın dışında başka bir şeye ihtiyaç bulunmadığını savunuyor. İbâdetlerin ise mânâsız alışkanlıklardan ibâret olduğunu iddiâ ediyor. Mu'tezîle, Eş'arîlik, Sünnîlik, Şiîlik, Meşşâî filozoflar gibi tüm gruplarca şiddetle reddedilen bu akım, İslâm'ın dayandığı topyekûn değerler sistemini reddettiği için bir gelenek kuramamıştır. Burada İbn-i Ravendî'nin mi yoksa hocası îdam edilen Ebû Mûsa el-Varrak'ın mı bu düşünceleri savunduğu tartışmasının da süregeldiğini söyleyelim. [1]

Tabiîyyun; Ebû Bekir Râzî (öl.31/925) örneğinde ortaya çıkan bu tabiatçı akım da deist-naturalist bir karakter taşımaktadır. Ebû Bekir Râzî; Sokrat öncesi filozoflar, Hind ve Mecûsî inançlarından derlediği felsefî sistemiyle sâdece Allah'a inanıyor. Vahyi, Peygamberlik kurumunu ve dini reddediyor. "El-Kudamau'l-Hamse" teorisine göre beş şeyin ezelî ve ebedî olduğuna inanıyor; Allah, madde, zamân, mekân ve ruh.[2] Müslüman aklın tabiata yönelmesi anlamına gelen

---

1- İlhan Kutluer; **Akıl ve İtikad**, 11-40, 69-106, Mahmud Kaya; **a.g.e**, 313, Hilmi Ziya Ülken; **a.g.e.**, 168, Mehmet Ayman; **Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İnsan, İst., 1997, 42-43

2- Mahmud Kaya; **a.g.e**, 313, Hilmi Ziya Ülken; **a.g.e.**, 167, Macit Fahrî**; İslâm Felsefesi**

tabiatçı felsefe Ebû Bekir Râzî'nin deist görüşleri yüzünden gelişme imkânı bulamamış, endişe ve şüpheyle karşılanmıştır. Eğer Râzî'nin bu cür'etkâr çıkışları ve Müslüman dindarı dehşete düşüren görüşleri olmasaydı bu bilimci felsefe Meşşâîlikten daha yararlı sonuçlar doğurabilirdi. Üstelik Kur'an'ın tabiata dikkat çeken ve Allah'ın yarattığı tabiatı incelemeye teşvik eden âyetleri bu tür felsefenin gelişme imkânının alt yapısını da oluşturuyordu. Ebû Bekir Râzî'ye rağmen bu tabiata yönelme eğilimi kesilmiş de değildir. Câbir b. Hayyân, Harizmî, Mesûdî, Ebû'l-Vefa, Birûnî gibi tabiatçılar tıp, Astronomi, Kimyâ, fizik, Zooloji vb. bilim dallarında önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Nitekim bunlara çalışmamızda ayrıca "Bilim Ekolü" bölümünde değineceğiz.

Meşşâîyyun; Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi ünlü İslâm filozoflarına verilen bu ad, Yunan düşüncesini İslâm düşüncesiyle uzlaştırmaya çalıştıkları ve Aristo'nun yolunda "yürüdükleri" için verilmiştir.[3] Bu yönüyle zâten bu bölümün konusu olan bu ekol (İslâmî dogmaların savunulması bakımından) İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî'ye nazaran daha sofu (klasik dinî akîdeleri savunan) karakterdedir. Bunların bütün derdinin İslâm'ın temel inaçlarını, akıl, mantık ve felsefe (Yunan) formunda savunmak ve uzlaştırmaktan ibâret olduğunu söyleyebiliriz.

İşrâkîyyun; Sühreverdî (öl.5587/1190)'nin fikirlerinde temâyüz eden bu ekol, gerçek bilgiye ancak mistik (sezgisel) tecrübe yoluyla ulaşılabileceğini, bu konuda aklî ve mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunuyordu.[4] Meşşâilerin Aristo-Eflâtûn karışımına karşın İşrâkîler Eflâtûn'un ruhçu yöntemini esâs alırlar. İşrâkîlik, diğer Meşşâîliğin aksine mistik zevk ve duyguları esâs aldığı için doğunun ruhuna uygun düşmüş, başta İran olmak üzere, Hind ve İslâm Coğrafyasında yayılma imkânı bulmuştur. Hatta İslâm gelenekçileri Meşşâîlikten ziyâde bu akımı kendi tabiatına uygun bulmuş ve uzun yıllar tasavvûfî çevrelerde hâkim felsefe olarak

---

Târihi, 87 vd., Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 253 vd., Abdurrahman Bedevî; **İslâm Düşüncesi Târihi** (ed. M.M. Şerif), II, 49-66, Mehmet Ayman; **Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İnsan, İst., 1997, 43

3- Hilmi Ziya Ülken; **a.g.e.**, 171, Mahmud Kaya; **a.g.e,** 314

4- Hilmi Ziya Ülken; **a.g.e.**, 233, Mahmud Kaya; **a.g.e,** 315, Henry Corbin; **a.g.e.**, 355 vd.

okutulmuştur. Buna rağmen bu anlayış "Bu dünyâcı" ve "Akılcı" olmaması sebebiyle bizim çalışmamıza alınmayacaktır.

İhvânu's-Safâ Ekolü; Adını gizli tutmayı Şiârı hâline getirmiş bu akım, insanlığın var olan tüm birikimini içselleştirerek Âlemi açıklama girişiminde bulunmuştur. Şiî-felsefî bir üslupla başta Yunan düşüncesi olmak üzere İran, Hind düşüncelerini harmanlayarak yeni bir İslâm düşüncesi kurma iddiâsında olan grup, genç Müslüman aklın kendine güven duygusuyla Âlemi açıklamaya girişmesi açısından oldukça cür'etkâr bir çıkışı temsil etmektedir. [1]

Felsefe Ekolü bölümüne bu genel girişten sonra asıl konumuz olan Meşşâî felsefenin önemli sîmâlarına geçebiliriz. Girişte de söylendiği gibi bu bölümde **Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl** ve **İbn-i Rüşd** üzerinde duracağız. Kitabın genel üslûbuna uygun olarak mümkün olan en kısa yolla sîmâların genel görüşlerini verecek ve İslâm düşüncesinin genel seyri içindeki etkilerini izlemeyi sürdüreceğiz. Ne gibi bir yeniliğe yol açtıklarını tesbit etmeye çalışacağız.

FÂRÂBÎ (öl.339/950)

Bugünkü Kazakistan'ın Othar şehri Fârâbî'nin doğduğu yıllarda Türkistan'ın Farab şehri olarak biliniyordu. Bu bölgede o yıllarda Sâmânî Devleti hüküm sürmektedir. Farab şehri Sâmânîler'in en önemli eğitim ve kültür merkezidir ve medreselerinde eğitim dili Arapça olarak okutulmakta ve Farsça da edebiyat dili olarak kullanılmaktadır. Batı'da daha sonraları Ebûnaser ve Alfârâbîus olarak tanınacak olan **Ebû Nasr Muhammed b. Muhammad b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî** işte bu Farab şehrinde 258/871 yılında doğmuştur. Babası bir asker olan Fârâbî böylesi bir muhitte iyi bir eğitim almış alarak çocukluk yıllarını geçirir. Bugün ilk tahsillerini köy ve ilçelerinde geçirip yüksek tahsil için büyük şehirlere giden öğrenciler gibi Fârâbî de, dönemin şartları gereği daha yüksek tahsil ve ilim elde etmek için memleketinden ayrılarak ömrünün sonuna kadar sürecek olan bir "akademik yolculuğa" çıkar. Gittiği yerler dönemin ilim ve kültür merkezleri olarak ün yapan Buhârâ,

---

1- Hilmi Ziya Ülken; **a.g.e.**, 170, Mahmud Kaya; **a.g.e,** 314-315, Henry Corbin; **a.g.e.**, 249 vd., Macit Fahrî; **a.g.e.**, 151-163, Mehmed Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 102-105

Semerkand, Merv ve Belh gibi Türkistan'ın ve İran'ın önemli şehirleridir. Nihâyet İslâm medeniyetinin en parlak şehri başkent Bağdat'a ulaşır. Bağdat'a geldiğinde kırk yaşlarında olduğu sanılan Fârâbî burada devrin ünlü bilginlerinden dil dersleri alır, hatta onlara mantık dersleri vermeye başlar. Yirmi yıl Bağdat' ta kalan Fârâbî, eserlerinin çoğunu burada kaleme alır. Bağdat'taki siyâsî karışıklıklar nedeniyle Şam'a geçer ve ömrünün geri kalan kısmını burada geçirir. O dömemde şehre İhşitler hâkimdir ve Fârâbî, Emir Seyfuddevle ile iyi ilişkiler kurar. Üç yıl kadar sürdüğü sanılan bu siyâsî koruma ve himâye Fârâbî'nin en verimli çağıdır. Muhtemelen en önemli eseri "el-Medînetü'l-fâzıla"yı bu dönemde yazmıştır. Bir ara kısa süreli Mısır ziyâretinden sonra tekrar Şam'a dönen Fârâbî 339/950'de burada vefât eder. Öldüğünde seksen yaşlarında olduğu rivâyet edilmektedir. Mezarı şu an Sûriye'nin başkenti Şam'dadır.[2]

Fârâbî'nin ansiklopedilerde yer alan resminden tipik bir Kazak/Özbek Türkü olduğu anlaşılıyor. Köse sakallı, çekik gözlü, kısa boylu, zayıf bünyeli olan Fârâbî'nin yaşadığı sürece Orta Asya Türk kıyafetini üzerinden hiç çıkarmadığı rivâyet edilmektedir. Maddî servete değer vermeyen, şöhret ve gösterişten uzak, ruh ve ahlâk temizliğini her şeyin üstünde tutan zâhid bir kişiliğe sâhip olduğu anlaşılan Fârâbî'nin, ilim ve sanat adamlarına değer vermesiyle tanınan Seyfuddevle'nin bol ikram ve ihsanda bulunmak istemesine karşın, geçimini sağlayabileceği günlük 4 dirhem gümüş paradan başkasını kabûl etmediği söylenmektedir. Genellikle münzevi bir hayat süren Fârâbî, hiç evlenmemiş ve mal-mülk sâhibi de olmamıştır. Kitaplarını ırmak kenarlarında, ağaç gölgeliklerinde yazdığı bilinen Fârâbî, öğrencileriyle buralarda buluşur ve onlara dersler verirmiş. *Tahsilu's-Saade* adlı eserinde talebelerine "Öğrenim sırasında karşılaştığınız güçlüklere katlanmalısınız, üstün bir zeka ve kâbiliyete sâhip olmalısınız, doğruluğu, adâleti sevmeli, onurlu bir şahsiyet olmalısınız. Altın, gümüş ve benzeri şeylere değer vermemeli, yeme, içme konusunda aç gözlü olmamalı, nefsânî arzularınızdan uzak durmalı, doğruya ulaşmak için güçlü bir azme sâhip olmalısınız..."[3]

2-İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**; V, 153-156, İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, III, 223-227,

3- Mahmud Kaya; **DİA**, XII, 147

derken âdeta kendini anlatmaktadır.

Fârâbî'nin çok ciddi bir uğraşla Yunan düşüncesi üzerine yoğunlaştığı anlaşılıyor. Öyle ki âdeta Yunan düşüncesini didik didik etmiş, tenkit ve şerh etmediği, üzerine kafa yormadığı Yunan filozofu kalmamış gibidir. Fârâbî'nin tenkîde tâbi tuttuğu Yunan filozoflarının başlıcalarının Fisagor, Aristufus, Ehlikorina, Stoacılar, Diogene, Foren, Epicure vb. olduğu anlaşılıyor. Özellikle şerh ve uzlaştırmaya çalıştığı filozoflar ise Aristo ve Eflâtûn'dur. Fârâbî, esâs itibâriyle Aristo'ya meftun olmakla birlikte onda ruhçu yön fazla bulamadığı için Eflâtûn'dan da yararlanmak zorunda kalmıştır.

Fârâbî'nin zihin dünyâsı

Fârâbî ile başlayan Meşşâî felsefeye ilişkin araştırmalar yapan bir Türk araştırmacısı diğerlerine nazaran hayli şanslı sayılabilir. Çünkü bu kitabı yazarken önceki Mu'tezîle bölümünde zorlandığım kadar Meşşâî felsefeyi veya tasavvûfu araştırırken pek zorlanmadım. Bu bölümün sonunda bu filozoflar üzerinde yapılan çalışmaların listesini verirken de görüleceği gibi İslâm felsefesi ve filozofları üzerine yapılan çalışmalar Mu'tezîle kelâmına dâir olanlardan hayli zengindir. Dolayısıyla İslâm felsefesi araştırıcısı, Mu'tezîle kelâmı araştırıcısından daha şanslıdır. Fârâbî üzerine onlarca makale ve kitap okumama rağmen Fârâbî'nin zihin dünyâsını en anlaşılabilir bir üslûbla anlatanı gördüğümü pek söyleyemeyeceğim. Üstelik Fârâbî'nin örneğin *Medînetü'l-fâzıla* adlı başyapıtı gerek Arapçası gerekse Türkçe çevirisi itibâriyle kolay kolay özetlenebilecek bir özellikte değildir. Fârâbî'yi her anlatan "En iyi ben anlatıyorum." iddiâsında bulunuyor. Benim bu kitaptaki amacım ele aldığım sîmâları uzun bir okuma süreci sonunda, şahsın zihin dünyâsına girerek "Ne demek istediği" ve "Ne yapmaya çalıştığı"nı ortaya çıkarmak ve İslâm düşüncesinin akışı içindeki "izini" sürmektir. Aynı şeyi Fârâbî için de yapmak zorunda olduğumu hissediyorum. Hayli zor ama zevkli olan bu yolculuk sonunda Fârâbî'nin zihin dünyâsına girip giremediğim ve onun izini ne kadar sürebildiğimin takdîri tabiî ki okuyucuya âittir.

Her şeyden önce Fârâbî'nin bütün derdi bağlı olduğu temel inanç ve kültür kalıbı olan İslâm'ı felsefe ve akılla güçlendirmek, dünyânın gelmiş geçmiş en güçlü "kâinâtı açıklama girişimi" olarak gördüğü Yunan düşüncesinin birikimiyle beslemektir. Böylece gökten ge-

len vahiy ile yerden yükselen akıl buluşacak ve ortaya yıkılmaz bir dünyâ düşüncesi çıkacaktır.

Şimdi Fârâbî'nin zihin dünyâsında, gökten gelen vahyin belirlediği temel İslâmî inançların, yâni ulûhiyet, nübüvvet ve mead inancının, yerden yükselen akılla nasıl buluşturulmaya çalışıldığını görmeye çalışalım:

Allah-Âlem düşüncesi; İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram, varlık; en kutsal kavram da Tanrı (Allah)'dır. Varlıklar ya zorunlu ya da mümkün olurlar. **Zorunlu varlık** (Vâcibu'l-Vücûd) özü itibâriyle zorunlu olandır. O'nun varlığı bir an için yok farz edildiğinde bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar ve bu takdîrde varlığın oluşumu, kâinâtta apaçık görülen düzen ve her şeye rağmen irâde dışı meydana gelen olaylar açıklanamaz. Allah hakkında yokluktan söz edilemez. Allah'ın varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. Hiçbir şey O'nun varlığına delil olamaz, aksine O her şeyin delilidir. Şu halde O'nun varlığı tam ve mükemmeldir. **Mümkün varlık** (Mümkünu'l-Vücûd) ise o özü itibâriyle zorunlu olmayandır. Varlığı yok sayıldığında herhangi bir mantıkî imkânsızlık ortaya çıkmaz. O'nun yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilemez. Mümkün varlıklar, varlığını başkasına borçludur. Bu sebeplilik zinciri sonuna kadar gidemez ve nihâyet sonunda bir ilk sebebe ulaşır. İşte bu ilk sebeb, Tanrı (Allah)'tır. **Allah'a sıfatlar** isnad etmemiz kendi kendine yeterli bir varlık olduğu için O'nun kemâline bir şey katmış olmaz, sâdece bizim O'nu daha iyi tanımamıza yardımcı olur. Allah, zâtını bilir, bunun sonucu olarak Âlemi ve Âlemdeki her şeyi de bilir. Âlem, Allah'ın kendi zâtını bildiği andan itibâren zorunlu olarak ondan **Sudur** eder. Bu durumda Allah'ın ilmi, kendisiyle birlikte ezelî olduğu için, ilme konu olan mâlum (Âlem) da ezelî olmak durumundadır. Âlem, Allah'ın kemâline hiçbir şey katmaz ve onu herhangi bir gâye bakımından tâyin etmez; tersine, O'nun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir. Dâhilî ve hâricî hiçbir engel Âlemin Allah'tan kendiliğinden taşmasına engel olamaz ve bu ebedî işlemin yayılışını durduramaz. Allah, kendinden taşan Âlemin oluşumunda herhangi bir araca, alete de ihtiyaç duymaz. Âlemin var olmadığı hiçbir zamândan söz edilemez. Ancak Âlem zamân bakımından

ezelî ise de zât ve mertebe bakımından Allah'tan sonra gelir. Âlem, Allah'tan sudur ederek yoktan yaratılmıştır ve sonunda yine yok olacaktır. Yüce yaratıcı, zamân olmaksızın Âlemi bir anda (sudur yoluyla) yaratmış, onun hareketiyle birlikte de zamân başlamıştır. İlk Varlık Allah'tan sudur eden, ilk varlığı ve kendi özünü idrâk edebilen **ilk akıl**'dır (el-Akl el-Evvel). Sonra bu sudur süreci böylece devâm eder; ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu, onuncu akılları meydana getirir. Bu birbirinden taşma devâm ederken, onlara tekâbül eden Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay gezegenleri birbiri ardınca oluşur. Onuncu akılla kozmik akıllar silsilesi ve Ay ile de devrî haraketleri bu kozmik akıllarca tâyin edilen semâvî gezegenler (küreler) dizisi tamamlanır. Semâvî bölgenin altında arz küresi uzanır (Dünyâ gezegeni) Buna **Ay-altı** Âlem denir. Ay-altı Âlem oluş ve bozuluşun (kevn-u fesâd) olduğu bölgedir. Buradaki gelişmeler muntazam Kozmolojik modele uygunluk içinde, tersine dönmüştür; noksandan mükemmele, basitten daha karmaşığa doğru çıkılır. En aşağı seviyede **ilk madde** yer alır. O'nu **dört unsur** (toprak, hava, su, ateş), **mâdenler, bitkiler, hayvanlar** ve nihâyet arz küresindeki yaratıkların en gelişmiş şekli olan **insan** tâkip eder. Unsurlar önce, çok karmaşık olmayan birbirine zıt cisimler meydana getirmek üzere karışırlar, bu cisimler sıra ile, biri diğeriyle ve aynı zamânda unsurlarla, aktif ve pasif cisimler meydana getirmek üzere tekrar karışırlar. Semâvî cisimlerin hareketlerine bağlı olan bu karışma süreci, ay-altı Âlemde daha yüksek ve daha karmaşık varlıklar meydana getirmek üzere, son karışmanın neticesi olan insanı ortaya çıkarıncaya kadar devâm eder.[1]

Nübüvvet teorisi: Ay-altı Âlemde karışımlar sonucu ortaya çıkan mâdenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar derece bakımından daha iyiye doğru bir gelişme gösterirler. Mâdenler henüz canlı organizmaya dönüşememiş maddelerden oluşur. Bitkilerle birlikte canlılık tezâhürleri başlar. Bitkilerde **beslenme**, **büyüme** ve **üreme** gücü vardır. Hayvanlarda buna **arzu** ve **öfke** güçleri eklenir. Nihâyet insanlarda da **akıl** gücü eklenerek en gelişmiş hâlini alır. Akıl, önce pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik (amelî) akıl, insana özgü her tür dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıl-

1- Fârâbî; Medînetü'l-fâzıla; s. 46-49, 59-60

dır. Teorik akıl ise duyu organları yoluyla gelen uyarımları **algılar** (el-akl bi'l- kuvve), **kavrar** (el-akl bi'l-fiil) ve **geliştirir** (el-akl bi'l-mustefad). Mustefad akıl, duyu organlarının algılamalarıyla ilişkili olmayan muhayyile gücünü üretir. Bu gelişmiş mertebe insanoğlunu faal akılla ilişkiye geçirebilir. Filozof, müstefad akıl mertebesine; Peygamber de daha da ileri muhayyile gücüne erişmiş kişilerdir. Peygamber bu muhayyile gücünün gelişmişliği sâyesinde faal akılla (Cebrâil) ilişki kurar ve ondan gelen feyzi (vahiy) alır. Bu durum uykuda olabileceği gibi bâzen uyanıkken bile olabilir. Filozof, akıl gücü gelişmiş kişidir. Peygamberin ise akıl gücüyle birlikte muhayyile gücü de gelişmiştir. Bu durumda sâdece akıl gücüyle yetinen filozof, hem akıl hem de muhayyile gücü gelişmiş olan Peygamberden bir derece alttadır. Dolayısıyla Peygamber filozoftan üstün olmak durumundadır. Bu sebeple her Peygamber, filozoftur; ancak her filozof, Peygamber değildir.[2]

Mead/Âhiret inancı; **Ruh**, bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. Ölümden etkilenecek bir yapıya sâhip olmadığı için bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir. Ruhun var olması için bir bedene ihtiyâcı vardır; ancak ruh bir kere varlık alanına çıktı mı bir daha yok olması mümkün değildir. Beden ölür ruh bâki kalır. Bu, ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesini gerektirmez. Her bedenin sâdece kendine âit bir ruhu vardır ve ruh bedenden bedene göç eden bir seyyah değildir. **Ölümden sonra** insanların durumu şöyle olacaktır:

1-Doğuştan sâhip oldukları akıl gücünü çalıştırıp (fiil alanına çıkarıp) bilgiyle aydınlanmayan câhillerin ruhu bedenle birlikte ebedîyyen yok olacaktır.

2-Güç hâlindeki akıllarını çalıştırıp fiil alanına yükselttikleri (bilgi ürettikleri) halde davranışlarını olgunlaştırmak için herhangi bir çaba göstermeyen fâsıkların ruhu ölümsüz olacak; ancak ebedî olarak işkence (azâp) göreceklerdir.

3-Müstefad akıl mertebesine yükselen ve ahlâkî erdemlerle de bezenmiş bulunanların ruhları ise ebedîyyen mutlu olacaktır.

Âhiret hayatı ruhânî olacaktır. Çünkü zevk ve acı duyan, mes'ud ve mutlu olan beden değil ruhtur. Ayrıca madde, her tür eksikli-

2- Fârâbî; **Medînetü'l-fâzıla**; s.108-116

ği temsil etmektedir ve maddenin bulunduğu yerde mutluluk tam olamaz. Bu sebeple cennet, cehennem ebedî saadet ve âhiret azâbı (aslolan ruh olduğu için) ruhânîdir. Beden öldükten sonra ruh için, ya mutluluk ya da azâp vardır. Her ruh, lâyık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek ya da azâp çekecektir. Bu da adâletin gereği ve zorunlu bir olgudur. [1]

Mûcizeler; **Mûcizeler** tabiatüstü olaylar olmakla birlikte tabiat kânûnlarıyla çelişmezler. Zîra bu kânûnların kaynağı ay-üstü ve ay-altı Âlemi idâre eden akıllarda bulunur; bir kez bu Âlemle ilişki kuruldu mu, o zamân olaylar bizim için olağan olandan farklı cereyan eder. Bir Peygamber muhayyile gücünün gelişmişliği sâyesinde faal akılla (Cebrâil) temas kurup vahiy aldığı için mânevî bir güce sâhiptir. İşte bu temas sâyesinde yağmurun yağmasına, ayın ikiye bölünmesine, âsânın yılana dönüşmesine ya da âmâ ve cüzzamlıların iyileşmesine sebeb olabilir.[2]

Siyâsî görüşleri; **Devlet** denilen insanların en üst düzeyde teşkilatlanması fikri nereden gelmiştir? Bu konuda dört teorinin olduğu söylenebilir:

1-Kâinâttaki düzeni gören insanlar kendi alanlarında da böyle bir düzen kurmak istemiş olabilirler (ontolojik teori).

2-Kendi vücûdunun yapısına bakan insanoğlu, devleti kurarken de böyle bir yapıyı örnek almış olabilir (biyo-organik teori).

3-İnsanlar tek başına üstesinden gelemeyecekleri olayları dayanışma içine girerek çözebileceklerini anlayarak böyle bir teşkilatlanma ihtiyâcı içine girmiş olabilirler (fıtrat teorisi).

4-Mutluluktan tam olarak nasib almak için adâlete ihtiyaç duyulmuş, bunu gerçekleştirmek için de güçlü bir kuruluş gerekmiş, bu amaçla da devlet kurma fikri doğmuş olabilir (adâlet teorisi).

İnsan toplulukları az gelişmiş ve tam gelişmiş olarak ikiye ayrılırlar. Az gelişmiş topluluklar **âile, sokak, mahalle** ve **köy** olmak üzere dörde, tam gelişmiş topluluklar da **şehir, devlet** ve **birleşik devletler** şeklinde üçe ayrılırlar. **Devlet şekilleri** iki türlüdür; Fazilet Devleti (el-Medînetu'l- Fâzıla) ve Faziletsiz Devlet. Faziletli devletin sâdece bir şekli bulunurken faziletsiz devlet **sapık, fâsık, değ-**

1- Fârâbî; **Uyûnu'l-mesâil**, s.7

2- Fârâbî; el-Semere el-Merdiyye, s.72

şebilen ve **câhil** devlet olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan câhil devletin de altı şekli bulunmaktadır; **Zarûrî, değiştirici, bayağı, haysiyetli, tagallub, cemai (demokratik)** devletler. Bütün bu devlet şekillerinin sınıflandırılmasında devlet reisinin zihnî ve ahlâkî yapısının, idârecilerin adâlet, hukuk, ahlâk ve insanlık anlayışlarının belirleyici rolü vardır. **Devletin teşkilatlanması** tıpkı insanın organik yapısındaki gibi olmalıdır; bütün organların kalbe (beyne) bağlı olması gibi devlette de bütün kurumlar, devletin beyni olana -devlet reisine- bağlı olmalı, her organ üzerine düşen görevi tıpkı bir vücut organı gibi yerine getirmelidir. **İdeal devletin** (Medînetü'l-fâzıla) başkanında şu on iki şart bulunmalıdır:

1- Mükemmel bir fizikî yapı, 2- Sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, 3- Güçlü hâfıza, 4- Kıvrak zeka, 5- İfade ve üslûb güzelliği, 6- Bilim sevgisi, 7- Yeme, içme, oyun, eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlara düşkün olmama, 8- Doğruluk ve dürüstlük, 9- Kişilik sâhibi ve insanlık onuruna düşkün olma, 10- Adâlet sevgisi, 11- Kararlılık ve uygulama cesâreti, 12- Gönül zenginliği ve tok gözlülük.

Bu özelliklere sâhip birisi bulunmazsa şu altı şartı taşıyan birisi devlet başkanı olur: 1- Filozof olmak, 2- Öncekilerin koyduğu kânûn ve töreleri bilmek, 3- Hukuk bilgisi, 4- Zeki olmak, 5- İkna kabiliyeti, 6- İrâde ve kudret.

Bu üstün niteliklere sâhib bir kişi yine bulunmazsa devleti iki kişi yönetecek demektir. Bunlardan birisi kesinlikle filozof olacak öteki ise diğer özelliklere sâhip olacaktır. Bu niteliklerin her biri ayrı ayrı kişide bulunursa devlet altı erdemli başkan tarafından yönetilecek demektir. Eğer bunlardan birisi filozof olmayacak olursa o devlet başkansız sayılır ve her an tehlikeyle yüz yüzedir. Eğer bir filozof kişi bulunmayacak olursa o devlet giderek yıkılır..." [3]

3- Fârâbî; **Medînetü'l-fâzıla**, 117-174, **Siyâsetü'l-Medeniyye**; 69-107, Fârâbî'nin düşünce sistemi için ayrıca bkz; **İdeal Devlet** (çev. Ahmed Arslan), 33-138, Mahmud Kaya; **DİA**, XII, 149-157, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 175-190, Mehmet Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 173-193, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 103-119, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 285-297, Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, 65-96, Mehmed Aydın; **İslâm Felsefesi Yazıları**, 9-37, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, 132-155, Ömer Mahir Alper; **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, 79-134, İbrâhim Medkur; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 67-87, Ahmed Cevizci; **Ortaçağ Felsefesi Târihi**, 100-115, Bayraktar Bayraklı; **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**, 65-103, 109-155, Fahrettin Olguner;

Fârâbî'nin kaynaklardan derlediğim fikirleri ve genel olarak zihin dünyâsı bunlardan ibârettir. Tabiî bu bizim kavrayabildiğimiz kadarıyla böyledir. Mümkün mertebe kolay anlaşılır bir üslûpla Fârâbî'nin zihin dünyâsına girmeye ve onu deşifre etmeye çalıştım. Burada amacım onun fikirlerinin en ince ayrıntılarını ve "tümünü" anlatmak değil, İslâm düşüncesi açısından ilgili yönlerini en genel hatlarıyla ortaya çıkarmaktır. Buna bir yerde Fârâbî'nin "zihin genetiğini" çözmek de denilebilir. Kitapta bulunan tüm sîmâlar için geçerli olan yöntem de bu olmuştur.

Fârâbî düşüncesinin değerlendirilmesi

Bu kitap çerçevesinde bir sîmâyı değerlendirmek demek, ele alınan şahsın "İslâm düşüncesiyle ilgisinin ne olduğunu" ve "niçin yenilikçi sayıldığını" savunmak anlamına geliyor. Bu nedenle Fârâbî'nin yukarıda verdiğimiz düşüncelerinden İslâm düşüncesinin neresinde olduğu ve niçin yenilikçi sayıldığı rahatlıkla anlaşılıyor olmalıdır.

Genellikle İslâm felsefesi târihinde Meşşâî okulun İbn-i Rüşd dönemine kadar olan yaklaşık 250 yıllık geçmişi ana hatlarıyla Fârâbî felsefesinin izlerini taşır. Fârâbî'nin felsefesi etkileri ve tepkileriyle kısa sürede Mâveraünnehir'den Endülüs'e kadar tüm İslâm Coğrafyasına yayıldı. Fârâbî'den sonra öğrencileri olan Yahya b. Adi, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Bekir el-Âdemî, İsa b. Ali, İbn-i Zur'a, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hammar ile doktrin devâm ettirildi.

Fârâbî'nin yaptığı ilimler tasnifi ortaçağ İslâm düşünürleri üzerinde olduğu kadar, Latin ortaçağının düşünürleri üzerinde de etkili olmuştur. Kaynağını Platon'dan alan ve Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan Sudur teorisi, buna bağlı olarak ittisal, mutluluk ve nübüvvet fikirleri İhvân-ı Safâ ile İbn-i Sînâ başta olmak üzere İslâm ve Latin ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak etkili olmuştur. Skolastik Hıristiyan filozoflarından St. Thomas, felsefesini tamamen Fârâbî'nin sudur nazariyesi üzerine kurmuştur. Aslında

---

Fârâbî, 61-118, 136-173, Orhan Hulagu; Fârâbî ve İbn-i Haldûn'da Devlet Düşüncesi, 29-54, Huriye Tevfik Mücâhid; Fârâbî'den Abduh'a Siyâsî Düşünce, 67-145, Oliver Leaman; Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, 31-118, 119-148, 229-250, İslâm'da Siyâset Düşüncesi (çev. Kasım Güleçyüz), 217-249, Butterworth; İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi, 83-121, Yaşar Aydınlı; Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, 25-68, 77-120, 129-174

Fârâbî'nin sudur teorisi "yok olan var olmaz, var olan yok olmaz." diyen bilimci, "maddenin sakınımı kânûnu" ile "yoktan yaratma"yı savunan vahiyci "dogmayı" uzlaştırma girişimi olarak görülebilir. Fârâbî'nin Allah'ın varlığına delil olarak ileri sürdüğü zorunlu-mümkün varlık ayrımına dayalı ontolojik delil daha sonları İbn-i Sînâ, St. Anslem tarafından geliştirilmiş, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflarca da farklı şekillerde ifâde edilmiştir.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisi de daha sonraları İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd, İbn-i Meymun, Albertus Magnus ve Spinoza tarafından sürdürülmüştür.

Stoa felsefesinin uzantısı olduğu bilinen ruhânî âhiret hayatı düşüncesini daha sonraları İbn-i Sînâ temellendirmeye çalışmış, Gazâlî ise bu düşüncelerinden dolayı bu iki filozofu tekfir etmiştir. Ebû'l-Hasen el-Âmilî ve İbn-i Rüşd ise cismâni haşr-rûhânî haşr tartışmasında iki tarafı uzlaştırmaya çalışarak "yeni bir yaratılışla" bedenlerin yeniden yaratılacağını ve azâbı ve mükâfâtı tadabilecek özellikte bulunacağını söylemişlerdir. Bu noktada Gazâlî'nin eleştirilerine değinmek sanırım biraz erken olacaktır. Fârâbî'den sonra İbn-i Rüşd'e kadar gittikten sonra Gazâlî'nin bunlara yönelik eleştirilerini topluca değerlendireceğiz.

Fârâbî'nin zihnine hâkim olan ana düşüncenin "savunma" olduğunu söyleyebiliriz. Bu savunmayı yaparken yaslandığı ana malzeme ise Yunan düşüncesinde ortaya çıkan aklî-felsefî birikimdir. Fârâbî'nin yaşadığı çağ olan hicrî ikinci asrın sonlarıyla üçüncü asrın başları (258-339) inkârcılık rüzgarlarının ortalığı kasıp kavurduğu yıllardır. Özellikle İbn-i Ravendî (öl.253/910) ve Ebû Bekir Râzî (öl.313/925)'nin İslâm toplumunun temel değerlerini tehdit eden katıksız rasyonalist fikirleri hemen tüm grupları savunma psikolojisi içine itmiş gibidir. Zîra İbn-i Ravendî (veya hocası) Allah'ı ve Peygamberlik kurumunu kökten reddediyor, materyalist-ateist fikirler ilere sürerek akılcılığı son noktasına kadar götürüyordu. Ebû Bekir Râzî ise nübüvvet kurumunu kabûl etmiyor, vahyin imkânsızlığını savunuyor, Peygamberlere ve dinlere gerek olmadığını, aklın yeterli olduğunu iddiâ ediyordu. Bu durumda dönemin tüm gruplarının Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatı ile âhiret hayatının mümkün ve zorunlu olduğu savunması yaptığını görüyoruz.

Kelâmcılar ve Filozofların bu dönemde ortaya çıkan söylemlerine baktığımızda, önceki dönemdeki Allah'ın sıfatları vs. konularından ziyâde bizzat Allah'ın varlığına, nübüvvetin olabilirliğine ve âhiret hayatının mümkünlüğüne dâir delillerin uzun uzadıya sıralandığını görüyoruz; "Vâcibü'l-vücûd", "İlk sebeb", "İlk varlık", "Muharrik-i evvel" "Zorunlu varlık", "Mümkün varlık", "Sudur", "Hudûs" "Mutlak varlık", "Bir", "İmkân delili", "Gâye-düzen delili", "Hudûs delili", "Teselsül", "Faal akıl", "Peygamberî muhayyile" "Cismânî haşr", "Rûhânî haşr", "Kadîm", "Muhdes" vs. birçok kelime ve felsefî tâbir (çoğunlukla) bu dönemde ortaya çıkmış gibidir. Bütün bu kavram ve terimler İslâm'ın temel inançlarını farklı üslûplarda savunma ve temellendirme gayretlerinin bir ürünü olarak doğmuştur.

Fârâbî de bu savunmaya kendince katılmış görünüyor. Fakat O'nunki kelâmcılarınkinden farklı olarak felsefî bir mâhiyette tezâhür ediyor. Bu noktada İbn-i Rüşd'ün de dediği gibi Gazâlî'nin şiddetli muhalefeti doğrusu insanı şaşırtmaktadır. Çünkü karşı çıkılacağına, Fârâbî çizgisi, tam tersi inkârcı ateistlere karşı İslâm düşüncesini onların diliyle savunma girişimi olarak görülmeliydi.

Fârâbî'nin bu savunmayı yaparken kullandığı ana malzeme olan Yunan düşüncesiyle ilişkisine gelince. Fârâbî "Denize düşen yılana sarılır." hesabı can havliyle bu düşünceye sarılmış değildir. Aristo'ya ve Eflâtûn'a derin bir güveni ve hayranlığı vardır, bu doğru, ama işine gelmeyen yerler de de onları rahatlıkla es geçmekte, kimi fikirlerini kabûle yanaşmamaktadır. Örneğin varlıkları kategorize ederken "zorunlu-mümkün" ayrımı yapmakta fakat Aristo da görülen varlığın birinci zorunlu kategorisi "tabiat" görüşünün yerini değiştirerek ikinci kategoriye almakta ve Allah'ı birinci kategoriye yerleştirmektedir. Aristo'nun "yapıcı tanrısı" yerine "sudur yoluyla yaratıcı tanrı" fikrini savunmaktadır. Böylece sudur görüşüyle vardan var olma, yaratıcılık özelliğiyle de yoktan yaratma fikrini uzlaştırmış olacak ve ne "üstad" Aristo'yu küstürmüş ne de "dindaş" Gazâlî'yi kızdırmış olacaktır. Olsa olsa "Dehrî" İbn-i Ravendî'ye kendince esâslı bir cevap vermiş olacaktır. Fakat buna rağmen Fârâbî'nin bu uzlaştırma girişiminden hiçbirinin de memnun olmadığı görülecektir. Kezâ aynı şey nübüvvet ve âhiret inançlarını temellendirmede de söz konusudur. Peygamber'in güçlü bir muhayyile geliştirerek faal akılla

(Cebrâil) temasa geçmesi ve ondan "vahiy" alması Aristo'nun hiç de kabûl edebileceği bir şey değildir. Burada Fârâbî, sanki Aristo'ya "Kusura bakma üstad, ben bir Müslümanım." der gibidir.

Fârâbî felsefesi, temelde iki yönlü bir hareket öngörmektedir. Ve bu ikili hareket bütün sisteme tutarlı bir şekilde hâkim durumdadır; gökten yere doğru ve yerden göğe doğru bir hiyerarşi. Önce gökten yere doğru bütün varlık hiyerarşisi birbirinden sudur ederek sıralanır. Allah, ilk akıl (göğün ruhu), ikinci akıl (ilk sema), üçüncü akıl (sabit yıldızlar), dördüncü akıl (Zühal), beşinci akıl (Müşteri), altıncı akıl (Merih), yedinci akıl (Güneş), sekizinci akıl (Zühre), dokuzuncu akıl (Utarid), faal akıl, ay-altı Âlem (insanlar, hayvanlar, bitkiler, mâdenler ve ilk madde/dört unsur). Gökten yere doğru gelişte tümdengelim yöntemine göre bütün varlıkları sudur süreci içinde sıralayan Fârâbî, bunu yaparken alabildiğine ruhçudur. Yerden göğe doğru çıkışta ise tümevarım yöntemiyle tam tersi bir işlemle varlıklar en basitten en iyiye doğru sıralanır ve bunu yaparken de alabildiğine maddecidir. Yerden göğe doğru çıkışta yaşanılan sürecin maddî bir izahı muhakkak vardır ve bunu anlamak o kadar da zor değildir. Fârâbî'nin zihninde Âlem en altta uzanmış bir arz ve göğe doğru yükselen bir semalar Âlemi şeklindedir. Yer, pis ve bayağı; gök, temiz ve saftır. İnsanın bedeni bu kirli ay-altı Âleme, ruhu ise ay-üstü Âleme âittir. Ölümden sonra bedeni terk eden ruh (bir başka bedene girmeden) yaşamaya devâm eder. Âhiret hayatını yaşayacak olan da işte bu "tek bedene" âit kişiliği ile ruhtur.

Müslüman kelâmcı ve filozofların kâinâtı açıklama çabalarında birbirinden farklı yöntemleri kullandıkları görülüyor. Örneğin Ebû'l-Huzeyl Allâf'ın fizikçi/atomcu, (O'nun atomculuğunu Eş'arîler aynen tâkip etmiştir.) Nazzâm'ın genetikçi, Cahiz, İbn-i Miskeveyh, İhvân-ı Safâ gibilerinin ise evrimci olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî ve Meşşâî filozoflarının da Kozmoloji ve psikoloji ağırlıklı bir tarz benimsedikleri görülüyor. Fârâbî'nin bu yönü onun sentezci kişiliğini de yansıtmaktadır. Zîra Fârâbî İslâm düşüncesiyle Yunan düşüncesini uzlaştırma girişiminden başka Aristo ile Eflâtûn'u da uzlaştırmaya çalışmış, hatta bu konuda bir eser bile yazmıştır.

Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın dediği gibi Fârâbî'nin İslâm'ı "felesefî okuyuşu", tıpkı, kelâmcıların "aklî", fıkıhçıların "hukûkî", Gazâlî'nin

"ahlâkî", sûfîlerin "tasavvûfî" okuyuşları gibi bir okuma biçimidir. Bu durumda eğer Fârâbî felsefî okuyuşu sebebiyle eleştirilecekse, diğerlerinin de "Kur'an'ı neden öyle okuduklarının" hesabını vermeleri gerekir. Fârâbî ve onu tâkip eden diğer filzofların İslâmî dogmaları kendi felsefe perspektiflerinden okuma, yorumlama ve hatta uygun malzeme olarak gördükleri başka bir kültürle düşüncelerini besleme hakları olmalıdır.

Fârâbî'nin neden yenilikçi sayıldığı konusuna gelince; her şeyden önce bu Meşşâî filozofları İslâm'ın temel inançlarını savunmuşlardır. Niyetleri temel İslâmî değerleri yıkmak değil tam tersi onları felsefî bir üslûpla yeniden savunmaktır. Bu uğraş başlı başına bir yeniliktir. Böylesi bir kâinâtı açıklama girişimi İslâm düşüncesinin zenginliği olarak kabûl edilmedir. Fârâbî İslâm düşüncesini Yunan düşüncesi üzerinden Avrupa kıtasına doğru açılma sürecini başlatmış, sâdece bir ortadoğu düşüncesi olmaktan çıkarmıştır. Bu da düşüncenin târihî akışı içinde önemli bir sıçrama yaparak, kendine yeni kanallar açarak gelişmesini sağlamıştır. Yine Fârâbî Müslüman aklın bu Âleme yoğunlaşması sürecini hızlandırmıştır. Akıl kavramını etrâflıca işleyerek İslâm'ın aklî içeriğini Gazâlî'nin aksine boşaltmamış, doldurmuştur. Bütün bunları yaparken Fârâbî son olarak "bir Müslüman" olduğunu hiçbir zamân unutmamış, güçlü bir "sentez" yaratmaya girişmiş, İslâm düşüncesini yeni sentezlerle ilerletmek istemiştir...

İBN-İ SÎNÂ (öl.428/1037)

Sâdece filozoflar arasında değil, genelde tüm İslâm düşünürleri ve Âlimleri arasında belki de hayatı hakkında en geniş bilgileri bulmak İbn-i Sînâ'ya nasip olmuştur. Çünkü o, hayatını alışılmışın dışında bizzat kendi dilinden kaleme aldırmıştır. Sâdık öğrencilerden Cürcânî'ye dikte ettirerek yazdırdığı ayrıntılı hayat hikâyesini el-Kıftî, İbn-i Ebî Usaybia, Beyhâkî, İbn-i Hallikan ve İbn-i el-İbrî'nin eserlerinde genişçe bulmak mümkündür.

Ebû Ali el-Hüseyin ibn-i Abdullah Hasan ibn Ali İbn-i Sînâ, Fârâbî gibi Orta Asya kökenli bir Türk'tür. Bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhârâ yakınlarındaki Afşan kasabasında doğar. Afşan, Hermisan adlı bir kasabanın köyüdür ve Buhârâ yakınlarındadır. O dönemde buralarda Sâmânîler hüküm sürmekte-

dir. Sâmânî sultanı Nuh b. Mansur zamânında İbn-i Sînâ'nın babası, Hermisan'ın yöneticisidir. Annesiyle Afşan'da evlenmişler ve İbn-i Sînâ da Afşan'da doğmuştur. İlerleyen yıllarda Buhârâ'ya göç ederler. İbn-i Sînâ çocukluk yıllarını buralarda geçirir. Buhârâ'da Müslüman çocuklara öğretilen klasik Arapça, hâfızlık, edebiyat vs. eğitimi alır. Anlaşılan İbn-i Sînâ'nın ilk hocası babasıdır. Şiî-İsmâilî eğilimli olan babasının kütüphânesindeki kitaplarla daha çocuk yaştayken tanışır. Bu kütüphânede felsefe başta olmak üzere zengin bir çeşitlilik vardır. Öyle ki İbn-i Sînâ, bu kütüphâneye dalmaktan dışarı çıkıp oyun bile oynamamaktadır. Bu nedenle çok küçük yaşlarda âdeta ayaklı kütüphâne hâline gelir. Her tarafı kitap kokan bir evde doğmanın getirdiği atmosfer zihnini ilme ve kültüre yatkın olarak şekillendirir. Kısa sürede eve gelip gidenlerin ve çevredekilerin dikkatini çekmeye başlar. Babası onu çeşitli hocaların yanına verir. Her birinden aritmetik, felsefe, mantık vs. okur. İbn-i Sînâ, diğer İslâm Âlimlerinin çoğu gibi herhangi bir resmî devlet kurumundan diploması vs. olan bir ilim adamı değildir. Birikimi tamamen kendi kendine ve gönüllü olarak okuduğu, araştırdığı bilgilerden ibârettir. İbn-i Sînâ, Buhârâ'da on altı yaşına geldiğinde tıp konusunda tedâvi yapabilecek bir noktaya gelmiştir.[1]

İlim öğrenmek için gecesini gündüzüne katan İbn-i Sînâ, hırslı ve yenilgiye tahammül edemeyen karakteri sâyesinde geceleri lambası altında sabahlara kadar okumakta, gündüzleri incelemelerde bulunmakta, zorlandığı konularda câmiye gidip problem hakkında kendisine ilham vermesi için Allah'a dua etmektedir. Uyuduğu zamân rüyasında bile okuduklarını görmekte, çoğu problemi rüyasında çözdüğünü, kalkınca da onları yazdığını söylemektedir.[2]

Mantık, fizik ve Matematikte üstad olan İbn-i Sînâ, metafiziğe yönelir. Aristo'nun metafizik (*Ma'ba'd et-Tabia*) üzerine yazdığı kitabı kırk kez okuduğu halde bir türlü anlamadığını söyleyen İbn-i Sînâ, birgün çarşıda dolaşırken bir kitapçıdan Fârâbî'nin "*Fi Ağrad Kitabu Ma'bad et-Tabia*" (Metafizik Kitabının Konusu Hakkında) adlı kitabını tesâdüfen alır. Fârâbî burada Aristo'nun metafizik hakkında-

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 157-132, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 268-278, İbn-i Esu Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 437-459,

2- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 157-132, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 268-278, İbn-i Esu Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 437-459

ki görüşlerini şerh etmektedir. İbn-i Sînâ eve gidip kitabı heyacanla okumaya başlar. Anlayamadığı Aristo'nun metafizik görüşlerini Fârâbî'nin bu eseri sâyesinde bir bir çözer.

O sıralarda Buhârâ'nın sultanı olan Sâmânî hükümdârı Nuh bin Mansur, bir hastalığa yakalanır. İbn-i Sînâ saraya çağrılır ve tedâvi etmesi için ondan yardım istenir. Sultanı iyileştirir ve sarayın tabibi olur. İbn-i Sînâ bu kez sarayın çok geniş ve zengin kütüphânesine dalar. Buradaki kitapları okuma ve inceleme fırsatı bulur. [1]

İbn-i Sînâ bütün ilimlerin esâsını anlatan bir kitap yazması istenince "*el-Hikmetü'l-Arudiyye*" adlı eserini yazar. Burada Matematik dışında bütün ilimleri sergilediğini söylemektedir.

Buhârâ'dan ayrılarak Karkanc, Nesa, Baverd, Tus, Şikkan, Semnikan, Cacerm, Cürcan, Duhistan, gibi çoğunlukla bugünkü İran sınırları içinde olan şehirlerde dolaşan İbn-i Sînâ'nın genç yaşlarda ayrıldığı Buhârâ'dan sonraki hayatı oldukça çalkantılıdır. Artık ünlü bir tabib ve filozof olarak bilindiği için hükümdarlar peşindedir. Hatta bir ara Gazneli hükümdarı kendi yanına gelmesini isterse de gitmez, resimleri bastırılarak her yerde aranır. O saraydan bu saraya dolaşır durur. Hayatının büyük çoğunluğunun hep saraylarda hükümdarların özel doktorluğunu yaparak geçtiği anlaşılmaktadır. Kimi sultanlar ona vezirlik bile teklif ederler. İbn-i Sînâ Şems ed-Devle'nin vezirlik teklifini kabûl eder. Fakat ordusu bunu kabûl etmeyerek isyân eder ve evini basarak onu öldürmek isterler. O, ancak kaçarak kurtulur, hapse atılır, hapisten çıktıktan sonra tekrar vezirliğe getirilir. Hükümdar ölünce O da vezirlikten ayrılmak zorunda kalır. İbn-i Sînâ hakkında kitap yazdığı kulunç hastalığına yakalanır ve kendi kendini tedâvi eder. Kendisine günde sekiz kez iğne vurmaktadır. Ancak sonunda yapacak bir şey olmadığını anlar ve bu hastalıktan 428/1037 yılında 58 yaşında olduğu halde Hemadan'da vefât eder...[2]

İbn-i Sînâ'nın Türkiye'de bulunan eserlerinin sayısının 127 olduğunu söyleyen Mehdavi, yine İbn-i Sînâ'ya âit olduğu sanılan 102 ayrı eserden daha bahseder. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın eserleri birazda

---

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 157-132, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 268-278, İbn-i Esu Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 437-459

2- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 157-132, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 268-278, İbn-i Esu Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 437-459

Türk kökenli olmaları sebebiyle devlet desteği görmüş ve erken denebilecek (cumhuriyetin ilk yılları) bir dönemden itibâren Türkçe'ye çevrilmiştir. Hatta İslâm düşüncesi târihi içinde Türkçe'ye ilk önce bu filozofların eserleri kazandırılmıştır. Onlarca doktora tezi hazırlanmış, ilâhiyat fakültelerinin İslâm felsefesi bölümleri bu filozofların eserlerini tercüme ve üzerilerine tez hazırlama yarışına bile girmişlerdir. Ben de bu alanda Türkçe'ye kazandırılan eserlerin hemen hemen tamamından geniş ölçüde yararlanmış bulunuyorum.

O'nun hayatı incelenirken görülür ki , bir ilim adamı için kısa denilebilecek hayatında, İbn-i Sînâ, hapiste, at üstünde, vezirlik yaparken, gece ve gündüz her zamân okumuş, yazmış ve tartışmalarda bulunmuştur. Târih, onu "Büyük tabib ve filozof İbn-i Sînâ" olarak hak ettiği yere koymuştur.

İbn-i Sînâ'nın zihin dünyâsı

En önemli özelliği "tabib" (doktor) ve "filozof" olan İbn-i Sînâ'nın zihin genetiğini çözmek, Fârâbî'den sonra olması bakımından biraz daha kolaydır. Zîra o esâs itibâriyle Fârâbî'nin sistemini devâm ettirmiş, daha anlaşılır bir hâle getirmiştir. Ancak Fârâbî'den kimi yönleriyle kendine has özellikleriyle de ayrılmaktadır. Niketim aşağıda özetlemeye çalışacağımız özellikle İslâm düşüncesiyle ilgili fikirlerini gördüğümüzde bunu daha yakından anlamış olacağız:

Allah tasavvuru; Varlıklar özüne oranla ya **vâcip (zorunlu)** veya değildir. Var olma özelliği zorunlu bir nitelikse, o varlık gerçek bir varlıktır. Kendi kendine kâimdir. Var olmak için dışardan herhangi bir şeye ihtiyâcı yoktur. Eğer varlık mevcut fakat zorunlu (vâcip) değilse bu takdîrde **mümkün** varlıktır. Herhangi bir şeyin var olması için bir sebeb yoksa **mümteni** (imkânsız)'dir. Âlemde, varlıkları bir sebeple gerçekleşen varlıkların meydana getirdiği silsile, "**Vâcibü'l-Vücûd**"da son bulur. Yâni bu varlıklar, başlangıçlarını ondan alırlar. Çünkü O, var oluşunda sebebi olmayan, fakat var olan diğer bütün varlıkların sebebi olan varlıktır. Vâcibü'l- Vücûd (Allah/Tanrı) kendi varlığıyla diğer varlıklardan ayrılan varlıktır. Varlığı zorunlu olandır. O'ndan başka Vâcibü'l-Vücûd yoktur. Vâcib (zorunlu) olmanın beş niteliği vardır; sebebi yoktur, her yönden vâciptir, eşiti yoktur, basittir, gerçekliğinde ortağı yoktur. Vâcip Varlık (Allah)'ın nitelikleri şunlardır:

Basittir; O'nun özü çeşitli parçalardan meydana gelmiş birleşik bir varlık değildir. Allah'ta terkip muhaldir. Bütün varlıkların kendisinden yayılıp çıktığı Vâcip varlık tekdir. O'nun iki olması imkânsız olduğu gibi, benzerinin olması da saçmadır. Sâdece kendisine âit kişiliğinde tamdır. O'nun kendisini daha olgun ve daha iyi yapacak bir başka elemana ihtiyâcı yoktur. Bütün varlıkların üstünde olması sebebiyle özünün cinsi, türü, şekli, bu sebeple de târifi yoktur. Allah, maddenin üstünde saf eylem, kendisine olağan herhangi bir şeyin karışmadığı, kendinde ancak kendisi için prensip ve gâye olan bir Bir'dir. O'nda arizî bir nitelik yoktur, basitliği mutlaktır.

Cismi yoktur; Allah cisim olmadığı gibi, cisme âit bir şey de değildir. Fakat O, maddeden ayrı, yaşayan bir varlıktır. Duyu organlarıyla algılanamayan şey akılla da algılanamaz. Bu nedenle Allah'ın duyularla algılanamayan bir prensibi bulunmaktadır.

Cinsi ve türü yoktur; Allah ne bir cevher cinsine ne de varlık cinsine âit değildir. Cins gibi varlıklara veya kişilere verilen kategorik bir durum, hiçbir şekilde Vâcip Varlık'a verilemez. Çünkü O, bu hükmün berâberinde bulunduğu bir mâhiyete sâhip değildir. Bunun için mâhiyet Vâcip Varlık'ın dışındaki varlıklarda bulunur. O'nun fasla, araza âit bir mânâ ile ayrılmaya, özelleşmeye ihtiyâcı yoktur. Aksine O, özüyle ayrılmaktadır. Bunun için O'nun özünün tanımı yoktur.

Düşünce-Düşünen-Düşünülendir (Akl-Akil-Ma'kul); Vâcip varlık özünü ve kendilerine varlık vermek sûretiyle sebep olduğu her şeyi bilir. O, saf akıldır. Çünkü O, saf fiil olması sebebiyle tümüyle maddeden tecrit edilmiştir. Mâdemki O, özü itibâriyle düşünce ve kendisiyle düşünülmüştür, o halde hem düşünce, hem düşünülen hem de düşünülmüştür yâni akıl, akil ve ma'kul'dür. Bunlar kendisinde çokluk meydana getirmezler. Akıl kendisinden başkasını düşünmeye mecbur değildir. O halde Vâcip Varlık'ın hem düşünen hem de düşünmenin nesnesi olması O'nun özünde bir ikilik meydana getirmez. O'nun bilgisi var olan eşyânın sebebidir. Tıpkı bir mîmârın evin şekli konusundaki bilgisi gibidir onun bilgisi.

Bilgisi tamdır; Vâcip Varlık özünü özüyle bilir. Aynı zamânda kendinden sudur eden her şeyi bilir. O, var olan her şeyin sebebidir. O'nun bilgisi her şeyi kapsar. Kendisine muhtaç bütün mümkün

varlıkların bilgisi ondadır. Allah için bir şeyi düşünmek, bu şeyi yaratmak demektir; ve O'nun düşündüğü her şey mevcuttur. Vâcibü'l-Vücûd'un düşüncesinin nesnesi var olan bir şeydir. Allah, eşyâyı küllî olarak bilir; bununla birlikte ondan şahsî şeyler, hatta zerreler saklı kalmaz, bilgisinin dışında olmaz. Çünkü Allah küllîleri bildiği gibi cüz'îleri de küllî olarak bilir. Cüz'î şeyler sebeb-sonuç ilişkileri kânûnuna göre hereket ettikleri için Allah bu kânûnları bilir. Eğer her bir olayı tek tek bilir dersek o zamân bu olaylar değişeceği için Allah'ın bigisinde de bir değişiklik olması lâzım geleceğini kabûl etmemizi gerektirecektir ki bu Allah için muhaldir.

Sevgi-Seven-Sevilendir (Aşk-Aşık-Ma'şuk) Allah hem sever hem de sevilir. O, saf parlaklığa ve güzelliğe sâhiptir. Hiçbir güzellik O'nun güzelliğini geçemez. O, aynı zamânda saf akıl ve her tür noksanlıklardan soyutlanmış saf aşktır. Gerçek güzellik ve sevilen ve istenilen olma, tabiatı iyilik olan Allah'a âittir. O'ndan taşan varlıklarda derecelerine göre bir ölçüde olgunluk ve güzellik vardır. Öyleyse varlıklar ilâhî sevginin nesnesidirler. Her şey Allah'a yönelir ve ona doğru hareket eder; çünkü o gâyelerin gâyesi, aşk ve şevkin nesnesidir.

Saf iyiliktir; İlk prensip olan Allah, Zorunluluğu ve olgunluğu sebebiyle saf iyiliktir (Mahz-ı hayr). Bu iyilik Allah'ın kendi özünden kaynaklanmaktadır. Var oluş bir iyilik, var oluş olgunluğu varlığın iyiliğidir. İyilik her şeyin özünde istediği ve varlığını onunla tamamladığı şeydir. Varlık bizâtihi iyilik olduğu için, Allah'tan taşan her varlık da özü itibâriyle iyidir.

Zengindir; Saf iyilik ve saf gerçek olan Allah aynı zamânda gerçek mülk sâhibi (melik)'dir. Allah öyle zengindir ki, herhangi bir gâye ve istek söz konusu olmaksızın, faydaların kendinden taşmasına izin verir. Allah, zenginliğine paralel olarak cömerttir. Çünkü her şeye varlık veren O'dur. O'nun bu cömertliği karşılıksız bir eylemdir; varlık verdiği şeylerden bir şey istemez.[1]

Âlemin oluşumu; Âlem, ilk sebeb ve sebeblerin sebebi olan Allah'tan taşar. Âlemin küllî düzeni, varlığını ilâhî ilimden alır. Bu düzen, kendine uygun düşen gerekli zamân dâhil, bir tertip içinde,

---

1- İbn-i Sînâ; **el-İşarat ve't-Tenbihat**, 19, 36, 37, 58, 68-69, 65, 40, 141, 70, 73, 71-77, 78, 117, 129, 201, 203, 205, 229,

bütün ayrıntılarıyla ve akledilir bir şekilde Allah'tan **feyazan (sudur)** ederek taşar. Kendini düşünmesi ve ilk varlığı düşünmesi sebebiyle her sudur aşamasında vâcip-mümkün varlık ikilemi **faal akla** kadar devâm eder. Her bir aşamada bir gök küresi (gezegen) meydana gelir. Ay küresinden sonra **Ay-altı** Âlem meydana gelir. İlk madde, dört unsur, mâdenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan Ay-altı Âlem oluş ve bozuluşun meydana geldiği kevn-u fesâd Âlemidir. **Yaratılış,** vâcip varlık Allah'ta aktif bir şekilde ele alınırsa buna **feyz** veya **sudur** denilir. Eğer yaratılış, mümkün varlık Âlemde pasif bir şekilde ele alınırsa buna **ibda** veya **halk** denilir. İbda, aracısız gerçekleşme ve varlığını aracısız sebepten almadır. İbda'da hiçbir şey yaratılmış varlıktan önce değildir; hiçbir şeyin yaratılmış varlığa önceliği yoktur, hatta yokluğun bile. Bu durumda **ibda** varlığın aracısız olarak fışkırmasıdır. **İhdas**, olağan varlıkların oluşumunu ifâde eder. **Halk;** Aracılı veya aracısız maddî varlıkların meydana getirilişlerini, **Tekvin** de dağılabilir varlıkların bir aracıyla meydana getirilişlerini ifâde ederler.[1]

Allah-Âlem ilişkisi; Âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudur etmiştir. Allah Âlemi düşündüğü an Âlem de zorunlu olarak ondan taşıp yayılmıştır. Allah, Âlemden zât ve mertebe bakımından öncedir. Zamân bakımından Allah'ın düşünmesi var olduğu andan itibâren Âlemde onunla birlikte hemzamân olarak taşıp yayılmıştır. Allah ile Âlem arasındaki sudur ilişkisi sebeb-sonuç ilişkisi gibidir. Sebepten hemen sonra sonuç gelmiştir. Burada sebeb Allah'ın düşünmesidir. Allah Âlemin işleyişini küllî olarak bilir. Âlemdeki türleri, kânûnları küllî olarak bilir. Cüz'îleri de küllî olarak bilir. Örneğin Allah'ın güneş tutulmasını bilmesi için, bu olayı meydana getiren prensipleri bilmesi yeterlidir. Mâdemki Allah sebepleri ve onların uygunluklarını biliyor, sonuçlarını da bilecektir. Eğer cüz'îleri tek tek bilmiş olsaydı onlardaki değişme ve eksiklik Allah'ın bilgisini de değiştirecek ve noksan hâle getirecekti, halbûki O tam ve eksiksiz olmak durumundadır.

Madde ve nedensellik; Tabiatta var olan her şey **nedensellik (illiyyet)** kânûnlarına tâbidir. Bu kânûnlar dâirevî olarak birbirinin

vardır:

1-Maddî sebeb; Bu herhangi bir şeyi alabilme yeteneğidir. Tıpkı yazıyı almaya yetenekli tahta, karyola olmaya yetenekli ağaç ve çoğalmaya elverişli sayılar gibi.

2-Şeklî sebeb; Bir şeyin heyetinin bir bölümüdür; şey onunla oluşur ve onunla fiil hâlinde bulunur. Örneğin ilaç, şifanın şeklidir.

3-Fâil sebeb; Bir başkasına kendisinin sağlayamadığı vücûdu veren sebeptir.

4-Gâî sebeb; Gâye kendisi vücûd olmayıp, fakat vücûdun onun için olduğu şeydir. Doktor şifa için çalışır; şifanın şekli nefiste tıbbi bir sanattır. İşte bu sanat doktorun irâdesini çalışmaya sevk eder ve sonunda şifa meydana çıkar.[2]

İnsan (nefs/ruh) teorisi; **Nefs (ruh)** cesedi canlandıran bir prensiptir. Ruhun bedene girmesi âdeta kafese girmek gibi bir şeydir. Ruh, ancak ölümle bu kafesten kurtulur ve geldiği en üstün Âleme yükselir. **Ruh** mânevî bir cevherdir. İnsan organsız olarak bulunabilir, bununla birlikte varlığını anlar. Organlardan, duyudan soyutlanmış olarak devâm eden ve varlığını sürdüren bu cevher ruhtur. Ruh bedenin iyiliği için özelllikle yaratılmıştır. Kendisiyle birleşeceği beden yaratılmadan önce var değildir ve şahsî varlığı yoktur. Bedenin var olmasıyla birlikte ruh da ona katılarak var olur. Ruh (nefs) üç türlü olur; nebâtî, hayvânî ve insânî. **Nebâtî ruh;** Bunda üç tür kuvvet vardır; **beslenme** (el-kuvve el-gaziyye**) büyüme,** (el-kuvve el-tenmiye), **üreme** (el-kuvve el-müvellide). Nebâtî nefs organik cismin beslenme, büyüme ve üreme yönünden ilk olgunluğudur. **Hayvânî Ruh**; Bunda ise iki kuvvet vardır; **Zevk** (el-kuvve el-şeheviyye) ve **Öfke** (el-kuvve el-gadabiyye). Bu nefs, organik cismin idrâk ve eylem yönünden ilk olgunluğudur. İstekli hareket etmekte ve cüz'î nesneleri kavramaktadır. **İnsânî Ruh**; Bu nefs (ruh), düşünceye âit eylemleri akletmesi ve genel işleri idrâki yönünden bedenin ilk olgunluğudur. Bundaki kuvvet **akıl**'dır. Akıl önce iki kısımdır; **bilici akıl** (el-akl el-Âlime), **yapıcı akıl** (el-akl el-âmile) Bilici akıl da dört çeşittir; **potansiyel akıl** (el-akl el-heyulânî), **fiilî akıl** (el-akl bi'l-fiil), **kazanılmış akıl** (el-akl bi'l-mustefad), **meleke akıl** (el-akl

---

2- İbn-i Sînâ; **eş-Şifa**, II, 213 vd., 259, 261-262, 278-279, 282,

bi'l-meleke)[1]

Mead/âhiret inancı; Ruh bedenin ölümünden sonra ölmez ve yok olmaz. Ruh sebebin sonuca bağlı olduğu gibi bağlı değildir. bunun için asla yok olmaz. Şer'an **tekrar dirilme** vardır. Bunun isbatı şeriat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Haşr zamânında ruh bedenle birlikte olacaktır. Şeriatın Peygamber yoluyla bildirdiği mutluluk veya mutsuzluk bedene göredir. Ancak asıl mutluluk ruh için olandır. Ruhun mutluluğu Hakku'l-Evvele ulaşmaktır..."[2]

İbn-i Sînâ'nın alabildiğince özetleyerek sunmaya çalıştığımız zihin dünyâsından anlaşılan şudur: Temelde İslâm kültürünün olduğu, Aristocu/Eflantuncu bir sentez girişimi... İbn-i Sînâ'nın Fârâbî'ye nazaran Meşşâî felsefeyi biraz daha İslâmîleştirmeye çalıştığı görülüyor. Öte yandan yine Fârâbî'ye nazaran daha sistematik, daha derinlikli bir felsefî sistem geliştirmeye çalıştığı fark ediliyor. Fârâbî ile başlayan "yeni bir sentez yaratma" süreci bütün hızıyla İbn-i Sînâ ile birlikte devâm etmektedir. Gazâlî'nin İbn-i Sînâ'nın ölümünden 20 yıl kadar sonra "doğduğu" düşünülürse henüz daha "târihî kapışmaya" en azından bir 40-50 yıl vardır...

İbn-i Sînâ'nın nübüvvetle ilgili düşüncelerine ayrıca değinmek istediğimden yukarıdaki maddelemede bu konuya yer vermediğim fark edilmiş olmalıdır. Çünkü İbn-i Sînâ'nın bu konuda *"Fi İsbâtü'n-Nübüvve"* adlı kitabı vardır ve Peygamberliğin mümkünlüğü hakkında önemli savunmalar yapmaktadır. Bu konuda İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî'nin iddiâları ve İbn-i Sînâ'nın savunmalarını temsilî bir tartışmayla aktarmak sanırım yararlı olacaktır. Burada İbn-i

---

1- İbn-i Sînâ; **en-Necat**, 100, 158-160

2- İbn-i Sînâ; **el-İşarat**, 195 vd., **Necat**; 185 vd., **Şifa**; II, 423 vd. İbn-i Sînâ'nın düşünce sistemi için ayrıca bkz; Ali Durusoy; **DİA**,XX, 322-331, Hayrani Altıntaş; **İbn-i Sînâ Metafiziği**, 49-138, 149-157, Hilmi Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, 190-217, , Mehmet Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 193-209, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 119-151, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 300-312, Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, 105-173, Mehmed Aydın; **İslâm Felsefesi Yazıları**, 37-59, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, 161-178, Ömer Mahir Alper; **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, 153-213, Fazlurrahmân; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 99-127, Ahmed Cevizci; **Ortaçağ Felsefesi Târihi**, 115-134,, Butterworth; **İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi**, 133-163, Mehmed Dağ; **İbn-i Sînâ Psikolojisi** (İbn-i Sînâ Armağanı, Ank., 1984), 319-404, Mebahat Türker Kuyel; **İbn-i Sînâ'da el-Aklu'l-Faal'in Kökleri, a.g.e**, 590-670, Mahmud Kaya; **Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn-i Rüşd'ün İbn-i Sînâ'yı Eleştirmesi, a.g.e**, 453-459., Murteza Mutahhari; **Felsefe Dersleri**, II, 185-265.

Ravendî yerine hocası Ebû İsa el-Varrak'ı da koyabilirsiniz;

Râzî, İbn-i Ravendî ve İbn-i Sînâ'nın nübüvvet tartışması:

EBÛ BEKİR RÂZÎ- İnsanlarda akıl eşittir. Akıl onların asgarî hatta azamî müştereğidir. Çalışıp aklımızı geliştirerek başkalarıyla aramızdaki farkları gidermemiz mümkündür. Önemli olan insanlar arasında aklın eşit olduğunu kavrayıp başkalarını taklît etmeden kendimizi geliştirmektir. Bu geliştirme hem geçmiş, hem de şimdiki otoriteleri aşmamızı mümkün kılacaktır

İBN-İ RAVENDÎ- Ayrıca akıl en büyük nimettir. İnsan tanrıyı, onun verdiği nimetleri, iyiyi-kötüyü onunla bilir. Eğer Peygamber aklı teyiden gelmiş ise, onun dâveti akıl sâhiplerini ilgilendirmez. Çünkü akıl sâhibi olmakla peşinen bu dâvet ve tekliften müstağnidirler. Yok eğer akla muhalif bir mesajla gelmiş ise zâten onun nübüvvetini kabûl etmemek için bu yeter sebeptir.

İBN-İ SÎNÂ- Yanılıyorsunuz! Akıl, sizin dediğiniz gibi Peygamberliği gereksiz kılmamakta, tam tersi, mücerred olarak gerekliliğini onaylamaktadır. Felsefî akıl, Peygamberi adil, evrensel iyilik ve hayır düzeninin kurulması için gerekli, ilâhî kuralların haber vericisi olarak lüzumlu ve baş yetkili icrâcısı olarak reddetmek şöyle dursun, tanımakta, yüceltmektedir.

EBÛ BEKİR RÂZÎ- Ama akıl, hâkim bir tanrıyı kabûl etmek, nimetleri karşısında nasıl tavır alıncağını bilmek husûsunda yeterli iken, bizler gibi beşer olan kimsenin otoritesine, üstüne üstlük akla aykırı şeyler tâlim ediyorken niye bağlanıp ittiba edelim?

İBN-İ SÎNÂ- Peygamberin akla aykırı şeyler emrettiğine örnek verebilir misin?

İBN-İ RAVENDÎ- Sayamayacağın kadar çok hem de; mesela tavaf, sa'y, şeytan taşlama, namaz vs. Safa ile Merve'nin diğer tepelerden ne farkı var ki insanlar ikisi arasında koşup duruyor?

İBN-İ SÎNÂ- Hakîm ve lütûfkâr bir Tanrı'yı kabûlün aklî bir zorunluluk olduğu doğrudur. Ama aynı akıl, sağlıklı düşünüyorsa eğer, insanlığın değerler planında Peygamberlere olan ihtiyâcını tespit etmekte ve risâletin hikmet-i ilâhîyenin gereği olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer Allah'ın hikmet ve inâyeti gereği insan türüne Peygamber göndermesi akla uygunsa, bu Peygamberin hemcinslerine hitap ve tebliğ eden bir insan olması gerekmektedir. Ancak bu

insan bizim gibi bir beşer dediğiniz sıradan bir insan değildir. İlâhî hikmetlere muttali olabilen hakîm (bilge) bir insandır. Ayrıca akla aykırı olduğunu söylediğiniz ibâdetlere gelince, ibâdetler söylediğinizin tam tersi aklın da tesbit ve tasdik ettiği maslahâtlara uygundurlar. İbâdet etme, Allah ve din şuurunu diri tutuyor. Mânevî tücrübe dünyâsını arı ve sürekli kılıyor. Dünyevî uhrevî yararlar sağlıyor. Erdemli davranışlara kusal bir boyut getiriyor. Halk kitlelerinin kutsal olanla bağını canlı ve sürekli kılıyor. Temelde ibâdetler Allah'ı anma, aşkın olana yöneliş, kötülüklerden sakınma, tutkuları kontrol etme husûslarında yoğun bir mânevî imkân olması bakımından anlamlıdır, akla uygundur.

İBN-İ RAVENDÎ- Peki nasıl oluyor da Peygamber ümmetin anlamadığı şeyleri anlıyor? O'nu bilgi ve davranış bakımından öteki insanlardan ayıran şeyler nedir? Beşer olmak bakımından bu imtiyaza nasıl sâhip olabiliyor?

İBN-İ SÎNÂ- Nübüvvet istidâdına sâhip olanlar her vakit sık sık gönderilivermezler. Çünkü onlarda kemâli kabûl eden madde pek az mizaçta bulunur. Bir örnek verelim; görme melekesini yitirmiş bir hasta için gözü iyileşinceye kadar bir tedâvi süreci yaşanır. Bu süreçte hastanın aşamalar hâlinde gözüne tedâviler uygulanır. Gözü iyileşince artık hasta nereye baksa nesneleri görür hâle gelir. Bir kez gördüğü nesneyi ondan gözünü ayırdığında da kavramsal olarak aklında tutar. Peygamberlerde de diğer insanlarda bulunmayan kuvvetli bir muhayyile melekesi vardır. Bu meleke tıpkı göz gibi sağlıklı işlediğinde faal akılla (Cebrâil) ilişki kurar ve ondan kutsal bilgileri alır. Şu an bizim muhayyilemiz arızalı göz gibidir ve neden görmüyoruz diye şikâyet ederiz. Peygamberin muhayyilesi ise bazı aşkın şeyleri görmekte ve ondan bilgiler almaktadır. Bunun bir örneği insanın gördüğü rüyalardır. Peygamberin muhayyile melekesi rüyaların daha gelişmiş bir şeklidir.

EBÛ BEKİR RÂZÎ- Peygamberelere mûcize diye atfedilen şeyleri ayrıca nübüvvet iddiâsı taşımayan sihirbazlar, kâhinler vs. de yapabiliyor. Şu halde Hz. Muhammed'in mûcizelerinin bunlardan farkını nasıl anlayacağız. Üstelik bu mûcizeleri bir-iki kişi ancak rivâyet ediyor. Belki de bunlar danışıklı yapılıyordur?

İBN-İ SÎNÂ- Mûcize hadîsesi de Peygamberliğe özgü tanımıyla

yine Peygambere has mânevî güçlerin devreye sokulmasıyla gerçekleşir. Peygamberlik neden mümkünse mûcize de ondan mümkündür. Gaybî haberlere muttali olmak ise zâten nübüvvetin tanımı içindedir ve en son en hakiki şekliyle vahiyde tecelli eder. Sıradan kehanet, nübüvvetin bütünüyle mukayese edilemeyecek cüz'ü değilse eğer, nübüvvetin başarısız bir taklîdidir..."[1]

Kaynaklardan derlediğim bu temsilî ve fakat fikirleri kendilerine âit diyologtan da anlaşılacağı gibi İslâm düşünce târihinde Meşşâî ekolün misyonu İslâmî inançları Grek-Yunan düşüncesiyle besleyerek savunmak olmuştur. İbn-i Sînâ'nın nübüvvet savunmasında da bu açıkça görülüyor.

İbn-i Sînâ, sağlığında fikirlerinin eleştirisini görmüş, ancak Gazâlî'nin eleştirilerini yaşarken henüz Gazâlî doğmadığı için görememişti. İbn-i Sînâ'nın Gazâlî'nin özellikle "tekfir" silâhını eline aldığı üç meseleyi, İslâm'ın inançlarına uydurmak için çok çalıştığı anlaşılıyor. Âlemin ezelîliği, Allah'ın küllîleri bilip cüz'îleri bilmediği ve haşrin ruhânî olacağı şeklindeki Fârâbî'den gelen düşünceleri Kur'an'la uzlaştırmak için yeni fikirler geliştirdiğini görüyoruz. Bunun için sudur ve feyz gibi kavramların yanında özellikle Kur'an'da adı geçen bazı yaratma kavramlarını kullandığı görülüyor. İbda, halk, hudûs vb. kavramlarla durumu kurtarmaya çalışan İbn-i Sînâ gerçekten oldukça zorlanıyor. Hem suduru hemde yoktan yaratma anlamına gelen ibda kavramını birlikte kullanmayı deniyor. "Yaratma Allah açısından aktif olarak kullanıldığında sudur, Âlem hakkında pasif olarak kullanıldığında da ibda anlamına gelir." diyerek hem suduru hem de ibdayı bir arada buluşturmaya çalışıyor. Allah'ın küllîleri bilip cüz'îleri bilmediği şeklinde Fârâbî'den devraldığı görüşü de "Allah küllîleri bilir, cüz'îleri de küllî olarak bilir." diyerek hem her şeyi bilen Allah imajını yıkmak istemiyor, hem de cüz'îlerin eksikliğinden kaynaklanan bir sonuç olarak Allah'ın bilgisinin de eksik olacağı şeklindeki muhal durumu kurtarmak istiyor. Yine haşr meselesinde bir iki yerde "Beden ruhla berâber dirilecek." derken bazı yerlerde de "Aslolan ruhtur, ruhlar âhiret hayatını yaşayacak." diyerek ikisi arasında gel-git yaşadığını ele veriyor. Nübüvvet

1- İbn-i Sînâ; Fi İsbati'n-Nübüvve, 85-87, Ömer Mahir Alper; İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi, 190-210, İlhan Kutluer; Akıl ve İtikad, 69-106

konusunda da Fârâbî'nin "Peygamberî muhayyilenin gelişerek faal akılla (Cebrâil) ilişki kurabilmesi" şeklinde geliştirdiği tezi devâm ettiriyor. Peygamber'in sembolleştirme ve halkın zihninde yüksek felsefî hakikatleri anlaşır hâle getirebilme melekesine dikkat çekiyor ve bunun gerekli olduğunu, geniş halk yığınları için dinin olması gereken bir kurum olduğunu vurguluyor.

İbn-i Sînâ'nın "kâinâtı açıklama girişimi" Fârâbî gibi Kozmoloji ve pisikoloji üzerine kuruludur. Allah, Âlem, Âlemin ve gezegenlerin oluşumunu anlatırken geliştirdiği sistem yukardan aşağıya ruhçu bir Astronomiyi vulgarize eder. İlk madde, dört unsur; mâdenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan yukarıya doğru varlık hiyerarşisini çıkarırken de antropolojik, psikolojik bir determinizm vulgarize edilir. İbn-i Sînâ'da Fârâbî'de de görülen ruhçu öğeler tasavvûfî bir sisteme dönüşmez. O'nun Allah'a yükselişi Âlemin determinist yasalarından geçerek yükselen insan ruhunun geldiği yere doğru şevk içinde süren bir yolculuğudur. İbn-i Sînâ, maddî yaratıkları sıralarken ve İhvân-ı Safâ' da izleri görülen evrimci bir dönüşüm fikrinde de değildir. Varlıklar birbirinden dönüşerek daha üst bir varlık oluşturmamış, onların ilk oluşum anında yapıları öyle oluşmuştur. Kezâ İbn-i Sînâ ruha çokca vurgu yapmasına rağmen Eflâtûn'da görülen tenasuh (ruh göçü) fikrine de Fârâbî gibi karşı çıkar.

Her şeye rağmen İbn-i Sînâ; Allah, nübüvvet, âhiret üçlüsünden oluşan temel İslâmî dogmaları reddetmez. Bunların içini felsefî-aklî bir yorumla doldurur. Sonuçta bu doldurmaların her ne kadar inkâr edilmese de klasik İslâmî dogmaları buharlaştırdığına dâir ciddî bir delil de bulunmamaktadır. Âlemin Allah'tan sudur ettiğine ve Allah sâyesinde ezelî olduğuna, Peygamberin güçlü muhayyilesiyle faal akılla (Cebrâil) temasa geçip vahiy aldığına ve bu gücüyle mûcizeleri yapabildiğine, ruhun ölümsüz olduğuna ve bu ölümsüzlük sebebiyle asıl âhiret hayatını yaşayanın ruh olacağına inanan birisine "Sen Müslüman değilsin." demek büyük bir haksızlıktır. Şahsen ben Gazâlî'nin söylediklerinin İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî için (eğer okuduğum gibi söylüyorlarsa) doğru olduğuna inanırım. Ama Gazâlî, Fârâbî ve İbn-i Sînâ için büyük bir haksızlık yapmış, hatta tekfir ederek "suç" işlemiştir. Halbûki bunların ileri sürdüğü kimi fikirler İbn-i Ravendî ve Ebû Bekir Râzî'ye karşı

kullanılabilirdi. Gazâlî bunu yapmayıp, üstelik felsefeyi kategorik olarak dışlayarak hiç de iyi bir iş yapmış değildir. Gazâlî'nin savunmasını zâten Kındî ve Mu'tezîle kelâmcıları yapıyordu. Kındî'nin ve Mu'tezîle kelâmcılarının temel İslâmî dogmaları savunmadaki üslûbu Gazâlî'den daha etkilidir. Üstelik bu üslûp İslâmî felsefî düşüncenin kendini özeleştiriye tâbi tutarak gelişmesini sağlayacaktı. Gazâlî ise felsefî düşünceyi mahkûm ederek tümden şüpheyle bakılmasına neden olmuştur. Ayrıca Gazâlî'nin "ruhun ölümsüzlüğü" gibi daha çok Eflâtûn'dan gelen ve tasavvûfî mistisizme zemin hazırlayan kimi ruhçu görüşlere karşı çıkmayıp, özellikle Aristo'dan gelen akılcılığa cephe alması oldukça dikkat çekicidir.

İbn-i Sînâ, artık anlamalıyız ve kabûl etmeliyiz ki iki dünyânın insanıdır; İslâm ve Yunan düşüncesi... Alt yapısı ve ilk aldığı kültür İslâm kültürüdür. Geleneksel olarak bütün İslâm çocuklarının geçtiği eğitimden geçmiş, daha çocuk yaşta Kur'an hâfızı olmuştur. Tâbiri câizse büyük şehirlere okumak için giden gençlerin çoğunda olduğu gibi sonradan aldığı kültür Yunan düşüncesi, Aristo ve Eflâtûn'un kitapları, tıp vs. aklî ilimlerdir. İbn-i Sînâ ne yardan ne serden vazgeçmek istememektedir. Her iki tarafı da küstürmek istememekte, bir orta yol bularak sentez yaratmak istemektedir. Daha doğrusu İslâm'ın fazla derine inmeden genel olarak geçtiği konuları, keşfettiği Aristo-Eflâtûn felsefî birikimiyle doldurmak istemektedir. Böylece hem Doğu'yu hem Batı'yı kucaklayan sarsılmaz bir kültür sentezi yapmış olacaktır. Bu girişiminde ne kadar başarılı olmuştur orası ayrı bir konu; ama İbn-i Sînâ'nın bizi ilgilendiren yönü bu cesur girişiminde samîmî olduğu ve bunun İslâm düşünce târihinde önemli bir "yenilik" olduğu gerçeğidir.

"Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması" ve "kâinâtı açıklama girişimleri" İbn-i Sînâ'nın şahsında yeni bir yüz oluşturarak yoluna devâm etmektedir. Biz de onların bıraktığı izleri sürmeye devâm ediyoruz...

İBN-İ MİSKEVEYH (öl.421/1030)

İbn-i Miskeveyh, 320/932 yılında Rey şehrinde doğmuş, İran kökenli bir ahlâkçı, filozof ve târihçidir. Onu, çağdaşı olan İbn-i Sînâ gibi filozoflardan ayıran en büyük özelliği "ahlâk" kavramına yaptığı özel vurgudur. Fârâbî "bilgi"yi üstün tutar ve ilim sâhibi filozo-

fu insanların en üstünü kabûl ederdi. İbn-i Miskeveyh ise bilgiden ziyâde "ahlâk" üzerine vurgu yapar ve yüksek ahlâk sâhibi filozofun insanların en üstünü olacağını iddiâ eder. İbn-i Miskeveyh tarafından yazılan "*et-Tezhibu'l-Ahlâk*" adlı kitap, sahasında bir ilktir; hem teorik ahlâk felsefesi hem de pratik ahlâk kurallarını içermesi bakımından bu eser, İslâm düşünce târihinde önemli bir yenilik olarak kabûl edilir.

İbn-i Miskeveyeh henüz genç yaşta Buveyhî vezirlerinin dikkatini çeker. Önce Muizzüddevle'nin veziri Muhallebi ile iyi ilişkiler kurar. Vezir, İbn-i Miskeveyh'i nedim olarak tâyin eder. Uzun yıllar hem ilim adamı hem de Buveyhî bürokratı olarak görev yapar. Vezir öldürülünce görevden uzaklaştırılır ve Bağdat'ı terk ederek Rey'e gider. Burada iki yıl kadar kalır ve bu kez Rüknuddevle'nin veziri İbnu'l-Amid tarafından görevlendirilir. Bu vezirin öldüğü târihe kadar da vaktinin çoğunu kütüphânede geçirir, araştırma ve incelemelerde bulunur. Daha sonra çeşitli Buveyhî vezirleriyle ilişkilerine devâm eden İbn-i Miskeveyh Buveyhîlerin yıkılmasından sonra Harizmşah vezirleriyle de iyi ilişkiler kurar. Ömrünün hemen hemen tamamını dönemin geleneğine uygun olarak kendisini destekleyen bir vezirin himâyesiyle ilim ve öğretime adayan İbn-i Miskeveyh, devlet adamlarından gördüğü bu destek ve himâye sâyesinde çeşitli ilim dallarında kendini alabildiğine geliştirir.[1]

Dönem Buveyhîlerin yükseliş dönemidir. İslâm dünyâsında İran kökenli mevâlilerin yükselişine paralel olarak gelişen Buveyhî iktidârı yüz yılı aşkın bir süre hüküm sürmüştür. Şiî, Mu'tezilî, Felsefî eğilimleri destekleyen Buveyhî sultanlarının himâye ettiği düşünce adamları arasında İbn-i Miskeveyh, İbn-i Sînâ, Şeyh Müfîd, Kadı Abdülcabbâr, Ebû Hayyân et-Tevhîdî vb. isimler ilk akla gelenlerdir. 448/1050'lerden itibâren Buveyhîler'den sonra İslâm dünyâsında yükselen güç orta asya yaylarından akın akın gelen Türk/Selçuklu dalgasıdır. Her yükselen yeni güç kendi söylemi ve resmî ideolojisiyle birlikte geldiği için Selçukluların resmî ideolojisi Şâfî/Eş'arî birlikteliğine dayalı gelenekçi öğelerdir. Ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün şahsında temâyüz eden bu politika esâs

---

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, II, 91, İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 331, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 331-332,

itibâriyle siyâsî tercihlerin sonucu oluşmuştur. İslâm dünyâsında kendine yer açmak isteyen Selçukluların önceki iktidârların himâye ettiği söylemleri ve eğlimleri desteklemesi beklenemezdi. "Asla dönmek ve geleneği ihyâ etmek" temel argümanı etrâfında gelenekçi eğilimleri öne çıkaran Şâfî/Eş'arî damara yaslanarak meşrûiyet arayan Nizâmülmülk, bu politikasında başarılı da olmuştur. Önceki Buveyhîlerin himâye ettiği Şiî, Mu'tezîlî ve Felsefî eğilimlere itibâr etmeyen Nizâmülmülk, etrâfına politikasına uygun sîmâları kısa sürede toplamıştır. Artık yükselen Melikşah- Nizâmülmülk rejiminin resmî ulemâsı aynı zamânda vezirin ilim dünyâsından arkadaşları olan Mâverdî, Cuveynî, Gazâlî vb. Şâfî/Eş'arî eğilimli Âlimlerdir. Bunların Şiî-Mu'tezîlî-felsefî eğilimlere karşı gösterdiği sertlik ve karşı duruş, siyâsî karşı duruşun ilmî boyutunu temsil etmektedir. Örneğin Gazâlî'nin felsefeyi tekfir etmesi aynı zamânda Nizâmülmülk'ün Mısır'daki siyâsî rakibi Fâtımîlere yöneliktir. Çünkü Fâtımîler felsefî eğilimleri destekliyor ve himâye ediyordu. Yâni Gazâlî hedef gösteriyor, rakibin kültürel temellerini sarsıyor, Nizâmülmülk de sarsılan bu yapıya siyâsî darbeyi indirmek istiyordu.

Aslında İslâm düşünce târihinde ortaya çıkan Âlimlerin, düşünce adamlarının dâimâ bir sultanlık ve beylik tarafından koruyucusu ve himâye edicisi olmuştur. Dönemin siyâsî haritasını, kimin kim tarafından desteklenip himâye edildiğini, hangi Âlimin arkasında hangi siyâsî gücün bulunduğunu anlamadan İslâm düşüncesinin seyrini analiz etmek oldukça zordur ve büyük yanlışları da berâberinde getirir. Özellikle Arap, İran ve Türk nüfûzunun hangi dönemlerde yükselişe geçtiğini ve berâberinde hangi söylemleri destekleyerek kendine yer açmaya çalıştığını anlamak manzarayı daha net anlamamıza vesile olacaktır. Az önceki Nizâmülmülk örneği bunlardan sâdece bir tanesidir. Aynı şey Şia, Mu'tezîle ve Felsefe için de geçerli olmuştur. Nizâmülmülk'ten önce de devir onların devriydi ve başta Buveyhîler olmak üzere çeşitli beylik ve sultanlıklar tarafından destekleniyorlardı. Nizâmülmülk'ün Şâfî/Eş'arî'ye yaslanan polikasının başarılı olması ve İslâm dünyâsında tutunarak hâkim söylem hâline gelmesi ortaçağın genel karakterini yansıtıyor olmasındandır. Mu'tezîlî, Felsefî eğilimlerin ortaçağın karakteriyle uyuşmazlığı var-

dı. Bunun için o dönemlerde biraz fantastik kalıyorlardı.

Tekrar İbn-i Miskeveyh'e dönelim. İbn-i Miskeveyh de az önce söylediğim gibi Buveyhî himâyesinde gelişip boy atmış bir ahlâkçı, târihçi, filozof sîmâdır. Buveyhîlerle iyi ilişkiler içinde olduğuna bakılarak onun bir Şiî olduğu söyleniyorsa da eserlerinden bu tam olarak anlaşılamıyor. Ama böyle bir eğiliminin olduğu da fazla gerçek dışı görünmüyor.

Târihten felsefeye, Matematikten tıbba ilimlerin her dalında eser vermekle birlikte İbn-i Miskeveyh daha çok târihçi, filozof, özellikle de ahlâk düşünürü olarak dikkat çekmektedir. Ahlâk alanında yaptığı çalışmalar ilk olma özelliği taşımaktadır. Bu kitaba alınmasının en önemli sebebi de zâten bu ahlâk felsefesine ağırlık veren yönü olmuştur. Ayrıca O'nun târihçiliği de gözden kaçmıyor. Örneğin İkbâl, İbn-i Miskeveyh'i "Çağdaş anlamda tenkitçi târih anlayışının öncüsü" sayar. Kezâ kimi çağdaş yazarlar, onun hakkında "Modern anlamda hümanist bir düşünür." demektedirler. Felsefe'de Fârâbî ve İbn-i Sînâ ile boy ölçüşecek seviyede olmasa da önemli felsefî fikirler geliştirdiği de bir gerçek.

İbn-i Miskeveyh'in zihin dünyâsı

Allah tasavvuru;. Filozof ismini almış düşünürlerden hiçbiri Allah'ı inkâra sapmamışlardır. Aksine kabûl edip ispata çalışmışlardır. Yunan filzofları arasında metafizikçi olanlar bir Tanrı'ya inanmışlardır. Söylediklerinin büyük çoğunluğu da Peygamberlerin getirdikleriyle uyum içindedir. **Allah'ın varlığı** esâsen apaçık bir gerçekliktir. Fakat insan aklının O'nun varlığını kavrarken gözün kamaşması türünden bir acze düşmesi sebebiyle zor bir meseledir. İnsan, hayvanlardan farklı olarak sâdece duyu organlarıyla yetinmeyip onu farklı kılan en önemli özellik olan aklını kullanmalı ve metafizik gerçekleri kavramalıdır. Görünür dünyâdaki fenomenler dâimâ değişim içindedirler. Her değişim de esâsında bir harekettir. Hareket en bâriz olgudur. Bu bakımdan Allah'ın var olduğunu gösteren en iknâ edici delil bu hareket olgusudur. Zincirleme gidildiğinde bir ilk hareket ettiricinin olduğu kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. **Allah'ın birliği** de kaçınılmazdır. İlk sebeb olan Allah mürekkeb bir varlık olamaz. Her bir tanrısal özelliğin ayrı aynı şeylerde olduğunu kabûl ettiğimiz takdîrde bunları ayıran ve birleştiren ayrıca bir

müessîrin daha olduğunu kabûl etmemiz zorunlu olacaktır. Böylece Allah'ın eşyâya dağılmış olarak bulunması muhal olacaktır. O halde Allah cisim, cisme âit çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbiriyle tavsif edilemez. Çünkü cismânî özelliklerden olan çokluk kavramı birlikte tezat teşkil eder; birleşim ve hareket ise başka bir müessir varlığın kabûlünü gerektirir. Allah zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ve ezelî ve ebedîdir. O'nun zorunlu oluşu varlığının kendinden oluşu anlamına gelir. Böyle Kozmolojik süreçlere tâbi olmayan varlık sonradan meydana gelmiş olamaz.

Allah-Âlem ilişkisi; **Âlem**, Allah'tan sudur yoluyla yoktan yaratılmıştır. Madde ve sûret Âlemde bir hareket sonucu terkibe uğrayarak oluşmaktadır. O'na bu hareketi veren aynı zamânda ona varlık da vermiş olmaktadır. Yoksa bunlar kendi kendine var olamazlar. Sâdece harakete dayalı terkip maddenin "varlığını" ortaya çıkarmaya yetmez. Var olan bir şeye şekil verir sâdece. Dolayısıyla maddenin "var oloşu" yoktan yaratmayı gerekli kılar. Bunu yapan da önce maddeyi yokluktan varlığa çıkararak yaratan, sonrada var olan bu maddeye hareket ettirerek şekil veren Allah'tır. Arzın merkezinden son gök cisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlık, organları değişik olsa da bütünlük arz eden bir canlı organizmadır. Bu bütünlüğü sağlayan şey ilâhî hikmete uygun olarak sağlanmış hiyerarşik yapıdır. Sudur sürecinde "nüzûl" aşağıya doğru en mükemmelden az mükemmele doğru inerken, en aşağıya geldikten sonra iş tersine dönüp "uruc" süreci başlamakta, bu kez yukarıya doğru az mükemmelden en mükemmele doğru çıkılmaktadır

İnsan; **Varlığın** hiyerarşik mertebelenişi, ana hatlarıyla en aşağıdan başlamak üzere inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla basitten karmaşığa, inorganik olandan organizmaya, fizikî olandan metafizik olana doğru yükselen hiyerarşik bir yapı söz konusudur. Her mertebe, ayrıca kendi içinde çok sayıda katmanlara ayrılmaktadır. Mesela hayvanlar mertebesi, kendi içinde en basit türlerden yükselen katmanlar hâlinde bir hiyerarşi oluştururlar. Hayvanların en yüksek katmanı maymunlardır. Maymunlar mertebesinin bittiği yerden itibâren insan katmanı başlar. İnsan katmanının bittiği yerden itibâren de meleklerin katmanı başlar. Ancak **insan** diğer mertebelerden farklı olarak kendi içinde

bir bütünlük arz eden bir küçük Âlemdir. Bedenî ve ruhî yapısı tıpkı kâinâtta var olanlar gibi bir yapı arz eder; bu küçük Âlemdeki beşerî güçler kozmik mertebeler gibi bitişme ve ilerleme ilişkisi içindedirler. Türler arasındaki sınırları belirleyen ana etken, türlerin birbiri içinden çıkması anlamında değil, ilâhî hikmete uygun olarak varlık hiyerarşisinde böyle sıralanmış olmasından kaynaklanan bir evrim sürecidir.

Ruh; **İnsan ruhu** mânevî bir cevher olup ölümsüzdür. Cisim bir tek form (sûret) alırken ruh çok sayıda bilgi formunu kabûl edebilir. Üstelik ruh hem duyulur hem akledilir formları idrâk de edebilir. Bu ise bütün bilgilerin duyu organlarından gelmediğini ve cismâni olmayan soyut bilgiye yine cismânî olmayan ruhî bir melekeyle ulaşıldığını gösterir. Ayrıca bu, duyulur nesnelerin kendi benzeri olan fizikî bir melekeyle algılandığı anlamına gelmez. Onlara âit formları da mânevî bir cevher olan ruh algılamaktadır. Eğer böyle olmasaydı aklın algı yanılmalarını düzeltmesi mümkün olmazdı. Canlı, ölümsüz ve sürekli olan ruhun, biri akla diğeri de maddeye yönelik iki hareketi vardır. Akla yönelen ruh kendi ilkesiyle birleşecek ve kurtuluşa erecek, bedene yâni maddeye yönelen ruh ise cismin çokluğunda boğulup kendi özünden uzaklaşacak ve mutsuzluğa düşecektir. Ruhun **şehvet**, **öfke** ve **akıl** güçleri vardır. Ruhun şehvet gücü domuza, öfke gücü yırtıcı hayvana, akıl gücü ise meleklere benzer. Bilgiyle aydınlanmış ve tecrübeyle donanmış akıl gücünün, eğitimle evcilleşmeye yatkın olana öfke gücüne söz geçirmesi ve tabiatı gereği eğitimi kabûl etmeyen şehvet gücünü de dizginlemesi gerekir. Şu halde yapılması gereken şey, öfke gücünün eğitilerek aklın emrine sokulması ve sınır tanımaz şehvet gücünün dizginlenmesinde öfke gücünün yönlendirilmesidir.

Ahlâk felsefesi; **Tezhibü'l-Ahlâk** (Ahlâkın Güzelleştirilmesi) ahlâk ilminin asıl amacını teşkil eder. Ruhun güçleri ahlâkî karakterin oluşumunda müessirdir. İnsanlar doğuştan belirli bir ahlâkî karakterde doğmazlar. Bilakis rûhî güçlerle doğarlar. Bu güçlerin faaliyeti neticesinde ahlâkî karakter kazanılır veya değiştirilebilir. Akıl gücünün fazileti **hikmet**, öfke gücünün fazileti **şecaat**, şehvet gücünün fazileti ise **iffet**tir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi ise **adâlet** faziletini ortaya çıkarır. Rûhî güçlerin dengeli ve

uyumlu işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan **i'tidal** ilkesine göredir. İ'tidalden fazilet, ifrat ve tefritten reziletler doğar. **Adâlet** üçe ayrılır; tabiî, vaz'î ve ilâhî. Tabiî adâlet, kozmik düzendeki denge ve uyumdur. Vaz'î adâlet yasama faaliyetiyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlâhî adâlet ise metafizik Âleme hükmeden denge ve düzendir. Bir de ihtiyârî adâlet vardır ki bu da insanın rûhî güçlerini denge içerisinde işletmesidir. Maddî hazların kaynağı adâlete dönmek, maddî elemlerin kaynağı ise adâletten sapmaktır; bu ise adâletin zıddı alan zulümdür. **Ahlâkî olgunluğun** yolu uzlet ve çile değildir. Zîra insan içtimâî ve siyâsî bir varlıktır. Sosyal hayattan ayrılmak insanın tabiatına aykırıdır. Ayrıca temel faziletler, insanın bir toplum içinde yaşamasıyla ortaya çıkacak değerlerdir. İslâm dininin hac, cuma namazı ve cemaatla namaz gibi yükümlülükler getirmesi de bunu gösterir. Çünkü dinin amacı "insan" kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet"i toplu ibâdet şekilleri vasıtasıyla cemiyet içinde yerleştirmektir.

Nübüvvet; İnsanlar kendi rûhî güçlerini son sınırına kadar zorlayarak ilerleyebilirler. Bu ilerleme, fikrî gelişim veya doğrudan mesaj alma şeklinde olur. Fikrî ilerleme, insânî kapasitenin el verdiğince varlıkların mâhiyeti üzerinde düşünce yoğunluğu sağlayarak gerçekleşir. Ancak bu süreç bazı mizaçlar için ters bir gelişme tâkip ederek semâvî feyazanın akıl kuvvetini, akıl kuvvetinin mütahayyileyi, mütahayyilenin de duyu güçlerini etkilemesi şeklinde gerçekleşebilir. Feyzin aklı ışıtan etkisi akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyileye, oradan da duyu gücüne inince Peygamber, özünde akledilir olan soyut gerçeklerin somutlaşmış misallerini âdeta dış dünyâda mevcutmuş gibi algılayabilir. Burada mütehayyilenin fonksiyonu akledilir gerçekleri hâricî ve duyulur sûretlere dönüştürmektir. Metafizik hakikatlerin kavranışı filozoflarda felsefî ilerleme, Peygamberde ise feyazan sonucu gerçekleşmekte veya yüksek hakikatler Peygamberin muhayyilesinde filozoftan ayrı olarak duyu planında algılanabilir misallere dönüştürülmektedir. Ayrıca Peygamber, sıradan insanlarda bulunmayan bir güce ve vahiy alması için yaratılmış özel bir mizaca sâhiptir. Ancak bu insânî güçlerin eşitliği ilkesini zedeleyecek bir farklılık değildir. Bu nedenle filizofla Peygamberin bildirdiği gerçekler birbiriyle çelişmez. Aralarındaki

yegâne fark, filozofun aşağı duyulur Âlemden akledilir gerçeklere felsefî çabayla yükselmesi, Peygamberin ise kendisine ineni telakki etmesidir. Filozof için çıkış, Peygamber için iniş söz konusudur..."[1]

İbn-i Miskeveyh'in özetlemeye çalıştığımız bu temel felsefesinden anlaşılan, Fârâbî ile başlayan Meşşâî felsefenin ana çizgeleriyle devâm ettirildiği, daha da zenginleştirilerek sistematik bir "dünyâyı açıklama girişimi" hâline getirilmeye çalışıldığıdır. İbn-i Miskeveyeh, Meşşâilerin temel argümanı "*sudur*" (iniş, feyezan) ve "*uruc*" (çıkış, yükseliş) teorilerini ustalıkla işlemektedir. Âlemin yaratılışı, nübüvvet, âhiret inançları bu ikili gel-git bağlamında değerlendirilmektedir. Aşağıya inerken alabildiğine ruhçu, yukarıya çıkarken de alabildiğine maddeci bir ilerleme söz konusudur. Meşşâilerin, Aristo'nun aklî-maddeci çıkışı ile Eflâtûn'un rûhî-mânevî inişini nasıl uzlaştırarak, İslâmî kalıba döktüklerini İbn-i Miskeveyh'de bir kez daha müşâhede ediyoruz.

İbn-i Miskeveyh'in İslâm'da evrimci yaratılış teorisini savunanlaradan olduğu tezi aslına bakılırsa gerçeği pek yansıtmamaktadır. Çünkü İbn-i Miskeveyh, "Türlerin birbirinin içinden çıkarak dönüşmeleri"ni değil, ilâhî hikmete uygun olarak "Varlık hiyerarşisi sıralamasında öyle dizildikleri" için bir evrimci görüşü savunmaktadır. Burada evrime benzer bir açıklama varsa da Darwin'deki gibi türlerin kökenlerinin evrimleşerek geldiği tezinin dillendirildiğini söylemek hayli güçtür.

İbn-i Miskeveyh'i diğer Meşşâilerden ayıran en önemli husûs "ahlâk" konusuna yaptığı özel vurgudur diyebiliriz. Zîra o "bilgi"nin değil esâs itibâriyle "ahlâk"ın üstünlüğüne inanmaktadır. Bu nedenle geliştirdiği ahlâk felsefesi son derece çarpıcı ve câlib-i dikkattir. İbn-i Miskeveyh'in ahlâk teorisi, tasavvûfî değil rasyonel bir ahlâk teorisidir. Ahlâk felsefesinin özü Allah ile "dikey" değil "yatay" bir ilişkiler ağı aracılığıyla buluşmaya dayanmaktadır. Toplumdan uzaklaşma, uzlet ve çileciliğe dayalı tasavvûfî ahlâkı kesin bir dil-

1- İbn-i Miskaveyh; **Tezhibu'l-Ahlâk**, 13-17, 22-27, 34-38, 41-44, 61-63, 76-81, 153-154, Ali Zakheri; **İbn-i Meskeveyh'in Ahlâk Felsefesi**, 29-79, Mehmed Bayraktar; **DİA**, XX, 201-208, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 170-175, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 312-315,, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, 158-159, Abdurrahman Bedevî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 87-89, Butterorth; **İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi**, 133-163, İzmirli İsmâil Hakkı; **İbn-i Miskeveyh'in Felsefesi ve Eserleri**, III, 11 vd., Mehmet Bayraktar; **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 105-116,

le reddetmekte, bilakis toplum içinde, kaynaşarak, insanlarla yatay ilişkiler kurup erdemli davranışlar sergileyerek Allah'a yükselme yolunu uygun bulmaktadır. Yâni İbn-i Miskeveyh'e göre Allah'a giden yol dünyâdan, toplumun içinden geçmektedir. Böyle olunca ahlâk teorisi hâliyle rasyonel olacak, insanı ve onun rûhî ve aklî iç güdülerini esâs alan bir açıklama esâs alınacaktır. "Beslenme, büyüme, üreme, arzu, öfke ve akıl (düşünme)" güçlerinin uygun ve dengeli kullanımı sonucu rûhî ve bedenî sağlık kazanılmış olacak, "i'tidal, adâlet" gibi faziletler ahlâkî bir karakter olarak insanoğlunda mücessem hâle gelecektir. Daha önce Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın da değindiği fakat üzerinde fazlaca durmadığı bu ahlâk tasavvuru İbn-i Miskeveyh'de tam bir ahlâk felsefîne dönüşmekte, sistematik bir açıklamaya kavuşmaktadır.

İbn-i Miskeveyh'i yenilikçi yapan taraf da bana göre bu yönüdür. Yazdığı "*Tezhibü'l-Ahlâk*" kitabı İslâm düşünce târihi içinde bir ilktir. Bunun bizim için önemi ahlâkı "bu dünyâcı" ve "akılcı" kriterlere göre açıklıyor olmasıdır. Nasıl ki Müslüman akıl daha önce ele aldığımız yenilikçilerde dine, felsefeye, tabiata yönelmişse İbn-i Miskeveyh'de de ahlâka yönelmiştir. Buradan muhteşem denilebilecek güzellikte bir ahlâk felsefesi fışkırmıştır. Bu açıdan İbn-i Miskeveyh ahlâk alanında yenilikçi İslâmî düşünceye çok önemli katkılarda bulunmuştur.

Tezhibü'l-Ahlâk Buveyhî sultanı Adududdevle'nin isteği üzerine kaleme alınmış ve genel olarak Allah'ın varlığı, insanın psikolojik güçleri ve nübüvvet olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. İran, Mısır ve çeşitli Avrupa ülkelerinde basılı ve yazma nüshaları bulunan bu eser kendisinden sonra birçok ahlâk felsefecisini etkilemiş, genel olarak tasavvûfî/mistik ahlâkın dışında rasyonel bir ahlâk görüşü geliştirmek isteyen Âlimlerin temel başvuru kitabı olmuştur.

İBN-İ BACCE (öl.533/1139)

Meşşâî felsefenin Doğu'daki üç büyük sîmâsı **Fârâbî, İbn-i Sînâ** ve **İbn-i Miskeveyh**'den sonra şimdi Batı'daki üç büyük sîmâsı **İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl** ve **İbn-i Rüşd**'e geçiyoruz. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'dan sonra yükselen Selçuklu gücüyle birlikte felsefeye meydan okuyan bir ortam oluşmuştu. Nizâmülmülk'ün resmî ulemâsı olarak ünlelen Mâverdî, Cüveynî, Gazâlî, vb. Âlimler Eş'arîliği devle-

tin resmî ideolojisi hâline getirerek önceki yüzyılda Buveyhîlerin koruduğu Şiî-Mu'tezîlî-Felsefî geleneği, temelden sorgulamaya yönelmişti. Buveyhîlerin himâyesinde yükselen yenilikçi eğilimler, Nizâmülmülk'ün himâyesinde gelişen gelenekçi cephenin reddiyle karşılaştılar. İslâm dünyâsının o günkü siyâsî haritasına baktığımızda her yükselen yeni gücün söylemi ve ideolojisiyle birlikte geldiğini görüyoruz. Abbâsî devriminden (132/750) sonra himâye görmeye başlayan çevre güçleri (Mevâliler, İranlılar, Türkler, Şia, Mu'tezîle, Felsefe vs.) Bağdat'ın Selçuklularca zaptedildiği 448/1056 yılına kadar aralıklarla bu himâyeye mazhar olmaya devâm ettiler. Selçuklular İslâm dünyâsında kendilerine yer açmak için de olsa önceki dönemin söylemini ve ideolojik temellerini sorgulamak ve karşı bir söylem geliştirmek zorundaydı. Melikşah-Nizâmülmülk ikilisi bu politikayı başarıyla uyguladılar. Eş'arîliği resmî ideoloji haline getirerek önceki dönemlerin himâye ettiği gruplara cephe aldılar. Çünkü o günkü İslâm dünyâsında rakipleri (örneğin Mısır'daki Fâtımîler) Şia, Felsefe vs. eğilimleri destekliyor, himâye ediyordu. Bu nedenle vezir Nizâmülmülk Cuveynî, Gazâlî, vs Âlimlere yaslanmak mecburiyetindeydi. Bu Âlimlerin saldırıları aynı zamânda Şia, Mu'tezîle ve Felsefeyi koruyan eski ve yeni siyâsî rakiplerin ideolojik temellerini sarsmaya yönelikti. Örneğin Gazâlî'nin felsefeyi eleştirip tekfir etmesinin ardında Nizâmülmülk'ün felsefeyi himâye eden Fâtımîlere yönelik siyâsî hesapları vardır.

Nizâmülmülk rejiminin sert tepkisiyle karşılaşan felsefî hareketin kısa süren bir bocalama döneminden sonra bu kez İslâm dünyâsının öbür ucunda, Endülüs'te boy vermeye başladığını görüyoruz. Endülüs'te Abbâsî devriminden sonra kaçarak buralara gelen Emevî hânedânı artık Endülüs'teki hâkimiyetini kaybetmiştir. Endülüs'e 138/756'da gelen Emevîler 422/1031 yılına kadar sürdürdükleri yaklaşık üç yüz yıllık egemenliklerini kaybetmişler, Endülüs Emevîler'i yıkılmıştır. *Tevâif-i Mülûk* denilen Endülüs Emevîler'inin yıkılışı sonrası her şehirde ayrı ayrı birbiriyle savaşan beylikler kurulmuş, hâkimiyet mücâdelesi vermektedirler. İspanyol yerlilerinin Arapları İspanya'dan atma mücâdelesi (*reconguista*) yer yer başarılı olmakta, Müslümanlar Endülüs'teki gelecekleri konusunda ciddi endişeler taşımaktadırlar. Endülüs'te Emevîler'den sonra varlık mücâdelesi ve-

ren beylikler, önce Kuzey Afrika'daki Murâbıtlar onların yıkılışından sonra da Muvahhidîler'den yardım istemektedirler. Murâbıtlar'ın Endülüs'teki hâkimiyeti 60 yıl kadar sürecektir (482/1090-541/1147). Daha sonra Muvahhidîlerin hâkimiyeti başlayacak ve bu da 85 yıl sürecektir (541/1147-626/1229). Muvahhidîler'den sonra da Endülüs'ün diğer bütün şehirleri düştüğü halde Gırnata'daki Beni Ahmer Emirliği 232 yıl daha dayanacak, nihâyet o da yıkılarak Endülüs'teki İslâm hâkimiyeti bütünüyle sona erecektir (635/1238-897/1492).[1]

İşte İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd özetlediğimiz bu genel Endülüs târihi içinde Emevîler'in yıkıldığı, Murâbıtların, ardından da Muvahhidîlerin hüküm sürdüğü yıllarda yaşamışlardır.

Endülüs ve Mağrib'de ortaya çıkan İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd; Fârâbî-İbn-i Sînâ çizgisini orada sürdürecekler ancak kimi zamân iyi ilişkiler kurdukları vezirlerden himâye görmelerine rağmen, doğuda Gazâlî'nin başlattığı amansız tâkip orada da yakalarını bırakmayacaktır. Doğuda Gazâlî'nin yaptığını burada da Selefî/Mâlikî uleması yapacaktır. Endülüs Emevîler'i Mâlikiliğe, Kuzey Afrika'da Murâbıtlar Selefîliğe, ve Muvahhidîlerin lideri olarak ortaya çıkan İbn-i Tumart da Eş'arî/Mâlikî geleneğine yaslanmaktadırlar. Dolayısıyla Meşşâiler için Kuzey Afrika (Mağrip) ve Endülüs (İspanya) yine boğucu bir gelenekçi ortamın hüküm sürdüğü yerler olacaktır. Üstelik Gazâlî'nin ılımlı gelenekçiliğine karşın buradakiler katı-gelenekçi bir eğilim olan Selefîlik/Mâlikîlikle karşılaşacaklardır. Doğuda Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın eserleri hiçbir yerde yakılmamışken buradakiler daha sert bir gelenekçi cepheyle yüzyüze geleceklerdir. Çok geçmeden beklenen olacak, tekfir edilecekler, dinsizlikle ithâm edilecekler, kitapları fermanla yakılacak, cehlin ve hasedin kurbanı olacaklardır.

Öte yandan Aristo akılcılığına yaslanmakla affedilmez bir suç işleyen Meşşâilerin aksine Eflâtûn ruhçuluğuna yaslanan İşrâkîlerin İslâm dünyâsında kendilerine yer bulabildiklerini görüyoruz. Sühreverdî'nin Hermes/Eflâtûn/Zerdüşt ruhçuluğuna dayalı İşrâkî çizgisi Meşşâiler'den sonra kendine yer bularak tasavvûf ve felsefenin Eflâtûncu yorumunu sentezleyerek bütün doğuda yayılmıştır.

1- Mehmed Özdemir; **DİA,** XI, 211-225

Yoksa Felsefe bütünüyle İslâm dünyâsından göç etmiş değildir. Önce doğudan sonra Endülüs'ten göç edip, hemen yakınındaki İspanya üzerinden Venedik kıyılarına kadar sürülen, "Aristo mantığı" diye meşhur olan "Bu dünyâcı ve akılcı" anlayıştır. Eflâtûn'un ruhçuluğu, felsefî tasavvûfta kendine yer bularak İslâm dünyâsındaki varlığını ve egemenliğini uzun yıllar sürdürmüştür. Ruhçu karakteri doğunun mistik zevkini okşadığı için Eflâtûn'a nispeten iyi bakılırken, Aristo hiç affedilmemiştir. İslâm dünyâsında amansız tâkipe uğrayan Meşşâiler'in İbn-i Rüşd'de zirveye ulaşan felsefî yaratıcılıkları Endülüs'ten Avrupa'ya geçmiş ve erken dönem Rönesans hareketlerine öncülük etmiştir. Nitekim Avrupa'da 12. yüzyılda tercüme hareketleriyle ortaya çıkan ve adına erken Rönesans denen hareketlerin ilk kıvılcımı *Avvoroizm* diye bilinen İbn-i Rüşdçülüktür. İlim, kovulduğu yerde değil itibâr gördüğü yerde dal budak salmakta, Avrupa'yı ayağa kaldırmaya hazırlanmaktadır...

İbn-i Bacce, Meşşâilerin doğudan dışlandıktan sonra bu kez Endülüs/Mağrib'de tutunmaya çalıştıkları yılların ilk sîmâsıdır. İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve özellikle de İbn-i Rüşd'den sonra tutunacak dalları kalmayan Meşşâiler, ne yazık ki İslâm dünyâsını terk etmek zorunda kalacaklardır.

Fârâbî'yle başlayıp İbn-i Rüşd'le sona eren bu "İslâm düşüncesini felsefe ve akılla buluşturma" girişimi, yaklaşık üç yüzyıl sürmüştür. İbn-i Rüşd üzerinden Aristo akılcığıyla buluşan Modern Avrupa düşüncesi, beş yüzyıl sonra "bu dünyâcı" karakteriyle İslâm düşüncesinin karşısına çıktığında İslâm'ın gelenekçileri mistik fantezilerle "bu dünyâdan" çoktan çekilmiş bulunuyorlardı. Biz yıllardır Tanrı-Âlem ikileminde tanrı üzerinde yoğunlaşmış, Âlem üzerinde yoğunlaşmayı ihmâl etmiştik. İslâm'ın gelmiş geçmiş tüm yenilikçileri ibreyi Âlem üzerine çekmeye çalışmış, ancak her seferinde başarısız olmuşlardı. Meşşâilerin yaptığı da bundan başkası değildi. Çünkü Âlemde başarılı olmak için Âleme yoğunlaşmak zorundaydık. Bunu kim yaparsa o "Âlemin kralı" olurdu. Nitekim biz, bitmek tükenmek bilmeyen Tanrı tartışmalarıyla uğraşırken Modern Avrupa düşüncesi Âlem üzerine yoğunlaştı ve bizi geçti. Uyandığımızda da iş işten çoktan geçmişti. İkbâl'in dediği gibi ilerlemek için "bu dünyâcı" ve "akılcı" olmak gerekiyordu. Bu dünyâda gerekli olan buydu. Tasavvûf

bu dünyâcılığı, Selefîlik ve Eş'arîlik de akılcılığı dışlayınca minderden (bu dünyâdan) çekilmek zorunda kaldık. Hâkim olan zihniyet bu olunca da bu dünyâda başarısız olduk. Öbür dünyâcı zengin birikim her ne kadar değerli olsa da bize bu dünyâda yarayan şeyler değildi. Öbür dünyâcılığın bize farklı olarak ahlâk ve mânevîyet verdiği iddiâsı da gerçeği yansıtmıyordu. Çünkü bize lâzım olan ahlâk öbür dünyâcı, mistik, tasavvûfî Sühreverdî ahlâkı değil, bu dünyâcı, rasyonel İbn-i Miskeveyh ahlâkıydı. Kezâ bize lâzım olan mânevîyat dünyâyı inkâr eden İbn-i Arabî mânevîyatı değil, Ebû'l Huzeyl Allâf'ın, Kındî'nin, Zemahşerî'nin, İbn-i Miskeveyh'in Allah'a giden yolun bu dünyâdan geçtiğini söyleyen mânevîyatıydı. Eğer "Bu dünyâda geri kalmamak" bizim için bir sorunsa böyle olmaya mecburduk. Yok "Bizim böyle bir sorunuz yoktur ve olmamalıdır." diyorsak, ortaçağın sessiz, kendi halinde, doğayla iç içe yaşamına razı olmamız, "Bizim alternatifimiz budur." diyerek bedeline razı olmamız gerekir.

Meşşâilerin Endülüs mâcerasından hareketle yaptığımız bu genel değerlendirmeden sonra İbn-i Bacce'ye dönüyoruz.

İbn-i Bacce, o devirde adı Endülüs olan İspanya'nın şu anki Fransa sınırına yakın şehri Sarakusta'da 470/1077'de doğdu. Sarakosta, liman şehri Barcelona'dan daha içerde İspanya ile Fransa'yı ayıran Pireneler'in başlamasından hemen önce kurulmuş bir şehirdir. İbn-i Bacce'yi Batılı'lar *Avempace* olarak bilirler. Hicrî 5. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Sarakusta şehrinin idâreciliğini yapan Arap asıllı Tücibeler'e mensup olması dışında âilesi hakında bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn-i Bacce'nin gençlik yılları felsefeyi himâye eden Hudiler Devleti'nin yönetimindeki Sarakusta'da geçer. İlk gençlik yıllarında iyi bir eğitim aldığı anlaşılan İbn-i Bacce, özellikle müzik, Astronomi, mantık ve tabiat ilimlerinde oldukça ilerler. Müslüman çocuklarının geleneksel eğitimi Kur'an hâfızlığı İbn-i Bacce'nin eğitiminin de ilk basamağını teşkil eder. Daha sonra İspanya'nın diğer ucundaki İşbiliyye (Sevilla)'ya gider, ilmî eğitimine orada felsefe üzerine yoğunlaşarak devâm eder. Sarakusta'nın Murâbıtların eline geçmesinden sonra buraya vâli tâyin edilen İbn-i Tifelvit ile iyi ilişkiler kurar. Bu ilişki ona vezirlik yolunu açar. Şehrin eski idârecileri Hudi emiri

İmamüddevle Abudülmelik ile İbn-i Tifelvit'in arasını bulmaya çalışır, ancak bu girişimi hapse girmesine neden olur. Hapisten İbn-i Rüşd'ün babasının girişimiyle kurtulur. İbn-i Bacce, İbn-i Tifelvit'in 511/1117'deki ölümünden sonra şehrin Hıristiyanlar tarafından işgâl edilmesi üzerine doğduğu şehirden bir daha dönmemek üzere ayrılır. Belensiye (Valencie) ve Şatıbe (Jevita)'ya gider. Burada Yusuf bin Afşin tarafından zındıklık ithâmıyla hapse atılır. Daha sonra İspanya'dan ayrılarak Kuzey Afrika'ya (Mağrib) geçer. Fas'ta uzun yıllar saray doktorluğu ve vezirlik yapar. Sıkıntı ve tehlikelerle dolu bir hayat sürer. Dönemin Âlim ve fakihlerinin keskin muhalefetiyle karşılaşır. Görüşleri sebebiyle tenkit edilir, zındıklık, bid'atçılık vs. ile ithâm edilerek öldürülmek istenir. Dönemin egemen ulemâsı tarafından komploya kurban edilerek, yiyeceğine zehir katılmak sûretiyle 533/1139'da 63 yaşındayken Fas'ta öldürülür.[1]

İbn-i Bacce'nin yaşadığı yıllarda felsefî düşünce Endülüs'e gelmiş bulunuyordu. Özellikle Fârâbî'nin eserlerini iyi inceleyen ibn-i Bacce'nin Meşşâî felsefeyi Endülüs'te yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Özellikle Gazâlî sonrasında ağır eleştiriler alan Meşşâîliği Endülüs'te yeniden kurmak ve karşı eleştirilerle güçlendirmek için hayli uğraşmış, bir nevi İbn-i Rüşd'e zemin hazırlamıştır. İbn-i Bacce'nin özellikle eleştirilerini Gazâlî'nin saldırılarına karşılık tasavvûfun akıl karşıtı tutumuna yönelttiğini görüyoruz. Özellikle Astronomi ve tabiat felsefesiyle ilgili kimi fikirleri Batı'da büyük yankılar uyandırmıştır.

İbn-i Bacce'nin zihin dünyâsı

Allah-Âlem; **Allah** bizâtihi zorunlu varlıktır. Tektir, eşi, ortağı bulunmaz. Her şeyin yaratıcısı O'dur. O'ndan gayrı her şey mümkündür. **Âlem,** Allah'ın noksansız, kusursuz Zât'ından sâdır olmuştur. O'nun kendisi hakkında bilgisi bütün nesnelerin bilgisini içine alıp kapsar. O'nun nesneler hakkındaki bilgisi ise onların var olma sebebidir. İnsanı Allah'a yakınlaştıran şeyler; dâimâ O'nu düşünüp anmak (zikr ve tesbih), organların doğru hareketlerde bulunması ve Allah'tan alıkoyan şeylerden uzak durmaktır.

İnsan; **İnsan** bir "küçük Âlem"dir. Âlemin bütün özelliklerini

1- İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 515-516, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ,** 265,

çeşitli oranlarda içermektedir. İnsanın asıl farklılığı "akıl" olup bu yönüyle tabiatın biricik varlığıdır. Bitkiler **beslenme, büyüme** ve **üreme** güçlerine sâhiptir. Hayvanlarda bunların yanı sıra **arzu** ve **öfke** güçleri eklenir. Nihâyet insanda canlının en son aşamasına gelinerek bunlara bir de **akıl** gücü eklenir. Bu açıdan akıl bütün insânî faaliyetlerle özdeştir ve aklın katılmadığı hiçbir etkinlik insânî olma özelliği kazanamaz. Tabiî bir yetenek olarak bütün insanlara verilen aklın, geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın kendi çabasına bağlıdır. Bu yetkinliği kendi çabasıyla geliştirebilen insan, sonuçta tamamen soyut bir varlığa dönüşerek mutluluğu kazanabilir. İnsan aklı üç aşamada faaliyet gösterir ve dış dünyâyı algılar; **potansiyel** akıl, **teorik** akıl ve **müstefad** akıl aşamaları. Potansiyel akıl sıradan insanların (cumhur) akıllarını kullanmalarıdır. Duyu organlarıyla dış dünyâda var olan nesneler, bulundukları hâl üzere algılanırlar. Genellikle pratik maharetlerin tamamı bu yolla elde edilir. Teorik akıl duyu organlarının algıladıkları nesneleri kavramlaştırır, onları sûretleriyle birlikte algılar. Bu aşamadaki insanlar teorik düşünme yeteneğine sâhib (nüzzar) olurlar. Nesnelerin teorik yönlerini keşfederler. Müstefad akıl aşamasında ise nesnelerin metafizik yönleri hakkındaki hakikatlere ulaşılır. Önceki ilk iki akıldan geçilerek gelinen bu noktada müstefad akıl, eşyânın hakikatlerini metafizik olarak kavrar. Bu mutlu insanların (suedâ) seviyesidir. Önceki iki akıl aşamasında bilgi, duyu organlarına ve sûretlerin (formaların) bağıntı yoluyla kavranılmasına bağlıyken bu aşamada bilgi bağıntısız kazanılır. Böylece insan müstefad akıl seviyesinde, faal akılla temas kurabilir ve eşyânın hakikatına vâkıf olarak mutluluğu elde edebilir.

Ahlâk; İnsanın davranışlarında **özgür** ve buna bağlı alarak **sorumlu** olmasının nedeni onda bulunan akıl sebebiyledir. Aklın insanın eylemlerine katılması onun irâdesini yönlendirmesi şeklinde olmaktadır. İnsanda düşünmeye dayalı olmayan hayvânî dürtülerden farklı olarak düşünmeye dayalı davranışlar hür irâde ile gerçekleşir. Buna göre bir eylemin yapılmasında aklın belirleyici olarak işe karışması insânî eylemin temel belirtisi olmaktadır. Tabiî dürtülerle anlık etkilenimler sonucu ortaya çıkan hayvânî davranışlar, düşünüp taşınmaya dayalı insânî davranışlardan daha aşağı seviyedeki davranışlardır ve insânî özellik taşımazlar. İnsanın gerçek anlamda

özgür olabilmesi için tabiî olan hayvânî dürtülerden arınarak, teorik akıl gücünü geliştirmesi ve vücûdunu onunla yönetmesi gerekir. Ahlâkî faziletler tabiî ve irâdî olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiî faziletler, doğuştan var olur ve irâdî bir özellik taşımaz. Bir köpeğin sadâkati böyledir; zîra köpek sâdık olmamazlık edemez. Ancak bir insanın bir gâye ve amaç uğruna, isyânkâr olması mümkünken itaatli ve sâdık olması, hür irâde ve düşünme sonucudur ve iyi ahlâkî faziletlerin en yücesidir. **İyi varlık**, kötü varlığın olmayışıdır. Aslında kötü, gerçekte kötü değildir. Canlılarda var olan tabiî güçler birbirlerinin aleyhine kullanıldığında kötüye dönüşmektedir. Beslenme, büyüme, üreme, iyi ve güzel olanı, kendine yararlı olanı isteme anlamında arzu ve kendine zarar veren şeyden sakınma ve ona karşı durma anlamında öfke ve nihâyet düşünme faaliyeti akıl doğuştan türlerin devâmı için iyi olan melekelerdir.

Siyâset; Erdemli bir toplumda siyâsî ve içtimaî düzenin temel dinamiği **sevgi**dir. Böyle bir toplumda doktorlara ve yargıçlara ihtiyaç olmaz; çünkü erdemli bir toplumda bütün davranışlar erdemli ve bütün görüşler de isâbetlidir. Erdemsiz toplum ise kararsızlık, kargaşa, çatışma, çokluk ve çeşitliliğin hüküm sürdüğü toplumdur. Sevgiyi esâs alan toplumun en belirgin özelliği tıp ve yargı kurumlarına ihtiyaç duymamalarıdır. Bir toplum bu kurumlara ne kadar ihtiyaç duyarsa mükemmellikten o kadar uzaklaşmış olur. **İdeal Devlet**'in asıl görevi halkını yüce gâyelere yönlendirmektir. Erdemsiz bir toplumda yalnız kalan bir kişi (mütevahhid) akıntıya kendini kaptırmamalı, yüce değerlerin hiçe sayıldığını gördüğünde kendini korumak için gerekirse erdemsiz toplumdan uzaklaşmalı, ilim adamlarının çevrelerinde yer almalı, kendi değerlerini yaşatmalıdır..."[1]

İbn-i Bacce'nin zihin dünyâsına baktığımızda genelde Fârâbî ile başlayan Meşşâî geleneği devâm ettirdiği görülüyor. Allah-Âlem tasavvuru, insan, ahlâk ve siyâset görüşleri hemen hemen aynıdır. Fakat özellikle insan ve psikoloji üzerinde ayrıntılı olarak durduğu

1- İbn-i Bacce; **Tedbiru'l-mütevahhid**, 40-62, 72-76, 100-103, 118-122, Yaşar Aydınlı; **DİA**, XIX, 348- 353, Bürhân Köroğlu; **İbn-i Bacce'nin Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi**, Divan, I, İst., 1996, 45-65, Abdülhak Adnan Üdıvar; **İA**, V/II, 704-705, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 233-238, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 398-407,, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, 212-216, Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sumî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 127-147, Butterworth; **İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi**, 171-190, Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, 195-209,

anlaşılıyor. Bir de İbn-i Bacce'nin zındıklıkla ithâm edilmesine neden olan "İnsanın kendi çabasıyla faal akılla temas kurabileceği" görüşünün "İsteyen kendi çabasıyla Peygamber olabilir." şeklinde yorumlanmasıdır. Halbûki bu görüş Fârâbî'den beri vardır ve "vahiy almanın" pisiko-terapist aşamalarını anlatmaktadır. Cebrâil (faal akıl) her müstefad akıl seviyesine gelenle temas kurmak zorunda değildir. Bilakis Cebrâil, bir Peygamberi, yeryüzünde bu özelliklere sâhip olanlar arasından seçmektedir. Nitekim Peygamberlerin özelikleri arasında sıralanan fetanet (zeka), ismet, tebliğ vs. özellikler boşuna değildir. Meşşâilerin anlatmaya çalıştığı şey de bu özelliklerin felsefî-psikolojik izahından başka bir şey olmasa gerektir. Nitekim bunu en iyi "Peygamberliğin bir kesbî bir de vehbî yönü bulunur." diyen Fazlurrahmân ifâde etmiştir. Yâni Peygamber'in klasik dinî literatürdeki ifâdesiyle "Peygamberlik özellikleri", felsefî okuyuştaki "müstefad aklın faal akılla (Cebrâil) temasa geçebilir hale gelmesi" kesbî, meleğin böylesi kesbî özelliklere sâhib bir kişiyi seçip vahiy getirmesi vehbî yönünü oluşturur. Burada nübüvvet, insan pisikolojisi analiz edilerek temellendirilmektedir.

İbn-i Bacce'nin en orijinal tarafı kendi hayatının izlerini de taşıyan siyâsî görüşlerinde görülmektedir. En önemli eseri "*Tedbiru'l-mütevahhid*" âdeta kendini anlatmaktadır. "Yalnız adam"ın serencâmını anlattığı bu eserinde, erdemsiz bir toplum içinde yalnız kalan birisinin ne yapacağını, kendini nasıl koruyacağını anlatmaktadır. Buna da "Yalnız adamın yönetimi" adını vermektedir. Burada anlattığı kişi, aslında kendisinden başkası değildir. Endülüs'ün ve Mağrib'in boğucu ortamında yalnız kalan İbn-i Bacce gerçekten de bir türlü aradığı toplumu ve yönetimi bulamamış, kendi başına değerleriyle yaşamanın çarelerini aramıştır. Sonunda da cehâlet ve hasedin kurbanı olarak zehirlenmek sûretiyle öldürülmüştür.

İbn-i Bacce'nin Gazâlî'ye yönelik eleştirileri de gözden kaçmamalıdır. İbn-i Bacce'ye göre Gazâlî tasavvûfî bir vecd vehmine kapılarak gerçeğin kapılarının kendine açılacağını sanmış, inzivâda yaşamak sûretiyle zihnî Âlemin kendine açılacağını ve ilâhî hakikatleri göreceğini ve sırrî bir istiğrak ile hakikî bilgiye ulaşacağını iddiâ etmekle aldanmış ve aldatmıştır. Oysa İbn-i Bacce'ye göre hakikat insanın sırf kendi aklî melekelerini geliştirerek müstefad akıla ulaşması ve

onun da faal akılla birleşmesiyle kavranabilir. Yâni akıldan başka bir melekeye (sırrî istiğrak, vecd, keşf vs.) başvurmaksızın, sırf aklî süreçlerin ilerletilmesi hakikatın kavranılması için kâfidir...

Öte yandan İbn-i Bacce (ve daha sonra İbn-i Rüşd)'de görülen bir diğer ayırt edici özellik Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da görülen "sudur" nazariyesine fazla ilgi göstermemiş olmalarıdır. Endülüs Meşşâîliği'nin bu husûsta doğudaki Fârâbî-İbn-i Sînâ Meşşâîliğine nazaran daha orijinal, daha Aristocu olduğu söylenebilir.

İBN-İ TUFEYL (öl. 581/1185)

İbn-i Tufeyl de İbn-i Bacce gibi Endülüs (İspanya) kökenli bir Arap kabilesindendir. Gırnata şehri yakınlarında 499/1105'te doğar. Abdulkays kabilesinden olduğu için Kaysî künyesiyle de anılır. Diğer Meşşâîlerin çoğu gibi filozof/doktor olan İbn-i Tufeyl, ilk gençlik yıllarında iyi bir eğitim alır, devrin ilim ve kültür merkezleri İşbiliye ve Gırnata'da bulunur. İyi bir tabib ve cerrah olarak yetişen İbn-i Tufeyl, kısa sürede henüz yeni kurulmakta olan Muvahhidî halîfelerin ve vezirlerin dikkatinden kaçmaz. Muvahhidlerin halîfesi Ebû Yakup'un sarayında başhekim olarak görevlendirilir. Halîfe İbn-i Tufeyl'i himâye eder ve ona huzurlu bir çalışma ortamı hazırlar. Halîfe Ebû Yakup ile aynı kabileden olması İbn-i Tufeyl'in önünü açar. Muvahhidlerin Kuzey Afrika'da tutunması için İbn-i Tufeyl gibilerine ihtiyaçları olduğu anlaşılmaktadır. Zîra hem güçlü bir kabile desteğine hem de Murâbıtların selefî eğilimine karşın, felsefeyi koruyan bir söyleme ihtiyaçları vardır. Ancak bu durum vezirden vezire değişmektedir. İbn-i Tufeyl bu açıdan diğerlerine nazaran biraz şanslı sayılabilir. Zîra ömrü boyunca Muvahhidî halîfe ve vezirleri tarafından himâye edilir. Öte yandan aynı şey çağdaşı İbn-i Rüşd için söz konusu olmayacaktır.

İbn-i Tufeyl, uzun yıllar saray doktorluğunu yaptığı dostu Halîfe Ebû Yakup'un ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yusuf el-Mansur'dan da himâye görmeye devâm eder. Ebû Yakup'un ölümünden bir yıl sonra 581/1185 yılında Merâkeş'te vefât eder.[1]

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, VII, 134-135, İbn-i Ebû Usaybia, **Uyûnu'l-Enba**, 533,

İbn-i Tufeyl'in zihin dünyâsı

Allah-Âlem; **Âlem** ister hadîs ister kadîm kabûl edilsin her iki durumda da bir yaratıcı olduğu fikrine götürmektedir. Âlemin zamân içinde yaratılması bir yaratıcıyı gerektirir, çünkü Âlem kendi başına var olmuş olamaz. Aynı zamânda bu yaratıcı zorunlu olarak gayr-i cismânî olmalıdır. O gayr-i cismânî olduğuna göre bundan şu çıkar; Biz O'nu duyularımızla ve hatta hayal gücümüzle bile kavrayamayız; çünkü hayal gücü dış dünyâdaki görünür nesneleri, onlar olmadığı zamân hayal etmekten başka bir şey yapmaz. Zorunlu varlık olan **Allah**, mümkün varlık olan Âlem'den, zamân bakımından değil zât ve mertebe bakımından öncedir. Âlem zât-ı ilâhînin bir tezâhürü ve onun zamân içinde başlangıcı ve sonu olmayan Nur'unun bir gölgesidir. Âlem için yok oluş sözkonusu değildir. Bir şekilden başka bir şekle geçiş söz konusudur. Âlem, o veya bu şekilde devâm etmelidir; zîra Âlemin yok oluşu zât-ı ilâhînin tecellisi için lâzımdır. Âlem yok olduğu zamân Allah'a giden yollar da yok olacağından böyle bir şey muhaldir. Allah ilk nurdur. Bu anlamıyla O birdir. Ancak Âleme yansıması çokluk şeklindedir. Güneşin birçok aynaya yansıyan ışıklarının çok olması ancak güneşin kendisinin bir tek olması gibi bir durum söz konusudur.

Tabiat felsefesi: **Tabiatı** oluşturan canlı ve cansız varlık mertebeleri, belli bir organik bütünlük içinde evren denilen organizmayı oluşturur. Mertebeler cansız varlıklardan canlı varlıklara doğru yükseldikçe **mâdenler, bitkiler, hayvanlar** ve **insanlar** şeklinde sıralanırlar. İnsan bedeninde olduğu gibi tabiatta da çokluğun ötesinde bir birlik vardır. Farklılıklar göz önüne alındığında bütan tabiat varlıklarının şuursuz bir çokluk, benzerlikler göze alındığında ise tam bir birlik sergilendiği görülür. **Gök cisimleri** oluş ve bozuluşa mâruz kalmazlar; ancak cismânî niteleklere sâhiptirler. Hareketleri doğrusal değil dâirevîdir. Yapıları dünyâdakilere göre daha parlak, şeffaf, bozulmaz ve saftır. **Ruh**, nebâtî, hayvânî ve insânî canlılığın ilkesi ve tabiatın organik birliğini sağlayan prensiptir. Tabiata canlılık veren Allah'tan feyezan ederek gelen bu küllî ruhtur. Güneş ışınlarının yayılması gibi Allah'tan sürekli sâdır olup gelmektedir. Varlıklar arasında istidatlarına göre bu feyezanı kimi kabûl eder kimi de kabûl etmez. Bu feyazanı en yüksek seviyede kabûl eden organik cisim

insana âit olandır.

Bilgi teorisi; **Tecrübe** dış dünyâyı duyu organları aracılıyla bilme sürecidir. Duyu organları kendi forksiyonlarını kalbte bulunan hayvânî güce borçludurlar; çok çeşitli ve karışık olan duyu verileri buradan beyne gider, beyin de onları sinirler aracılığı ile bütün vücûda iletir. Tekrar aynı yollarla beyne iletilen duyu verileri, burada algılanmış bir bütün hâlinde organize edilirler. **Gözlem**, tümevarımsal düşünüşün mâdenler, bitkiler ve hayvanlar şeklinde dizilen cisimler hakkında bize bilgiler verir. Bu cisimlerin her bir sınıfı, kendilerine özgü fonksiyonlar sergilerler. Aklî süreçler işletilerek felsefî bilgiye ulaşılır. Bundan sonra ise mânevî müşâhede bilgisi gelir. Mânevî müşâhede yoluyle elde edilen bilgi felsefî bilgiden kesinlik bakımından daha üstündür. Aklî yöntemle (felsefî) elde edilen bilgiyle sezgiyle (tasavvûfî) elde edilen bilgi birbiriyle çelişmez. Aralarında apaçıklık ve mânevî haz farkı vardır. Felsefî (aklî) bilgi fizik Âlemden metafiziğe teorik geçişler yaparak tasavvûfî (sezgisel) bilgiye imkân hazırlar..."[1]

İbn-i Tufeyl, Endülüs Meşşâileri arasında önceki İbn-i Bacce'ye nazaran Gazâlî ile uzlaşma eğiliminde görünmektedir. Özellikle bütün çabası, felsefe ile tasavvûfun bir sentezini yapmak, bunların birbirleriyle çelişmediğini göstermeye çalışmaktan ibâret gibi görünüyor. Bunun için bulduğu yol aklî (felsefî) bilgiyle sezgisel (tasavvûfî) bilginin birbirini tamamladığı görüşüdür. Aslında İbn-i Tufeyl'i anlamak için onun ünlü felsefî romanı Hay b. Yekzan'ı anlamak gerekmektedir. Nitekim İbn-i Tufeyl üzerine söylenen tüm sözler bu romandan çıkarılmıştır. Günümüze ulaşan tek eseri de budur. Dolayısıyla romanın bir özetini verirken onun zihin dünyâsına daha yakından girmiş olacağız;

Tabiatın çocuğu; Hay b. Yekzan

"Hay b. Yekzan, Hind okyanusunda ıssız bir adada doğar. Yavrusunu kaybetmiş olan bir ceylan Hay'ı büyüyüp hayvanlar-

---

1- İlhan Kutluer; **DİA**, XX, 418-424; **Akıl ve İtikad**, 109-144, Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, 292-296, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 238-243, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 410-417, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, 218-224, Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 147-163, Butterword; **İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi**, 201-223

la rekâbet edecek hâle gelinceye kadar emzirir. Hay, her ne kadar hayvanlarla bir arada yaşasa da kısa sürede derisinin çıplak olduğunu ve hayvanlara mahsus tabiî savunma vâsıtalarından mahrum bulunduğunu fark eder. Yedi yaşına geldiğinde kendisini korumak için vücûdunu yapraklarla ve hayvan derileriyle örtmeye başlar. Sonunda onu emziren ceylan ölür. Bu olay Hay'ı çok üzer ve ölümün sırrı üzerine düşünmeye başlar. Ceylanın cansız bedeni üzerine uzun süre düşünür ve sonunda ölümün sebebinin bedeni terk eden bir güç (ruh) olduğuna karar verir. Çünkü ceylan'ın bedeni olduğu gibi durmakta fakat canlılığı sağlayan güçten yoksun olduğu için hareket edememektedir. Böylece Hay, hayatı keşfeder.

Hay'ın ikinci önemli keşfi, hayat hadîsesiyle ilişkili gördüğü ateştir. Daha sonra âletlerin kullanımı, hayvanlarla bitkiler arasındaki farklar, canlı türler arasındaki ilginç benzerlikler ve farklılıklar, nesnelerin yukarıya aşağıya doğru hareketleri dikkatini çeker ve bunlar üzerinde derinlemesine gözlemler yapar. Bu gözlemler sonucunda ilk olarak her varlığın cisim ve sûret (form)'dan oluştuğunun farkına varır; ağacın maddî varlığı cismi, zihindeki ağaç kavramı ise onun formu (sûreti) olmaktadır.

Yirmi sekiz yaşına geldiğinde Hay, gök cisimleri üzerine düşünmeler sonucunda, hiç bozulmadan işleyen böylesi bir uzay sisteminin bir yaratıcıyı gerektirdiği sonucuna varır. Âlemin müddeti üzerine düşünür. Acaba bu muhteşem Âlem ezelden beri var mıdır? Sonradan mı oluşmuştur? Ebedî olarak devâm edecek midir? Yoksa bir müddet sonra yok mu olacaktır? Bu konuda bir karara varamaz. Ancak her iki halde de yüce bir yaratıcının var oluşu onu tatmin etmeye yeter. Açıkça gözlemlediği tabiatın güzellikleri, bir gâye ve düzen içinde muntazam işleyişi, Hay'ı bunu yaratan gücün hür, Âlim, cömert ve güzel olması gerektiği düşüncesine götürür. Yüce yaratıcının, gözlemlediği kemâlâtın tümüne sâhip, bütün eksikliklerden uzak bir varlık olduğuna inanır. Hay, bu sırada otuz beş yaşına gelmiştir.

Tamamen gayr-i maddî olan Yüce Varlık hakkında bu bilgiye nasıl ulaştığını araştırmaya koyulur. Görür ki bu bilgi, kendisinde cismânî bir güç ve organ vasıtasıyla değil, cisimden tamamen farklı olan ve zâtının hakikatını teşkil eden rûhî bir güçle oluşmuştur. Bu

keşif onu, ruhunun cisimden farklı, oluş ve bozuluştan uzak, madde Âleminden üstün bir bağımsız güç olduğu fikrine götürür. En yüce mutluluğun bu Yüce Varlık'a yakınlaşma, O'nu tanıma ve bilme olduğunu anlar.

Hay, pratik bir sonuç olarak Âlemde üç vazifesinin olduğunu anlar: Madde Âlemindeki nesnelere karşı vazifeleri, gayr-i maddî olan rûhânî Âlemin varlıklarına karşı vazifeleri ve Yüce Varlık'a karşı vazifeleri. Böylece hakikat arayıcısının nihâî gâyesinin, kendi maddî benliğinden sıyrılarak Allah'a yükselmesi ve O'nda yok olması olduğunu anlar. Bu gâyeye nasıl ulaşacağını düşünen Hay, Allah'ın mâhiyeti üzerinde yoğunlaşmaya başlar. Allah'ın müsbet ve menfî iki yönlü özelliğinin bulunduğunu fark eder. O'nun müspet sıfatlarının mutlak birliğine delâlet ettiğini anlar. Menfî sıfatların ise Allah'ı aşkınlığa ve cisimsizliğe indirgediği için O'nun hakkında yeterli bilgiyi ifâde etmediklerini görür. Kendi cismânî idrâkiyle hiçbir şeye benzemeyen Allah'ı kavrayamayacağını anlar. Geriye bütün cismânî varlıklar Âlemini geriye bırakarak ve Allah'tan başka hiçbir şey bulunmadığını düşünmek kalır. Hay da bunu yaparak "Gözün görmediği, kulağın işitmediği ve asla hiç kimsenin hatırına gelmeyen şeyler"in kendisine verildiğini görür. Bundan büyük mânevî haz duyar. Bu son mertebe bir nevi mânevî sarhoşluk mertebesidir ancak Hay, Allah'la aynîleşme gibi bir iğvaya kapılmaz, Allah'ın inâyetiyle bundan korunur.

Hay, bu mutlak fenâ hâlini ifâde etmekten âciz kalır. Bu geldiği noktayı bazı mecâz ve ima yollu ifâdelerle kendisinde anlatmaya çalışır. Buna göre Hay bir çeşit Allah'ı görme durumuyla karşı karşıyadır. Bunu dünyâdayken başararak en yüce mutluluğa erişmiştir. Hay, Allah'ı "Ne onun mâhiyeti ne de ondan gayrı bir şey" olan gayr-i maddî bir varlık olarak görür. Bu, güneşin aynadaki yansımasını görmek gibi bir şeydir. Daha sonra Hay; semanın ruhunu, gezegenlerin ruhunu ve kevn ve fesâd Âleminin ruhlarını görür. Sonra da kendi ruhunun gayr-i maddî bir prototipini görür.

Hay, bu bireysel yükselişten sonra tekrar yaşadığı adadaki gelişmelere döner. Komşu bir adada eski bir Peygamberin getirdiği dinî bir akîde yaşanmaktadır. Absal ve Salaman, bu dine mensup iki kişidir. Absal dinin bâtınî yorumuna, Salaman da zâhirî yönüne mey-

yaldir. Absal, Hay'ın yaşadığı ıssız adayı işitir ve biraz gezmek ve yalnız kalmak için Hay'ın adasına gelir. Tesâdüfen karşılaşırlar ve tanışıp dostluklarını ilerletiler. Absal, Hay'a konuşmayı öğretir. Hay da yaşadıklarını ona açmaya, anlatmaya başlar. Bu ifşâlar Hay'a oldukça te'sir eder. Hay'ın anlattıklarının kendi bildiği melekler, Cebrâil, Peygamberler, cennet ve cehenneme dâir âyetlerin bir başka açıdan ifâdesinden başka bir şey olmadığını görür. Hay da Absal'ın anlattığı dinî bilgiler ve ibâdetlerin, kendisinin tacrübe ettiği şeylerle uygunluk içinde olduğunu hayretle müşâhede eder.

Ancak Hay'ı hayrete düşüren iki şey vardır:

1-Niçin Peygamber insanlığa ilâhî Âlem hakkında doğrudan ve açık bir şekilde konuşmak yerine, onları içinden çıkılmaz sûretle temsillere başvurarak konuştu?

2-Niçin O, husûsi ibâdetleri farz kıldı ve servet kazanmayı ve yeme-içme ve cinsî zevklerle uğraşmayı mübah kıldı da, insanlar bu boş şeylerle uğraşır oldular?

Hay, bunun nedenini, çoğu insanın kendisi gibi bireysel mânevî yükselişlerini tamamlamamış kişiler olduğunu fark ederek anlar. İnsanların böylesi aşağı seviyede olmalarına acımaya başlar ve içinde hakikatleri olanca çıplaklığıyla anlatma iştiyâkı doğar. Bunu Absal'a söyleyince Absal'ın yaşadığı adaya gitmeye karar verirler.

Absal'ın yaşadığı adaya gelince orada seçkin bir sınıf teşkil eden Absal'ın arkadaşlarıyla tanışır. İçlerinde Salaman isimli olanı, adanın aynı zamânda başkanıdır. Hay, Salaman ve diğerlerine kendi ulaştığı hakikatleri anlatmaya başlayınca onlar hiçbir şey anlamazlar. Hatta söyledikleri kendi bildiklerine ters gelmeye başlar. Her şeyi zâhirî yönüyle anlıyorlar, teşbih, te'vil, mecâz nedir bilmiyorlardır. İnsânî düşünme melekeleri hiç gelişmemiştir. Kısa sürede aralarında anlaşmazlık, birbirlerini anlamama vs. yüzünden kavga bile çıkabileceğini anlayınca Hay, bu yolun onlar için hiç de faydalı olmayan bir yol olduğunu anlar ve Salaman ve vatandaşlarından özür diler. "Siz" der kendi bildiğiniz gibi "Şeriata sımsıkı sarılmaya devâm edin, size lâzım olan hakikat değil şeriattır." diyerek adadan ayrılırlar.

Hay ve Absal ıssız adada ancak üstün kişilerin anlayabileceği hakikatleri halka açıklamadan kendilerince yaşamaya devâm etmek-

ten başka bir yol olmadığını anlamış olurlar..."[1]

İbn-i Tufeyl'in "Hay b. Yekzan" imajı

Aslında Hay b. Yekzan, İbn-i Tufeyl'in kendisinden başkası değildir. İbn-i Tufeyl, kendi kahramanını yaratarak söyleyeceği her şeyi ona söyletmiş, felsefesini Hay üzerinden okuyucularına aktarmıştır.

Romanın özetinden de anlaşılacağı gibi felsefeyle tasavvûfun büyük bir ustalıkla senteziyle karşı karşıyayız. İbn-i Tufeyl, Fârâbî-İbn-i Sînâ ve Gazâlî'yi mezc etmekte, aradaki buzları eriterek, kendince mükemmel bir birleşim meydana getirmektedir. Hay b. Yekzan, doğumundan kırk yaşlarına kadar Fârâbî-İbn-i Sînâcı'dır. Kırk yaşından sonra ise Gazâlîci olmaktadır. Veya Hay, tabiatı gözlemleyip, müstafad akıl seviyesine gelinceye kadar Meşşâîliği izlemekte, sonrasında Allah'ı görme arzusuyla başlayan tasavvûfî süreç başlamaktadır. İbn-i Tufeyl, aklın süreçlerini tâkip ederek felsefî düşünüşü sürdürmekte, daha ileriye gitmek için keşif ve ilhama dayalı mânevî haller gerekmekte ve burada da felsefenin üzerine tasavvûfu giydirerek sistemini tamamlamaktadır.

İbn-i Tufeyl, İbn-i Bacce'den farklı olarak Meşşâîliği, Gazâlî'yle uzlaştırmaya çalışmış, bunu, felsefî akıl süreçlerinden sonra tasavvûfî keşif ve ilhamın geldiğini söyleyerek başardığına inanmış görünüyor. Aslında benzer bir ruhçuluk Fârâbî ve İbn-i Sînâ'da da Eflâtûn'dan mülhem olarak vardır. Ancak onlarda tasavvûf bir dünyâyı açıklama biçimi olarak hiçbir zamân bir sistem hâline gelmemiştir. Fârâbî tasavvûfu kişisel bir hâl olarak görmüş, felsefî sistemine dâhil etmemiştir.

İbn-i Tufeyl'in niçin böyle bir uzlaştırma girişimi içine girdiği merâk konusu olabilir. O'nun döneminde Kuzey Afrika'da felsefeyle Gazâlî tasavvûfu arasındaki mücâdeleler hayli tırmanmış bulunuyordu. Artık bu bitmek tükenmez tartışmanın ve çekişmenin bırakılarak bir orta yolun bulunması gerektiği fikri, genel kanaat haline gelmeye başlamıştı. Siyâsî olarak da selefî Murâbıtlar yıkılmış, yerlerine Gazâlî'ye dayandıklarını iddiâ eden Muvahhidîler kurulmuştu. İbn-i Tufeyl de Muvahhidîlerin ilk halîfesi Ebû Yakub ile aynı Kays kabilesindendi. İşte bu siyâsî-felsefî buluşma Gazâlî-Fârâbî buluş-

---

1- İlhan Kutluer; **DİA**, XX, 418-424; **Akıl ve İtikad**, 109-144

ması anlamına geliyor ve İbn-i Tufeyl'de ifâdesini buluyordu. İbn-i Tufeyl'in çözümü Muvahhidî iktidârının genel politikasına uygundu. Halkın felsefe okuması yasaklanmış, ancak dar bir çevrede bu faaliyet alabildiğine himâye görmüştü. İbn-i Tufeyl bu yasakçı politikayı izleyen iktidârın bizzat vezirliğini yapmaktadır. Muvahhidîler bir yandan Eş'arî/Gazâlî çizgisine yaslanıyor, diğer yandan İbn-i Tufeyl'i vezir yapıyorlar, hatta İbn-i Rüşd'e görev vererek Aristo'yu daha anlaşılır bir şekilde şerh etmesi görevini veriyorlardı. "Aslında aralarında fark yoktur, ikisi de aynı şeydir, şeriat avama, felsefe-tasavvûf havassa" anlayışı uzlaşmanın temel formülünü yansıtmaktaydı.

İbn-i Tufeyl'de felsefe-tasavvûf sentezi daha baskınken asıl büyük ve son buluşturma girişimi için İbn-i Rüşd'ü beklememiz gerekecektir. Çünkü İbn-i Rüşd genel olarak din-felsefe, akıl-vahiy ikilemine köklü çözümler getirmiş, birini diğerine feda etmeden, her birinin kendi bağlamı ve sahası içende nasıl uyumlu hâle getirileceğini göstermiştir. Meşşâî felsefenin olgunluk dönemini yansıtan İbn-i Rüşd'ün bunu nasıl başardığını anlamamız için sözü daha fazla uzatmamam gerekiyor sanırım...

İBN-İ RÜŞD (595/1198)

Kurtuba'da 520/1126'da doğan İbn-i Rüşd, Endülüs'ün kadılar sülâlesi olarak bilinen seçkin bir âileden geliyordu. Dedesi ve babası da Kurtuba'da kadılık yapmıştı. Dedesiyle aynı adı alan İbn-i Rüşd'ün babası da Kurtuba câmii imâmıydı. İbn-i Rüşd'ü dedesinden ayırmak için *Hafıd* (torun) deniyordu. Aristo'yu şerh ettiği için *Şârih,* Latin dünyâsında *Commentetor*, Batı'da *Averroes*, Yahûdiler de *Aben Roşd* diyorlardı.

İbn-i Rüşd, Endülüs'te yaygın geleneğe uygun olarak İmâm Mâlik'in Muvatta'sını küçük yaşlarda ezberler. Eğitimi dönemin Müslüman çocuklarının geleneksel eğitimidir; Kur'an, Arapça, lugat, hadîs, fıkıh, usûl-ü fıkıh, kelâm vb. İbn-i Rüşd ayrıca tıp, Matematik, Astronomi ve felsefe dallarında da iyi bir eğitim alır.

İbn-i Rüşd'ün hayatından anlaşıldığı kadarıyla küçük yaşlarda İbn-i Bacce ile karşılaşmış ve ondan dersler almıştır. Gençlik yıllarında da İbn-i Tufeyl ile tanıştığı anlaşılıyor. İbn-i Tufeyl o yıllarda Muvahhidîlerin hekimi ve veziri olarak görev yapmaktadır. İbn-i

Tufeyl, İbn-i Rüşd'ü halîfe Ebû yakub ile tanıştırır. Halîfe'nin Aristo konusunda bazı sorunları vardır; doğru dürüst bir şerhinin yapılamadığından şikâyetçidir. İbn-i Tufeyl'den Aristo'yu şerh etmesini ister ancak İbn-i Tufeyl yaşlılığını ileri sürerek bu işi genç İbn-i Rüşd'ün yapabileceğini söyler. Böylece İbn-i Rüşd'e *Şârih* ünvanını kazandıracak yol açılmış olur.

Bu tanışmadan sonra İşbiliye kadılığına tâyin edilen İbn-i Rüşd, bir yandan da Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlar. Tekrar Kurtuba başkadılığına getirilir. Diğer yandan da İbn-i Tufeyl'den sonra saray hekimliğine atanır.

Bir yandan Aristo'yu şerh eden "Filozof" İbn-i Rüşd, diğer yanda Kurtuba başkadısı olarak "Fakih" İbn-i Rüşd, öte yanda hekimliği de olan "Tabib" İbn-i Rüşd Endülüs'ün en parlak sîmâsı olarak hızla yükselmeye başlar. Kısa sürede cehâlet ve hasedin öfkesiyle karşılaşır. O'nu çekemeyenlerce halîfeye, felsefeyle uğraştığı, sapıttığı vs. ithâmlarıyla İhbâr edilir ve sarayın gözünden düşer. Hatta bir ara küçük bir kasabaya sürgün edilir. Eserleri ferman yayımlanarak yakılır. Aleyhine yürütülen kampanyadan oldukça eziyet görmeye başlar. Hakkında, halîfeye "Berberîlerin hükümdarı" dediği, Kur'an'da geçen "Ad kavimini inkâr ettiği", şerhlerinde "Venus (zuhal) yıldızını tanrı olarak gördüğü" gibi ithâmlarda bulunulur. Halbûki bunların hiçbiri gerçek olmayıp, tamamen bir yanlış anlama, kıskançlık ve cehâlet ürünüdür. İbn-i Rüşd'ün *Melikü'l-Berreyn* (İki kıtanın kralı) ifâdesi, Afrika ve Avrupa yakasının hükümdarı şeklinde anlaşılması gerekirken, kelimedeki benzerliğe bakılarak Berberîlerin kralı şeklinde anlaşılmış ve halîfeye hakaret ettiği sonucu çıkarılmıştır. Kezâ halk arasında yayılan "Dehşetli bir fırtına kopacak, Ad kavmi gibi helâk olacağız." söylentisi üzerine İbn-i Rüşd'ün "Korkmaya gerek yok, Ad kavminin yaşayıp yaşamadığını bile bilmiyoruz." şeklindeki sözleri de "Ad kavminin varlığını inkâr ediyor, âyete karşı geliyor." şeklinde anlaşılmıştır. Yine Aristo'nun kitaplarını şerh ederken venus (zuhal) yıldızını tanrı gibi gördüğü iddiâsı da, İbn-i Rüşd'ün, gezegenlerin oluşumu anında, kendi ruhundan bir mânevî güçle yaşattığı, canlılık verdiği şeklindeki görüşünün yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Zîra Allah Âdem'e de kendi ruhundan üflemiştir, bu Âdem'in tanrı olduğu anlamına gelmez.

İbn-i Rüşd, halkın bazı kesimlerinin ısrarları sonucu sürgün edildiği yerden Halîfe tarafından Merâkeş'e dâvet edilir ve itibârı iâde edilir. Kısa bir müddet sonra da Merâkeş'te 595/1198 târihinde 75 yaşında olduğu halde vefât eder. Cenâzesi önce Merâkeş'e gömülür daha sonra da Kurtuba'daki âile kabristanına taşınır...[1]

İbn-i Rüşd'ün bir nevi âile mesleği hâline gelmiş kadılık görevini devâm ettiren oğulları olduğu, bunların da Endülüs'ün değişik yerlerinde kadılık yapmaya devâm ettiğini görüyoruz. Ancak şurası bir gerçek ki İbn-i Rüşd'e İslâm dünyâsı ilgi göstermemiş, fikirlerini devâm ettiren bir ekol hiç olmamıştır. İslâm dünyâsında sâhip çıkılmamasına karşın İbn-i Rüşd, asıl etkisini Batı'da göstermiş, *Avvoroizm* adı altında İbn-i Rüşdcülük akımı başta Fransa ve İtalya olmak üzere tüm Avrupa'da etkili bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Hatta Batı'da ortaya çıkan ve kilisenin din tekeline karşı, İslâm'daki gibi bireysel, doğrudan akıl yoluyla Allah'a ulaşabilmeyi amaçlayan din analayışı İbn-i Rüşd'ün eser ve şerhleri sâyesinde gelişmiştir. Batı'da Rönesans öncesi ortaya çıkan ilk akılcı akım İbn-i Rüşdcülüktür. Ancak Batılı İbn-i Rüşdcülerin, asıl İbn-i Rüşd'ü kendi bağlamından koparark "Din karşıtı, tümden rasyonalist, hatta laik-pozitivist" bir düşünür olarak yorumladıkları ve kendi emellerine alet ettikleri de bir gerçektir.

İbn-i Rüşd'ü anlamak için onun birbirine geçmiş ve aynı kişide tebârüz etmiş üç ayrı dünyâsına girebilmeyi başarmak gereklidir; "Filozof", "Fakih" ve "Hekim" (tıp doktoru) İbn-i Rüşd... Dolayısıyla üç ayrı başlıkla İbn-i Rüşd'ün zihin dünyâsını anlamaya çalışacağız;

Filozof İbn-i Rüşd

Din-Felsefe ilişkisi; **Vahiy ile felsefe** önce ayrı ayrı, kendi alanları içinde anlaşılmalı, sonra birini diğerine feda edilmeden sağlam bir ilişkisi kurulmalıdır. Vahiy (din) ile felsefenin kendilerine özgü prensipleri vardır. Bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara sebeb olacaktır. Öyleyse dinî meseleri din çerçevesinde, felsefî problemlerin de kendi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu demektir ki her ikisinin

---

1- İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**, 530-537, Süleyman Uludağ; **Faslu'l-makâl** ve **el-Keşf an Minhâci'l-Edille** çevirisi, Önsöz, 11-21,

doğrusu kendi içinde belirlenecektir. Şu halde filozof dinî meseleleri tartışacaksa felsefi bağlamda değil dinî bağlamda tartışmalıdır. Aynı şekilde bir din adamı da herhangi bir felsefî problemi tartışmak istiyorsa felsefenin temel ilkelerini bilmeli ve tartışmayı o bağlamda yapmalıdır. **Görünen Âlemle** görünmeyen Âlem birbirinden ayrıdır. Her ikisinin de kendi bağlamı içinde anlaşılması gerekir. Aynı şekilde vahiy ile akıl da öyledir. Aslında vahiy ile akıl uyum hâlindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mânâ ile ya da hakikatın birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'vil (yorum) ile gerçekleşir. Hakikat tek olduğuna göre dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılık, yöntem farklılığından başka bir şey değildir. **Akıl** bürhân (aklî delil) yöntemini kullanır, **vahiy** ise hem akla hem hayale hem de hislere hitap eder; dolayısıyla vahiy, akıl (bürhân), diyalektik (cedel) ve retorik (hitâbet) yönteminin her üçünü de birden kullanır. Nitekim yüce Allah: "Rabinin yoluna hikmet ve güzel öğütle dâvet et, onlarla en güzel şekilde tartış." (Nahl; 125) buyururken bu konuda her üç yöntemin (hikmet, öğüt, cedel) kullanılmasını istemektedir. Kesin bilgi bürhâna, diyalektik bilgi zan ve töhmete, retorik ise hayale dayanır. Şu halde te'vil demek, diyalektik ve retorik söylemi bürhânî söyleme çevirmek demektir. **Allah**'a, **Peygamberlere** ve **âhirete** îmândan ibâret üç temel ilkede te'vile asla yer yoktur. Bunların dışında kalan konularda usûlüne uygun olmak şartıyla te'vil yapılabilir. Bu husûsta Arap dilinin kurallarına riâyet edilmesi, dinî söylemin iç bütünlüğünün bozulmaması ve insanların bilgi düzeylerinin gözetilmesi gerekir. Te'vilin amacı nassın söyleminden farklı bir amacın çıkarılması değildir. Bu sebeple özü itibâriyle te'vil, öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanması demektir ki bu da aslında içtihâd anlamına gelir. **Felsefenin** amacı, var olanlar üzerinde düşünmek ve onları Allah'ın varlığına delâletleri bakımından incelemekten ibârettir. Vahiy (şeriat/din) ise var olanları hem akıl hem vahiy yoluyla düşünüp değerlendirmeyi (nazar ve i'tibar) istemektedir. (Haşr 2, A'raf 185, Ğâşiye 17). Vahyin emrettiği düşünüp değerlendirme, mantıkilmindeki 'bürhân' adı verilen yöntemdir. Kur'an; tefakkuh (kavrama), teakkul (akıl yürütme), teemmül (düşünme) vb. kavramları boşuna kullanmamaktadır. Bunlar tamamen mantık ilkelerinin de kavramlarıdır.

Dolayısıyla vahiy, mantığın kurallarını teşvik etmekte, onlar yoluyla var olanlar üzerinde düşünmemizi istemektedir. Nasıl ki bir fakih tefakkuh (efela yetefekkehun) kelimesinden fıkhî kıyâsı anlıyorsa bir filozof da i'tibar (fa'teberu) kelimesinden aklî (felsefî) kıyâsı anlayabilir. Aklî (felsefî) kıyâs Resulullah döneminde yoktu diyerek bid'at sayılıyor; ancak Resulullah döneminde fıkhî kıyâs yapanların teşvik edildiği gözden kaçıralarak aynı şey onlar için söylenmeyebiliyor. Ayrıca felsefe okuduğu için sapıtan insanların bulunması felsefenin tümden yasaklanmasına gerekçe olamaz. Nitekim fıkıh okuduğu halde yoldan çıkanların var olmasına rağmen hiç kimse fıkıh okumayı yasaklamaya çalışmamaktadır. **Bilgi** edinme sürecinde insanlar üç türlüdür; aklî yöntemi kullananlar (bürhân ehli), diyalektiği kullananlar (cedel ehli) ve başkalarından duyarak bilgi edinenler (hitâbet ehli). İslâm'ın amacı bütün insan topluluklarını eğitmek olduğundan Kur'an bu üç yöntemi birlikte ele alan bir üslûbu benimsemiştir. Akıl, bürhana dayalı olarak varlık hakkında belirli bir bilgi verir. Aynı konuda vahiy de ya bir bilgi verir ya da vermez. Eğer bilgi vermemişse sorun yok demektir. Aklın verdiği bilgi alınıp benimsenir. Fakat vahiy o konuda bir bilgi vermişse, bu aklın verdiği bilgiye aykırı veya uygun olacaktır. Uygun olması durumunda yine bir problem yoktur. Aklın verdiği bilgi vahyin verdiği bilgiye uygun düştüğü için alınıp benimsenir. Asıl problem, aklın verdiği bilgiyle vahyin verdiği bilginin birbirine ters düşmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda tek çözüm vahyin verdiği bilginin te'vil edilmesidir. Çünkü vahyin verdiği bilgi ile aklın verdiği bilgi çelişiyor gibi görünse de, bu vahyin halk yığınlarına hitap eden zâhirî üslûbundan kaynaklanmaktadır. Zâten te'vil zâhirî (sembolik/mecâzî) söylemi aklî (bürhâni/hakiki) söyleme çevirmek demektir. [1]

Allah tasavvuru; **Allah'ın varlığını** ispat husûsunda güvenilir olduğu söylenen üç yöntem vardır ki bunlar tamamen yararsız olmasa da yetersizdirler:

Selefîlerin savunduğu "Allah'ın varlığı ancak nakil yoluyla bilinir ve bu husûsta aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz." görüşü. Bu yöntem akıl ve zekaca zayıf olanları tatmin etse de bütün insanlar için

---

1- İbn-i Rüşd; **Faslu'l-makâl** (çev. Süleyman Uludağ), 97-116, **el-Keşf an Minhâci'l Edille**, 359 vd.

geçerli olamaz.

Sûfîlerin savunduğu "Allah'ın ve diğer metafizik varlıkların bilinmesi, ancak nefsin şehevânî arzulardan arındırılması sonucu gerçekleşecek olan keşif ve ilham sâyesinde mümkün olur." görüşü. Bu yöntemle de bazı gerçekler bilinebilir; ama bu da bütün insanlar için geçerli olamaz.

Mu'tezîlî ve Eş'arîler'in savunduğu "Allah'ın varlığı aklın faaliyetiyle bilinebilir." görüşü. Bu da yararsız olmasa da aklî açıdan karmaşık ve basitlikten yoksundur. Özellikle Eş'arî'nin savunduğu hudûs delili ile Cuveynî ve farklı bir yaklaşımla İbn-i Sînâ'nın ileri sürdüğü imkân ve cevaz delilleri aklî bir delilde bulunması gereken kesinlik ve anlaşılmayı sağlayacak basitlikten mahrumdurlar. Oysa bunlardan başka her seviyede insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabûl edebileceği iki delil vardır; bunlar aynı zamân da dinî naslarda yer alan "inâyet" ve "ihtira" delilleridir. **İnâyet**, 1-Âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gâyesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması ve 2- Bunun kör bir tesâdüf sonucu değil ancak kasıt ve irâde sâhibi bir fâilin eseri olarak gerçekleşmesi demektir. **İhtira** ise, 1- İnorganik ve organik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede âşikâr olması ve 2- Her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği anlamına gelir. **Allah'ın birliği** de apaçık bir hakikat olarak bârizdir. Çünkü eğer Allah bir değil de iki olsaydı Âlemin de iki olması gerekirdi. Âlem bir olduğuna göre onun fâili de birdir. Zîra bir tek fiil ancak bir fâilden çıkar. Bütün bu varlık ve birlik delilleri hem aklen hem şer'an savunulabilir delillerdir. **Allah'ın sıfatları** mâhiyetinin nasıl olduğunu hakkında bize bilgiler verir. Varlığı kabûl edilen bir şeyin mâhiyetinin olmadığını söylemek muhaldir. Bu durumda Allah'ın bir mâhiyeti vardır ama nasıl olduğu bilinemez. Bu konuda vahiy ayrıntıya girmemiş, genel olarak kabûlüyle yetinilmesini istemiştir. Allah'ı tenzih etmenin temel dayanağı, yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki benzerliğin bulunmadığını göstermektir. Bu ise önce yaratıklarda bulunan sıfatların çoğunun yaratanda bulunmadığına, sonra da yaratıklarda bulunan sıfatlardan bazıların daha mükemmelinin yaratanda bulunduğuna inanmayı gerekli kılar. Bu husûsta en doğru olan Kur'an'ın da söylediği gibi, Allah'ın göklerin ve yerin

'nur'u olduğunu söylemektir. **Allah**, mâhiyeti varlığından ayrı düşünülemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, fâili, cinsi, faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda basît, tek, ezelî ve ebedîdir. [1]

Âlem anlayışı; **Âlem** canlı bir organizma gibidir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sâhip olduğu organları aynı amaca yönelik olarak çalıştıran bir ruhu ve aklı olduğu gibi Âlemde de varlığını sürdüren, onda birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilke olmalıdır. Âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır. Âlemin yoktan yaratıldığına da, Allah'ın kendinden sudur yoluyla taşdığına da dâir deliller Kur'an'da açık bir şekilde ifâde edilmez. Âleme gerçek anlamda hadîs demek mümkün olmadığı gibi kadîm demek de mümkün değildir. Nitekim Kur'an hudûs veya sudur kelimelerinden ziyâde **halk, futur** gibi kelimeler kullanır. Bunun sebebi zamânsız ve mutlak yoktan yaratmayı anlamanın birçok insan için neredeyse imkânsız oluşu, ayrıca bilgi ve kültür düzeyi yüksek olanların dikkatinin maddî Âlemdeki oluşla bir bütün olarak Âlemin oluşunun farklılığına çekilmek istenmesidir. Önemli olan Âlemin hudûs (yoktan yaratma) veya sudur (kendinden çıkarma) yoluyla oluşması değil, yüce bir yaratıcısının var olmasıdır. Ezelî ve ebedî olan Allah'ın zâtı ve fiilleridir. Allah "sürekli yaratma" hâlindedir. Yaratma fiilidir ezelî olan, yaratılmış Âlem değil. Âlem zâten kendiliğinden ezelî değildir. Allah'ın yaratma fiili dâimâ olacağı için, onunla birlikte yaratılmış bir şey de bulunacaktır her zamân. **Sürekli yaratma** her yaratılanın hadîs oluşunu, ancak yaratma fiilinin ezelî ve ebedî oluşunu gerekli kılar. Âlemde var olan varlıklar zihinde ve küllî olarak değil bizâtihi dış dünyâda var oldukları gibidir. Her varlık, biri cevher dokuzu araz olmak üzere on kategoride kendini ifâde eder. Âlemdeki oluş ve bozuluş sebeb-sonuç ilişkileri kânûnlarına göre olur. Sebeb-sonuç ilişkilerini kabûl etmemek Âlemde var olan düzen ve intizâmı reddetmek anlamına gelir. O takdîrde her an her şeyin olabileceği bir kaos ortamı doğacaktır. [2]

1- İbn-i Rüşd; **el-Keşf an Minhâci'l-Edille** (çev. Süleyman Uludağ), 189-271, **Tehâfütü't-Tehâfüt** (çev. Kemal Işık-Mehmed Dağ), I, 295 vd., 325 vd, 433-460-, 461-472, 475-488,

2- İbn-i Rüşd; Faslu'l-makal, 122-130, el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 282 vd., Tehâfütü't-

İnsan görüşü; İnsanda canlılığı sağlayan şey **ruh** (nefis)'tur. İnsanda bulunan ruh, bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. İnsanda yaratılıştan gelen **beslenme, büyüme, üreme, arzu, öfke** ve **akıl** güçleri vardır. Bu güçleri düzenli bir ahenk içinde yürüten bedenden bağımsız bir canlılık gücü olan ruhtur. Ruh ölümden sonra da hayâtiyetini devâm ettirebilir.[1]

Nübüvvet inancı; **Nübüvvet,** Allah'ın bir fiilidir ve aklen mümkündür. Hz. Muhammed, karşıtlarına meydan okuyarak Peygamber olduğunu ispat amacıyla kendiliğinden olanların dışında, herhangi bir nesneyi başka bir nesneye çevirme şeklinde harikulâde gösterilere tevessül etmemiştir ve mûcize olarak sâdece Kur'an'ı getirmiştir. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu anlamak için muhtevasına bakmak ve diğer kitaplarla karşılaştırmak yeterlidir. Kur'an, lafzıyla ve mânâsıyla Allah'ın kelâmıdır.[2]

Âhiret inancı; **Âhiret,** bütün dinlerde var olan ortak bir inançtır. Asıl tartışma âhiret inancının kendisi değil bunun ne şekilde olacağıdır. Bazıları bunun rûhânî olarak gerçekleşeceğini bazıları da cismânî olacağını ileri sürmektedirler. Bu konuda vahiyden başka bir kaynak güvenilir bir bilgi aktarmadığından vahyin açıkladığı bilgileri kabûl etmek gerekir. Vahyin ışığında öldükten sonra dirilmeyi kabûl ettikten sonra bunun rûhânî mi cismâni mi olacağını tartışarak birini savunmak dinî bakımdan bir sakınca teşkil etmez.[3]

Ahlâk anlayışı; İnsânî kemâlât **irâdî eylemler, ahlâkî erdemler, sanatlar** ve **soyut (nazarî) erdemler** olmak üzere dörde ayrılırlar. Aslında insanlığın en son hedefi nazarî erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin kazanılması sâdece nazarî erdemleri gerçekleştirmek için vardır. Tabiatı gereği medenî bir varlık olan insan, hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan, hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Ahlâk ilminin amacı erdemlerin mâhiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. Yüksek ahlâk, akıl kuvvetinin **hikmet,** arzu kuvvetinin **iffet**, öfke kuvvetinin **şecaat** seviyesinde tutularak, ifrat ve tefritten uzak durulmasıyla

---

Tehâfüt, 615 vd.

1- İbn-i Rüşd; el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 349 vd.

2- İbn-i Rüşd, el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 282-302

3- İbn-i Rüşd; el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 348-359

elde edilebilir.[4]

Siyâsî görüşleri; **Devlet,** toplumda yöneten-yönetilen tabiî ayrımının doğurduğu bir sonuçtur. Devletin ideal hâle gelebilmesi için tıpkı insanda olduğu gibi güçlerini denge içinde tutması ve hikmete dayalı olması gerekir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bunun için devletler **iknâ** ve **zorlamaya** dayalı iki yöntem izlerler. İkna yönteminde halkın büyük çoğunluğuna anlayacağı dilden, seçkinlere de kendi anlayacakları dilden hitap edilmeli ve ona göre davranılmalıdır. Zorlama, ideal bir devlette iknâ başarısız olursa kullanılabilecek bir yöntem olmakla berâber tasvip edilecek bir yol değildir. Bir devlette doktorların ve hukukçuların bulunması zorunludur. Ancak hukukçulara ve doktorlara fazla ihtiyaç duyulması sistemin bozuk olduğunun da bir göstergesidir. İnsan olarak kadınlarla erkekler eşittirler. Ancak kabiliyet ve yetenek olarak farklılık arz ederler. Bununla birlekte kadınların devlet işlerinde kâbiliyet ve yeteneklerine göre görev almaları ve felsefeyle uğraşmaları için aklî ve dinî bir engel yoktur. Erdemli devlet, **hikmet, iffet** ve **şecaat** özellikleriyle kişiliğinde yüksek ahlâkı elde etmiş, iyi anlayışlı, hayal gücü yüksek, savaşma kâbiliyeti olan filozof bir başkanın yönettiği devlettir. Beş farklı devlet şekli vardır; **timokrasi, monarşi, demokrasi, tiranlık ve oligarşi.** Timokrasi; şan, şeref ve gösterişin esâs alındığı devlettir. Muaviye'den günümüze kadar (Murâbıtlar dönemi, h. 6. asıra kadar) hep böyle devâm olmuştur. Monarşi; yönetimin bir âilenin elinde tutulduğu ve kaynakların bu âilenin ferdleri dışına çıkarılmadığı devlettir. Demokrasi de ise hürriyet sevgisi hâkimdir ve halkın farklı kesimlerinin görüşleri ön plana çıkar. Tiranlık ise bu devletlerin isteklerini zora başvurarak kabûl ettirmeye çalıştığı devlet şeklidir. Oligarşi'de ise seçkin bir grup devleti idâre eder. Bütün bu devlet şekilleri Erdemli Devlet'in karşıtı bozuk devlet şekilleri olup, içlerinde Erdemli Devlet'e en yakın olanı seçkinlerin yönetimini esâs olan oligarşi (Aristokrasi) devletidir. Hz. Peygamber ve dört halîfe döneminde erdemin esâs alındığı bir hukuk devleti kurulmuştu, ideal devlet için bunların esâs alınması gerekir.[5]

4- İbn-i Rüşd; **el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, 350 vd., Bekir Karlığa, **DİA**, XX, 266 vd.
5- Bekir Karlığa; **DİA**, XX, 266 vd.

Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı eleştirisi; **Fârâbî** ve **İbn-i Sînâ**, Aristo ve Eflâtûn'un fikirlerini uzlaştırmaya çalışırken yanlışlıklar yapmışlardır. Özellikle Aristo'nun, Eflâtûn'un idealar teorisine yönelttiği eleştirileri yanlış anlamışlar ve küçümsemişlerdir. Ayrıca ileri sürdükleri sudur teorisi Aristo'nun fikirlerine tamamen terstir. Sudur teorisini Aristo'ya nisbet etmekle Fârâbî ve İbn-i Sînâ Aristo'nun fikirlerini tahrif etmişlerdir. Sudur teorisi Aristo'nun fikri olmadığı gibi aynı zamânda mantıkî hatalarla doludur. Görünmeyen fâili (yâni Allah'ı) görünen fâile benzetmekle başlayan bu bâtıl öncülün unsurları kezâ onun ancak tek bir eseri meydana getirebiliceğini iddiâ eder. Fakat bu ilâhî kudretin tabiatını yanlış anlamak ve onun sahasını keyfî olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmaktadır. Âlemin yoktan yaratıldığı (ex nihilo) görüşü semâvî dinlerin genel yaratma doktrinidir. "Yoktan var olmaz, vardan yok olmaz." Görüşü de onun zıddı olan görüştür. Fârâbî ve İbn-i Sînâ bu ikisini birleştirmeye çalışmakla hata etmiştir. Çünkü Kur'an'da her ikisi hakkında da açık ifâdeler yer almamaktır. Hudûs yoktan yaratma, sudur da kendinden çıkarma olarak kullanılan iki kavram olsa da Kur'an bunlar yerine futur, halk vb. kavramlar kullanır ve her ikisini de çağrıştırıyor olabilir. Bu nedenle Âlemin ilk menşei hakkındaki tartışma fazla anlamlı değildir. Önemli olan her iki halde de Âlemin yüce bir yaratıcısının olduğuna inanmaktır. **İbn-i Sînâ** sebeplilik bağını inkâr eden Eş'arî'nin imkân görüşünü zımnen kabûl etmekle de hata etmiştir. O'na göre maddî sebepler, almaya hazır hâle geldiğinde Sâhibu's-Suver adını verdiği faal aklın te'siriyle meydana gelmektedir. Maddenin tabiî hadîselerde oynadığı rol, bu görüşe göre tamamen pasif ve ikinci dereceye indirgenmektedir.[1]

Gazâlî'yi eleştirisi; **Gazâlî** Tehâfüt'ünde tabiattaki sebeb-sonuç ilişkilerinin varlığını inkâr etmektedir. Eş'arî ve Bakıllânî'nin de savunduğu bu görüşe göre Âlemde var olan sebeb-sonuç ilişkileri kânûnu Allah'ın mutlak kudretini sınırlandırmakta, Âlemde dilediğini yapmasına engel olmaktadır. Bu ise güya Kur'an'ın mutlak kudret sâhibi Allah inancına ters düşmektedir. Bu görüş, Allah'ın varlığını ispattaki tek ve yegâne delil olan Âlemde var olan düzen ve intizâm delilini farkına varmadan yıkmaktadır. Böyle bir düze-

1- İbn-i Rüşd; el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 209 vd.,

nin olmadığını kabûl ettiğimizde neyin ne zamân ne olacağını aklen bilmemiz mümkün değildir. Örneğin bir sandalye her an fare olabilir. Ateş pamuğa değdiği halde yakmayabilir. Maddî Âlemin işleyişi akılla kavrabilecek bir düzen ve intizâmdan yoksun kaldığında tesâdüfün kör güçlerine kapı aralamış oluruz. Bu takdîrde Âlemde kör bir tesâdüfün olduğunu iddiâ eden materyalistlerin iddiâlarına bir başka açıdan malzeme vermekten başka bir iş yapmış olmayız. Âlemde meydana gelen olaylar tesâdüfen meydana geliyorsa, yahut Allah'ın idrâk edilemeyen her an değişebilir insiyatifine bağlı ise, Âlemdeki aklî model açıklanamaz. Asıl önemli olan da bu görüş Âlemin yaratılışına nezaret eden hikmetin inkârıyla birlikte, Âlemin hakîm bir yaratıcısının olduğu inancını bile yıkabilir. Bu görüşe göre Âlemin güzelliğine, Âlemde var olana tertip, düzen ve kânûnlara bakarak yaratıcıyı ispat etmemiz mümkün değildir. Ayrıca bu görüş, Âlemi Allah'ın mükemmel bir sanatı olarak tavsif eden Kur'an âyetlerine de terstir.[2]

Fakih İbn-i Rüşd

Şer'î deliller; **Şer'î deliller** hukuk mantığı açısından değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında örneğin Hanefîlerin istihsân'ı ile Mâlikîlerin ıstislâh'ı veya yine Hanefîlerin umûm-u belvâ dedikleri şeyle Mâlikîlerin Medîneliler'in ameli dedikleri şey bir çok yerde birbiriyle örtüşür. Burada önemli olan taassuba kapılıp birini kabûl diğerini red mantığıyla hareket etmek değil, bunların altındaki hukuk mantığını anlamaktır. Sorunu çözmede hukuk mantığına uygun olarak bunların herhangi biriyle amel edilebilir. **Hüküm**, şârînin hitabından ibârettir. Bu hitab da ya Peygamberden duymakla ya da onun fiil veya ikrârıyla bilinebilir. **Lafız**, ilk üçü ittifak hâlinde sonuncusu da ihtilâf hâlinde olan dört kısma ayrılır; 1-Genel (âm) lafız veya

---

2- İbn-i Rüşd; **Faslu'l-makal**, 120-130, **el- Keşf an Minhâci'l-Edille**, 264-267, Gazâlî'nin, Âlemin ezelîliği, Allah'ın küllîleri bilip cüz'îleri bilmediği ve haşrin rûhânî olacağını söyledikleri için Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı tekfir ettiği üç meselede İbn-i Rüşd'ün savunmalarını ve görüşleri için yukarıdaki Allah, Âlem ve âhiret inancıyla ilgili görüşlerinin özetlendiği maddelere bakılmalıdır. Çünkü İbn-i Rüşd'ün bu görüşleri Gazâlî'ye cevap olarak yazdığı **Tehâfütu't-Tehâfüt** ve bir Eş'arî reddiyesi olan **Faslu'l-makal** ve **el Keşf an Minhâci'l Edille**'den alınmıştır. Bu aynı zamânda Gazâlî'ye karşı savunmasını da içermektedir. Gazâlî'nin bilgi sistemi ve şöpheciliği üzerine yapılmış bir araştırma için bkz; Mehmet Ayman; **Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İnsan, İst., 1997, 55-91

özel (has) lafız, 2- Kendisiyle özellik kasdedilen genel anlamlı lafız, 3- Kendisiyle genellik kasdedilen özel anlamlı lafız, 3- Delilü'l-hitap. **Kıyâs**, şârînin sükût ettiği konularda, sözlü veya fiilî olarak yaptığı önceki belirlemelere dayanılarak yapılan bir açılımdır. **İcmâ**, bağımsız bir delil değildir. Böyle kabûl edilirse Hz. Peygamber'den sonra ilâve bir şeriat koymak anlamına gelir. O halde icmâ kendi başına bir asıl olmayıp bir dayanak üzerinde gerçekleşir ve dayandığı şey kesin değilse, onu zan ifâde ediyor olmaktan çıkarıp kesinlik derecesine yükseltir. **İstihsân** hüküm verirken maslahâtı ve adâleti dikkate almaktır. Şârînin maksatlarını iyi kavrayan erdemli Âlimler hükmün zâhirinin bir adâletsizliğe yol açacağını görürlerse, maksatlar öne çıkarılarak hakkâniyete uygun bir hüküm verebilirler. Ancak bunun rastgele maslahât belirleyerek yapılmaması gerekir. **Şeriat** bir şeyin hükmünü doğrudan bildirdiği halde, hükmün zâhirî bürhanla (aklî delille) çelişiyorsa zâhir, bürhana göre te'vil edilir.[1]

Bâzı fıkhî hükümleri; **İbâdetler** mâkul bir maslahâta dayanmaksızın vârid olmuşlardır. Ancak hukûkî hükümler mâkul bir maslahâta dayalıdırlar. Sedd-i Zerâyi düşüncesi ileri sürülerek bir defada üç talâkın aynen olmuş kabûl edilmesi, şer'î ruhsata ve amaçlanan yumuşaklığa ters düşmektedir. Dolayısıyla bir defada üç talak bir talak sayılır. **Seferî** halde namazı kısaltmanın gerekçesi meşakkatin bulunması olduğuna göre, yolculuk anında meşşakkat içinde olan herkes namazı kısaltabilir. Bu konuda yolun mesâfesi önemli değildir. Kazf (iftira) kinâyeli bir lafızla yapılmışsa, bu kişiye hadd gerekip gerekmediği konusunda hüküm vermek için, kişinin kasdının ne olduğuna bakılmalıdır. [2]

İçtihad teorisi; **Müçtehid**, istinbâtın kaynakları olan kitap, sünnet ve icmâı bilen ve istinbâta yarayacak kuralları kendinde toplayan kişidir. Fakat bunlardan önce de müçtehidin kitabı ve sünneti bilecek lugat ve lisan bilgisine sâhip olması gerekir. Her devirde müçtehidlerin bulunması vâciptir. Çünkü meydana gelen olaylar sınırsız olduğuna ve önceki dönemlerde yaşayan müçtehidlerin bu

---

1- İbn-i Rüşd; **Bidâyetu'l-müçtehid**, I-136-137, II-154, 246, Yunus Apaydın; **DİA**, XX, 288-292,

2- Yunus Apaydın; **DİA**, XX, 288-292,

Yunus Apaydın; **DİA**, XX, 291-292

olayları bilmesi imkânsız olduğuna göre her devirde içtihâd kaçınılmazdır. Hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan her husûs içtihâd konusudur. Hakkında muayyen bir hüküm bulunan konuda farklı içtihâdlar varsa bunlardan birisi doğrudur. O da söz konusu muayyen hükme ulaşanın içtihâdıdır. Mevcut kitabın içermediği ve kendisinde bir karînenin bulunmadığı durumlar ise beraat-i asliyye üzere kalır. Yâni yasaklanmayan bir şey serbest demektir.[3]

Hekim İbn-i Rüşd

"**Tıbbın amacı** hastalıkları iyileştirmek değil yapılması gerekeni vaktinde yapmaktır. Dolayısıyla tıp, doğru ilkelerden hareketle insan bedeninin korunması ve hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir sanattır. Her tabib kendi zamânındaki bilgileri uygular. Çünkü eski tıp bilgileri bugün için değişmiş ve geçerliliğini yitirmiş olabilir. Bugün kesin olarak bilemediğimiz birçok şeyi gelecekte bilmemiz mümkündür. **Gözün** ışığa duyarlı merkezi gözbebeği değil ağ tabakası (retina)'dır. Tıpta tecrübe, gözlem ve deney teorik bilgilerden daha önemlidir. Doktorların konsültasyon yapmaları gerekir. Eğer bazı haram şeylerin tıpta kullanılması lüzumlu olarsa doktorun fakihle istişâre etmesi gerekir. Hekim alkol ve domuz eti gibi dinen haram olan şeylerin tedâvi için kullanılması durumunda ne kadarınının helâl olabileceğini fakihe danışmalı, fakih de zaruret miktarının tâyinini hekime bırakmalıdır. Dinle tıbbın birbiriyle çelişir bir yanı yoktur. Tıbbî konularda bilim dışı yollara başvurmak câiz değildir. Gök cisimlerinin dünyâ ve insan bedeni üzerinde etkili olduğunu öne süren astroloji, fal, büyü ve her türden olağanüstü şifa arama yöntemleri bâtıldır."[4]

3-349 Yunus Apaydın; **DİA**, XX, 291-292

4- Bekir Karlığa; **DİA**, XX, 267 vd. İbn-i Rüşd'ün düşünce sistemi için ayrıca bkz. Bekir Karlığa; **DİA**, XX, 254-288, Yunus Apaydın; **DİA**, XX, 288-292, İbn-i Rüşd, Kayseri, 1993, 147-193, Süleyman Uludağ; **Faslu'l-makal** ve **el- Keşf an Minhâci'l-Edille** çevirisi, Önsöz, 9-86, Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, 245-291, Macit Fahrî; **İslâm Felsefesi Târihi**, 243-265, Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 417-427, T.J.De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**224-234, Ahmed Fuad el-Ehvani, **İslâm Düşüncesi Târihi**, II, 163-187, Butterword; **İslâm Felsefesinde Siyâsî Düşüncenin Gelişimi**, 227-261, Mehmet Bayraktar; **İslâm Felsefesine Giriş**, 230-240, Kemal Işık-Mehmed Dağ; **Tehâfütü't-Tehâfüt** çevirisi, Önsöz, 7-9, **Hilmi Ziya Ülken**; İslâm Düşüncesi, 228, 232, Ahmed Cevizci; **Ortaçağ İslâm Felsefesi Târihi**, 151-159; **Felsefe Sözlüğü**, 474-476.

Gazâlî-İbn-i Rüşd tartışması

Meşşâî felesesini ele aldığımız bu bölümde, bu akıma en geniş çaplı saldırının Gazâlî tarafından yapıldığını söylemiştik. Bu sebeple Gazâlî *Tehâfütu'l-Felâsife*"sini yazmıştı. Gazâlî'den yaklaşık yüz yıl sonra ise İbn-i Rüşd *Tehafü't-Tehâfüt*'ünü yazarak hem Gazâlî'yi cevaplandırmış hem de Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı eleştirmişti. İbn-i Rüşd'den yarım asır sonra 656/1258'de Moğol orduları Bağdat'a girerek İslâm dünyâsını yerle bir etti. Aynı yıllarda Anadolu'da Osmanlılar yükselmeye başladı. Fatih, felsefeye merâklı bir padişahtı ve Tehâfüt tartışmalarını yeniden başlatmak istedi. Hocazâde her iki Tehâfüt'ü de inceleyerek üçüncü bir Tehâfüt yazdı. Din-felsefe, vahiy-akıl ikileminde süren tartışmalar Fatih'in girişimi dışında pek rağbet görmedi. İslâm dünyâsı Gazâlî tarafında olurken, Avrupalılar İbn-i Rüşd tarafında yer aldılar. İbn-i Rüşd İslâm Âleminde ilgi görmedi. Çünkü Gazâlî'nin sağlığında Selçuklular, İbn-i Rüşd'ün sağlığında da Endülüs'te Muvahhidîler Gazâlî tarafını tuttular. Her ikisinin ölümünden sonra da Osmanlılar yine Gazâlî'ye arka çıktılar. Böylece İbn-i Rüşd'e sâdece Avrupa'dan destek geldi. İslâm Âlemine hâkim olan genel görüş Gazâlî'ninki oldu.

Bu noktada Gazâlî-İbn-i Rüşd tartışmasının odağında yer alan "tekfir", yâni felesecilerin görüşleri sebebiyle kâfir ilan edilmesi tartışmasını her iki tarafın kendi dilinden, *Tehâfüt'ler* başta olmak üzere belli başlı eserlerine dayanarak aktarmak istiyorum. Bu temsilî tartışmada Gazâlî ve İbn-i Rüşd tarafından söylenen sözler kendi söylediklerinin tercümesidir:

"GAZÂLÎ- Felsefeciler (Fârâbî ve İbn-i Sînâ) ilâhiyat alanında toplam olarak yirmi meselede yanılmışlardır. Bu yirmi meselenin üçünden dolayı onları kesin olarak kâfir, geriye kalan on yedisinden dolayı bid'atçı saymak gerekir. Felsefecilerin bu yirmi mesele hakkındaki görüşlerinin bâtıl olduğunu belirtmek üzere Tehâfütu'l-Felâsife adlı eseri kaleme aldık. Bu yirmi meselenin üçünde ise tüm Müslümanlara ters düşmüşler, onların zıddına görüş belirtmişlerdir.

Bu üç meseleden ilki şudur; Felsefeciler derler ki; "Ölen bedenler bir daha dirilmez. Mükâfât gören ve azâp çeken de sâdece

cezânın bedenlere uygulunmayacağını söylerlerken hakkı inkâr etmişlerdir ve bu görüşleri yüzünden şeriat prensiplerine göre kâfir olmuşlardır...[1]

İBN-İ RÜŞD- Âhiret konusu, tüm şeriatların sözbirliği hâlinde var olduğunu bildirdikleri ve Âlimler tarafından açık delillerle ispat edilmiş bir meseledir. Şeriatler, onun varlığı konusunda değil, varlığının niteliği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu fikir ayrılığı, söz konusu gayb Âlemine âit hayatın halk kalabalıklarına hangi sembollerle anlatılacağı noktasına dayanır. Demek isteğim şu ki, kimi şeriatler âhiret Âlemini sâdece ruhlarla ilgili bir hayat sayarken bazı şeriatler de onun bedenlerle ruhları birlikte ilgilendiren bir hayat saymaktadırlar. Demek oluyor ki, daha önce belirtiğimiz gibi, insan ruhu için ölümden sonra mutluluk ve bedbahtlık gibi haller üzerinde tüm şeriatler görüş birliği içindedirler. Öyle görünüyor ki bizim şeriatımızın benimsediği ifâde tarzı, âhiret hayatını insan yığınlarına en güçlü şekilde anlatabilen ve bu konuyu vicdânlarda en canlı biçimde tutabilen ifâde tarzıdır. Zâten şeriatların amacı halk yığınlarıdır. Öte yandan âhiretin ruhları ilgilendiren bir hayat olduğu şeklindeki yorum ise halk yığınlarının vicdânlarını etkilemekte daha az etkili görünmektedir. Halk yığınları, âhiretin rûhânî olacağı, cismânî olmayacağı şeklindeki açıklamaya önem vermemekte, korkutucu bulmamaktadır. Âhiretin cismânî olacağını söyleyen açıklama ise daha heyecanlandırıcı ve vicdânları etkileyici olmaktadır. Buna karşılık rûhânî olacağını söyleyen görüş ise sâdece seçkin bir grup tarafından tercih edilmektedir. Bu yüzdendir ki şeriatımızın âhiret hayatı konusundaki ifâde tarzı açısından Müslümanların üç gruba ayrıldığını görüyoruz; 1- Âhiret hayatının tıpkı bu dünyâdaki gibi olduğunu söyleyenler, tek farkla ki oradaki devâmlıdır, 2- Âhiret hayatının tamamen rûhânî olacağını söyleyenler, 3- Âhiret hayatının bu dünyâdaki bedenlerle fakat farklı bir mâhiyette yeniden diriltilerek olacağını söyleyenler. İbn-i Abbas'ın bu sonuncu görüşte olduğunu söyleyebiliriz ki bu seçkinler (havas) tarafından tartışmasız şekilde kabûl edilen en uygun görüştür. Aslında meselenin özünü ortadan kaldıran görüş tümü ile âhiretin varlığını inkâr

---

1- Gazâlî;**Tehâfütü'l-Felâsife** (çev. Âkif Nuri), 95 vd., **el-Minkızu mine'd-Dalâl** (çev. Salih Uçan), Kayıhan, İst., 1990, 146-149,

eden görüştür. (Asıl) böyle bir inancın sâhibini kâfir saymak gerekir. Çünkü insanlar için böyle bir hayatın var olacağı hem şeriat ve hem de akıl tarafından ispat edilmiştir...[1]

GAZÂLÎ- Yine onlar derler ki; Allah tek tek ve belirli şeyleri değil (cüz'iyatı), genel şeyleri bilir. Bu görüş de açıkça küfürdür. Tersine bu konuda Allah şöyle buyurmaktadır; "Göklerde ve yerde, zerre kadar bir şey bile onun bilgisi dışında değildir." [2]

İBN-İ RÜŞD- Allah cüz'iyatı "sonradan yaratılmış" bilgi niteliğindeki bir ilim çeşidi ile değil kendi kadîm ilmiyle bilir. Yâni hadîs olan ilimle değil kadîm olan ilimle bilir. Aksi takdîrde Allah'a noksanlık izâfe edilmiş olacaktır. Çünkü Allah'ın ilminin böyle nesnelerde sonuç değil de sebeb olduğu kabûl edildiğinde Allah'ın cüz'iyatla ilgili ilminin, cüz'iyatın sonradan var olmasına bağlı olarak sonradan var olmuş olması gerekecektir. Bu ise noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah için muhaldir. Nitekim Allah, "Kalbleri yaratan (içindekileri) bilmez mi? O latif ve her şeyin iç yüzünden haberdardır." (mülk, 14). buyurmuştur. O'nun kadîm ilmi, kendisi tarafından meydana getirilmiş olmasından dolayı bir bilgidir. Meşşâilerin Allah'ın kadîm ilminin cüz'iyatı kapsamına almadığı görüşünde oldukları nasıl düşünülebilir, ki onlara göre Allah'ın kadîm ilmi, rüyaların, vahyin ve bunlara benzer ilham karakterli bilgilerin sebebidir. [3]

GAZÂLÎ- Üçüncü olarak da felsefeciler Âlemin ezelî olduğu görüşündedirler. Bu meselede de hiçbir Müslüman onlar gibi düşünmemiş, onların görüşlerini paylaşmamıştır. [4]

İBN-İ RÜŞD- Âlemin ezelî mi hadîs mi olduğu meselesinde de felsefecilerle Eş'arî kelâmcıları arasındaki görüş ayrılığı, isimlendirmeden kaynaklanan bir görüş ayrılığıdır. Temelli bir bağdaşmazlık söz konusu değildir. Şöyle ki; ikisi birbirinin zıddı, üçüncüsü de bu ikisinin ortasında kalan üç tür varlık çeşidi olduğunda her iki taraf da müttefiktir. Taraflar iki zıd kutup varlık hakkında hemfikirken üçüncü varlık türü hakkında isimlendirme farkından dolayı bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Birinci varlık, kadîm dediğimiz apaçık

---

1- İbn-i Rüşd; Faslu'l-ma'kal, 132-135, el-Keşf an Minhâci"l-Edille, 264-267, 339-348,
2- Gazâlî; el-Minkızu mine'd-Dalal, 146-149
3- İbn-i Rüşd; **Tehâfütü't-Tehâfüt**, 503 vd., **Faslu'l-maka**l; 120-122
4- Gazâlî; el-Minkızu mine'd-Dalâl, 146-149, Tehâfütü't-Tahafüt; 95 vd.

varlığı diğer her şeyin fâili olan Allah'ın kandi varlığıdır. O, yüce ve ulu bir gücün sâhibidir. İkinci varlık bir şeyin eseri olarak ve bir şeyden meydana gelmiş varlık çeşididir. Yâni bu varlık çeşidi, belirli bir faktörün etkisiyle ve bir maddeden var olmuştur, ayrıca varoloşu zamândan sonradır. Su, hava, ateş, toprak, mâdenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar vb. tüm varlıklar bu varlık türündendir ve buna hadîs varlıklar denilir. İkisi arasında yer alan üçüncü varlığa gelince, bu çeşit varlık bir şeyin etkisiyle meydana gelmekle birlikte başka bir şeyden meydana gelmemiş, bununla berâber zamândan sonra var olmuştur. Bu varlık çeşidi, bir bütün olarak Âlemdir. Âlem bir yandan hadîs varlıkların özelliklerini, diğer yandan kadîm varlıkların bâzı özelliklerini taşımaktadır. Kadîmlik özelliklerinin daha baskın olduğuna inananlar kadîm derken, hadîslik özelliklerinin daha baskın olduğunu söyleyenler de hadîs demektedirler. Aslında Âlem ne gerçek anlamda kadîm ne de gerçek anlamda hadîstir. Görülüyor ki Âlem konusunda mezhepler birbirlerine yakın şeyler söylemektedirler. Bu durumda bir kısmının kâfir sayılması, diğerinin hak kabûl edilmesi yanlış bir tutum olmaktadır. Âlemin varoloşunu anlatan âyetlere bakıldığında (şu anki) Âlemin hadîs olduğunu anlarız, buna karşılık varlığın kesintisiz ve devâmlı olduğu da belirtilmektedir..." [5]

...

Dikkatle izlendiğinde Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Miskeveyh, Gazâlî, İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl vb. diğer ünlü düşünür ve Âlimlerin çoğundan sonra yaşayan İbn-i Rüşd'ün zihin dünyâsının, İslâm düşünce târihininin ilk beş yüzyılının bir hülâsası olduğu görülür. Bana göre İbn-i Rüşd, ilk beş yüz- yıl sonrasında akılla naklî, din ile felsefeyi büyük bir ustalık ve olgunlukla buluşturan ve bir sistem içinde ifâde eden adamdır. Bu açıdan dönüm noktasıdır.

Filozof, fakih ve hekim İbn-i Rüşd'ün zihin dünyâsı tabiî ki bu kadardan ibâret değil. Bizim araştırmamız çerçevesinde alabildiğine özetlediğimiz bu fikirleri, O'nun ne denli gelişmiş bir zihin dünyâsına sâhip olduğunu, tam bir İslâm yenilikçisi olduğunu göstermesi için yeterlidir sanırım.

İbn-i Rüşd'ün filozof kişiliği İslâm düşüncesinin olgunluk döneminin bir hâsılası gibidir. İbn-i Rüşd, şaşırtıcı bir şekilde Fârâbî,

5- İbn-i Rüşd; **Faslu'l-makal**, 127-130

İbn-i Sînâ ve Gazâlî'yi neredeyse aynı derecede eleştirmektedir. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'ya yönelttiği temel eleştiri "Aristo'yu ve Eflâtûn'u iyi anlamamak ve özellikle Aristo'nun görüşlerini tahrif etmek" iddiâsı etrâfında dönüyor. *Tehâfüt*'ün bitiriş parağrafında dediği gibi yazmak ve konuşmak istemediği halde bu meselelerin herkesin diline düşmesi sonucu kendisi de konuşmak mecburiyetinde kalmıştır. Gazâlî'nin tekfir silâhını kullanarak câhil halkı felsefeden ve aklî bilimlerden sakındırmak istemesine hayli içerlendiği anlaşılan İbn-i Rüşd, *Tehâfüt*'te sık sık Gazâlî için "Bu adam" tâbirini kullanmaktadır."Gazâlî der ki...", "Ben de derim ki..." ifâdeleriyle yirmi bölüm hâlinde devâm eden *Tehâfütu't-Tehâfüt* kitabı, aslında ilmî açıdan bakıldığında tam bir zafer olarak sonuçlanmaktadır. Ancak ne var ki Gazâlî'nin başvurduğu yönteme, yâni tekfir silâhına kendisi kadı olduğu halde hiçbir zamân başvurmayan İbn-i Rüşd, böylece ilim dünyâsına ve İslâm düşünce târihine de anlamlı bir ders vermektedir.

İbn-i Rüşd'ün bilim adamı kişiliği daha çok tıb alanında kendini gösteriyor. Ancak O'nun Astronomiyle de ilgilendiği biliniyor. İbn-i Rüşd Kurtuba kadısı olduğu gibi aynı zamânda Murâbıtların sarayında hekim olarak da çalışıyordu. İbn-i Rüşd, daha çok tıbbî bilgilerinin teorik olduğunu, ancak çoğu zamânda hastalara reçete yazmak ve özel muayene yapmak gibi pratisyen hekimlik işlerini de yaptığını söylemektedir. O'nun tıbba dâir yirmi üç kitap kaleme aldığı biliniyor. Bunlardan on sekizi günümüze kadar gelmiştir. En önemlisi de *el-Küllîyat fi't-Tıp*'tır. Anatomi, fizyoloji, pataloji, Semiyoloji, terapati, hijyen ve tedâvi konularının ele alındığı yedi ana bölümden oluşan kitab, tıp mesleği için bir giriş ve el kitabı olarak bilinmektedir.

İbn-i Rüşd'ün tıptan başka Astronomiyle de ilgilendiğini görüyoruz. Bu konuda Aristo'nun "*De Câile et Munda*" (Gökyüzü ve Yer) adlı kitabına yazdığı şerh ve kendisinin yazdığı "*De Sebstentia Orbis*" (Feleğin Cevher Oluşu) adlı kitabında Batlamyus'un yer merkezli sistemine karşı geliştirdiği fikirleri Rönesans'ta oldukça etkili olmuştur. Copernicus'un, Batlamyus'un yer merkezli teorisini reddederek güneş merkezli bir teori geliştirirken İbn-i Rüşd'ün fikirlerinden etkilendiği bilinmektedir.

İbn-i Rüşd'ün düşünce târihimizdeki anlamı, din ve felsefede ger-

ginleşen ilişkilerin, bir yoluna sokularak her ikisini de yerli yerine oturtmak çabasını ifâde etmektedir. Bunu ancak kendisi gibi filozof ve fakih olan birisi yapabilirdi. Üstelik felsefeye en çok tepkiyi gösteren gelenekçi cephenin güçlü ekolü Mâlikî mezhebinin bir kadısı olarak. (!) Aristo şârihliğine bakılarak pür-akılcı, Mâlikî olduğuna bakılarak pür-nakilci olması gereken İbn-i Rüşd, bu sebeple bir dönüm noktasıdır. Birbirinin amansız düşmanı gibi algılanan iki anlayış tek bir şahısta birleşmiş, uzlaşmış, ete ve kemiğe bürünmüştür. Kendi tâbiriyle "süt kardeş" olan din ve felsefe, İslâm düşünce târihinde belki de bir daha hiçbir zaman bir araya gelemeyecektir. Zîra gelişmelere bakıldığında Gazâlî kazanmış ve fakat haklı olduğunu ispat edememiştir. Bence Gazâlî ortaçağın adamıydı. Ortaçağ kendi adamını yükseltti. Ancak İbn-i Rüşd ortaçağı aşıyordu. Sanki bin yıl öncesinden konuşuyordu. Bu nedenle İbn-i Rüşd ortaçağ İslâm dünyâsında değil Rönesans Avrupa'sında parladı. İbn-i Rüşdçülüğün İslâm dünyâsında değil de Avrupa'da ortaya çıkmasından dolayı, koskoca İslâm dünyâsında yalnızlığa terk edilmesinden dolayı İslâm ümmetinin O'na özür borcu olduğunu söylersem umarım abartı yapmış olmam. Çünkü nice sahte mehdilerin, câhillerin, üfürükçülerin ardından kitleler hâlinde giden Müslümanlar filozof, fakih ve hekim İbn-i Rüşd'ü yapayalnız bırakmışlardır !

***

BİLİM EKOLÜ

"Sürekli güneşe bakmaktan gözlerim rahatsızlanmıştı. Ben de suya yansıyan aksinden güneşi izliyordum"

BİRÛNÎ

"İcâd ettiğim bu kıblenin yönünü tâyin eden âlet sebebiyle Cenâb-ı Hak'tan sevap umarım."

BİRÛNÎ

"Âlimler arasındaki ihtilâf, doğrunun çokluğundan değil, doğruları ararken başvurdukları yöntemlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Oysa doğru tektir. Çalışmalarım sonucu gördüm ki tabiatın işleyişindeki doğruları keşfetmenin yolu duyu organlarının verileri ve aklî muhakeme metodudur."

İBNU'L-HEYSEM

BİLİM Ekolü başlığı ile kastettiğimiz "Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması" sürecinde "deney ve gözlemi" öne çıkaran sîmâların ele alınmasıdır. Müslüman aklın Allah'a, dine ve topyekün Âleme yönelmesi, önceki bölümlerde ele alındığı gibi Mu'tezîle, Felsefe vs. akımların doğmasına yol açmıştı. Ancak onlar bu yönelişi daha çok teorik olarak yapıyorlar, bizzat tabiat üzerinde deney ve gözlem yapmıyorlardı. Dolayısıyla ürettikleri kültür daha çok düşünceye dayalı ve teorikti. Bu bölümde ele alacağımız sîmâların ayırıcı vasfı bizzat tabiat üzerine deney ve gözlem yapma-

ları, deneye ve gözleme tâbi tutarak tabiatın işleyişinden "bilim çıkartmaya" çalışmalarıdır. Gerçi Cahiz, İbn-i Sînâ, İbn-i Miskeveyh ve İbn-i Rüşd gibi şahsiyetlerin de bilim adamı yönleri vardı ama, onların düşünce târihinde öne çıkan baskın yönleri filozof yönleriydi. Bu bölümdekiler ise doğrudan bilim adamı yönleri öne çıkmış şahsiyetlerden oluşmaktadır.

Ne yazık ki bilim çalışmaları İslâm düşünce târihi içinde "hâmisiz" kalmıştır. Tâbiri câizse ortaçağın Müslüman sultanları, o dönemlerde hiç de "para" etmeyen bu tür çalışmaları destekleme ihtiyâcı duymamışlar, bilimsel çalışmalar dâimâ kenarda ve kendi başına yoluna devâm etmiştir. Sonunda İslâm Âleminde değil Rönesans Avrupa'sında sâhiplenilmiştir. Burada ve kitabın sonundaki bazı bilim adamları tablosunda ele aldığımız şahısları belki çoğu okuyucu ilk defa duyacaktır.

İslâm'ın yükseliş çağı olan ilk beş yüzyıla baktığımızda birbiriyle iç içe gelişen başlıca üç ana "Âleme yoğunlaşan" akımın varlığını müşâhede ediyoruz.

1-Müslüman aklın dine yönelmesi; bundan Re'y Ekolü, Mu'tezîle vb. akımlar doğmuştur.

2- Müslüman aklın başka kıtalardaki Âlemi açıklama girişimlerine ve topyekün kâinâta yönelmesi; bundan felsefe akımları doğmuştur ki daha çok düşünce düzeyinde, teorik kalmışlardır.

3-Müslüman aklın bizzat tabiatın işleyişine yönelmesi ki daha çok deney ve gözleme başvurarak pratik bilimsel veriler çıkarmışlardır; Coğrafya, Kimyâ, Astronomi, Matematik, Tıp, Botanik, Zooloji vb. tabiî ilimler olarak adlandırılan bu bilimlerle uğraşanlar bu bölümün ana konusunu oluşturuyor. Dikkat çeken husûs bu bölümdeki sîmâların geç dönemde değil erken dönemlerden itibâren boy göstermeleridir. Kitapta ekol olarak arkalarda yer almaları daha sonraları yaşadıkları anlamına gelmemektedir. Kolaylık olsun diye hepsini bir başlık altında ele aldık. [1]

Bu bölümde "Bilim Ekolü" adı altında bilimci akımın belli başlı önemli şahsiyetlerini ele alacak, İslâm düşüncesi târihine ne gibi bir katkıda bulunduklarını, yeniliklerinin düşüncenin akışına te'sirini izlemeye çalışacağız...

1- Vefât sırasına göre şahsiyetlerin târihî seyri için kitabın sonundaki Tablo-1'e bakılmalıdır.

CÂBİR BİN HAYYÂN (öl.200/815)

Câbir için iki üç kelimeyle târihe düşülen not "ünlü Müslüman Kimyâcı" "tabiat filozofu" "çok yönlü Âlim" şeklindedir.[2] Câbir b. Hayyân için en çarpıcı olan yön, oldukça erken bir dönemde yaşamış olmasıdır. 90 yıl yaşadığı rivâyet edilen Câbir 200/815'te öldüğüne göre 110/725'te doğmuş demektir ki bu hicrî ikinci asrın hemen başlarıdır. Böylece Câbir, bütün hicrî ikinci asır boyunca meydana gelen olayları ve asrın önemli şahsiyetlerini görmüş olmalıdır. 132/750'de gerçekleşen Abbâsî devrimi sırasında 22 yaşında olan Câbir, hocası Câfer-i Sâdık öldüğünde 30 yaşlarındadır. Ebû Hanîfe'nin de ölüm târihi olan 150/768 yılı Abbâsîlerin yükseliş yıllarıdır. Demek ki 22 yaşlarında olduğu sırada gerçekleşen Emevîler'in yıkılışı ve Abbâsî devriminden sonra en verimli yıllarını yaşayan Câbir'in, Abbâsîler'in yükselişiyle birlikte hicrî ikinci asrın ünlü sîmâlarıyla aynı yüzyılı paylaştığı anlaşılıyor. Bunlar arasında **Vâsıl bin Âta** (öl.131/ 748), **Câfer-i Sâdık** (öl.150/768), **Ebû Hanîfe** (öl.150/768), **İbn-i İshak** (öl.151/768), **İbrâhim bin Ethem** (öl.160/777**), Ebû Yusuf** (öl.182/798), **İmam Mûsa Kâzım** (öl.183/798), **Râbiatu'l-Adeviye** (öl.185/801), **İmam Ali Rıza** (öl.202/818), **İmam Şâfî** (öl.204/820), **Vâkidî** (öl.207/822), **Bişr bin Mu'temir** (öl.210/825), **İbn-i Hişâm** (öl.218/833), **Ebû'l-Huzeyl Allâf** (öl.226/840) vb. ünlü sîmâlar vardır.

Câbir'in sayılan Âlimlerin tersine bambaşka bir yol izlediği, kendini âdeta bilim adamlığına adadığı anlaşılıyor. O'nun yoğunlaşması mâdenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak sıralanan klasik canlı varlıklar hiyerarşisinde daha çok mâdenler üzerinedir. Bunun için kendisine büyük Kimyâcı denmiş, Kimyâ târihinde adından sıkça söz edilmiştir. Câbir'in, dönemin çalkantılı siyâsî ve kelâmî tartışma ortamında gözlerden ırak bir şekilde tabiat üzerinde yoğunlaştığı, deney ve gözlemler yaptığı anlaşılıyor. Kimi Batılı yazarlar, Câbir'in yoğunlaştığı konulara bakarak, bunların çok erken dönemlerde olamayacağını, Câbir'in uydurma, efsânevî bir kişilik olduğunu söylerler. Onlara göre Müslümanlar bu tür konularla erken dönemlerden itibâren ilgilenmiş olamazlar (!)

Câbir'in hayatı hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte dağınık

2- Mahmut Kaya; **DİA**, VI, 533

ve yer yer çelişkili bilgilerden bir portre ortaya çıkarmak mümkündür. Buna göre Câbir'in babası Hayyân'ın aslen Yemen'deki Ezd kabilesine mensup olduğu, Kûfe'de attarlık yaptığı, Abbâsî devrimini desteklediği, hatta dâî sıfatıyla Horasân'a gönderildiği ve Emevîlerce siyâsî görüşleri sebebiyle idam edildiği rivâyet edilmektedir.[1]

Hayatının önemli bir kısmını Kûfe'de geçiren Câbir'in burada Câfer-i Sâdık'tan dersler aldığı, şehrin havası Kimyâ çalışmalarına elverişli olduğu için bu şehirde oturmayı tercih ettiği anlaşılıyor. Bir ara Bermekî âilesiyle iyi ilişkiler kuran Câbir'in Abbâsîler döneminde çalışmalarını tekrar gizlilik içinde sürdürdüğünü görüyoruz. Câbir'in neden böyle bir gizlilik tarzı benimsediğine dâir değişik rivâyetler olmakla berâber, uğraştığı işlerin ledünnî (gizli) ilimleri gerektirmesi; Şiî olması sebebiyle sultan tâkibâtına mâruz kalmış olmasının etkili olduğu söylenebilir. Câbir, 90 yaşında Tus şehrindeyken vefât etmiştir.[2]

Câbir b. Hayyân'ın "Simyâ"sı

İslâm düşünce târihinde tabiat ilimleri diye bilenen fen/teknik bilimlerin ilk önce simyâ ile başladığı görülüyor. Bu konuda ilk târihi şahsiyet tabiki Câbir b. Hayyân'dır. Seyyid Hüseyin Nasr Batılı Kimyâ biliminden ayırmak için "İslâm simyâsı" tâbirini ısrarla kullansa da sonuç itibâriyle yoğunlaşılan konu aynı olduğu için biz bu uğraşa yer yer Kimyâ da diyeceğiz. Ancak Müslümanların simyâsı ile Batılılar'ın Kimyâsı karakter bakımından tabiî ki kendi kültürel atmosferini yansıtırlar. Örneğin simyâ çalışmalarının ilk önce Şiî çevrelerde başlaması daha sonraları kimi mutasavvıfların da bu ilme ilgi duyması simyânın bâtınî bir yönünün bulunmasından kaynaklanmaktadır.[3]

Eski İskenderiye'de Kimyâ, mâdenler Âlemiyle ve altın hasıl etmekle ilgiliydi. Eski Çin'de ise daha çok bitkilerle ve ömrü uzatıcı işlemlerle ilgiliydi. İslâm simyâsının ise her ikisini de ihtiva ettiğini görüyoruz. Bütün amaç değersiz mâdenlerin nasıl altına dönüştürülebileceği ve bitkilerin kimyevî terkiplerinden hastalıkları giderici

---

1- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 498-503, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 111,

2- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 498-503, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 111.

3- Seyyid Hüseyin Nasr; İslâm ve İlim; İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Târihi ve Esâsları, 193 vd., Mehmet Bayraktar; İslâm'da Bilim ve Teknoloji Târihi; 148-149

ve ömrü uzatıcı ilaçların nasıl çıkarılabileceği merâkıydı. Tabiatıyla Kimyâ tıpla berâber gelişmiştir. Nitekim bu konuda uğraşanlara bakıldığında çoğunun tabib olduğunu görüyoruz. İslâm târihinde bu konuda akla gelen ilk isimler Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir Râzî, İbn-i Miskeveyh vb. kişilerdir.[4]

Câbir b. Hayyân her ne kadar tıp, Astronomi, Matematik, felsefe ve dönemin diğer ilimleriyle uğraşmışsa da O, birinci derecede bir Kimyâcı olarak kabûl edilmektedir. Onun Kimyâ târihindeki seçkin yerini ilk tespit eden ve Kimyâyı sistemli bir deneysel bilim haline getirdiğini ilk gören E. J. Holmyard'dır. Bu araştırmacı Câbir'in yalnız Kimyâcı değil ayrıca tabib, filozof ve Astronomi bilgini sıfatlarıyla da özel bir yere sâhip olduğu görüşündedir. Nitekim Câbir, deneysel metoda verdiği önemi şu sözleriyle dile getirmektedir: "Bu kitapta, duyduklarımızı, bize söylenenleri yahut okuduklarımızı değil ancak tecrübe ettikten sonra gözlemlediğimiz şeylerin özelliklerini zikrettik."[5]

Câbir'in Kimyâ yoğunluklu zihin dünyâsının bilimsel anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür:

> **"İnsan küçük Âlem, kâinât büyük Âlemdir. Semâvî güçler yeryüzündeki hadîselerde te'sirlidirler. Kâinâtın nicelik boyutu sanıldığından daha önemlidir. Ölçme ve deney, ilmin temelidir. Kâinâttaki temel faktör sayılardır. Mâdenler yalnızca oluşumları açısından değil dönüşümleri açısından da ele alınmalıdır. Bütün mâdenler kükürt ve civanın farklı oranlar ve özel semâvî etkiler altında birleşiminin sonucunda oluşurlar. Mâdenler asılları itibâriyle gezegenlerin yeryüzündeki nişanlarıdırlar ve bu yönüyle sâdece yeryüzüne âit olmayan birer cevherdirler. Mâdenler arasındaki farklılıklar ihtiva ettikleri civa-kükürt oranı ile, oluşumu gerçekleştiren semâvî etkilerdeki farklılıklardan doğmaktadır. Binlerce yıl toprak altında çeşitli etkilerle evrimleşen mâdenlerin en mükemmeli altındır. Simyâcının yaptığı iş ise asırlar alan bu süreci çabuklaştırmaktan ibârettir. Dolayısıyla simyâcı, de-**

4- Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e**, 197-202, 204, Mehmet Bayraktar; **İslâm'da Bilim ve Teknoloji Târihi**, 147 vd., M. Rıza Hakimî; **İslâm Bilim Târihi**, 161

5- Mahmut Kaya; **DİA**, VI, 534

ğersiz mâdenleri altına dönüştürmeye çalışırken söz konusu semâvî etkileri kontrol edebilir olmalıdır. Mâdenlerin zâhirî ve fizikî özellikleri olduğu gibi rûhî özellikleri de vardır. İksir, cevher özelliğiyle berâber nebâtî ve hayvânî özellikleri de olan bir kimyevî kuvvettir. Dolayısıyla mâdeni dünüştürürken, fizikî özelliklerin yanı sıra mâdende var olan canlılık (rûhî) boyut da gözönünde bulundurulmalıdır. Maddenin sâhip olduğu, kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluk şeklindeki dört tabiat, 1,3,5,8 sayılarının her elementte değişen oranları ile bunların değişmez toplamı olan 17 sayısıyla irtibatlı olmasıdır. Madde ve kâinâtın teşekkülünde 17 sayısı anahtar rol oynar. Her elementte 7 güç ve her gücün sâhip olduğu 4 yoğunluk derecisinin çarpımından elde edilen 28 sayısı da mükemmel bir sayıdır. Kâinâttaki en değerli varlık ne yalnız ruh ne de yalnız ceset olup ruhla cesedin birlikte meydana getirdikleri varlıktır. Mîzân, tabiî niteliklerin nicelik diliyle ifâdesidir. Duyulur olmayanda duyulura, yâni rûhî olanda cisim olana doğru bir şevk vardır. Ruhta farklı tabiattaki cisme yahut unsurlara dönme arzusu bulunur. Mîzân ilmiyle her cisimde bulunan dört unsurun oranı tesbit edilebilir ve bu terkip yenilenerek dönüşüm sağlanabilir. Böylece Kimyâger, cisimlerde hasıl olan bütün bu değişmeleri yönlendirebilir ve böylece eski Kimyâcıların peşine düştükleri iksiri elde edebilir. Buna göre Kimyâgerin mâdenleri, bitkileri, hayvanları oluşturan unsurların birleşimlerine müdâhele ederek örneğin zayıfı güçsüzleştirmesi, güçlüyü zayıflaştırması, bozuğu düzeltmesi, düzgünü bozması mümkündür. Bu üç varlık Âlemindeki unsurları etkileme gücüne sâhip olan kişi, bütün ilimlere ulaşmış, mahlûkatın bilgisini, tabiattaki işleyişi kavramış olur. Mâden, bitki ve hayvanların kimyevî özellikleri (havass) bilindiği ve doğru anlaşıldığı takdîrde tabiatı iyileştirmek, hatta yeni canlılar türetmek bile mümkün olabilir. Maddî Âlemde matematiğe dayalı bir düzen bulunmaktadır. Buna göre bütün tabiî olaylar nicelik ve sayı kânûnlarına icra edilebilir. Eşyânın özellikleri de ölçmeye elverişlidir. Bu özellikler sayısal nisbetlere dayanır

ve rakamlarla ifâde edilebilir. Aynı şekilde dil kuralları ile fizik arasında da bir uyum vardır. Dört unsurun tabiatları fizikî Âlemin oluşumunu sağladığı gibi harflerin birleşimi de dili meydana getirir. Eğer dilin ve tabiatın işleyişi doğru anlaşırsa yeni cisimler oluşturmak ve yeni bir dil meydana getirmek mümkündür. Ancak bu son derece üstün bir insan tarafından yapılabilir. Devir (tenasüh) ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesi değil, ruhun semâvî Âlemden gelerek bir bedene girmesi, ölümden sonrada geldiği Âleme geri gitmesidir. Bu, her doğan ve ölen kişi için, kendine mahsus bir şekilde devâm eder..."[1]

Câbir'in şahsında ortaya çıkan İslâm simyâsı ile Batı'daki Kimyânın farkı açıkça ortadadır. Câbir, maddî cisimlerin üzerinde etkili olan semâvî güçlere inanmakta, maddenin dönüşümü için o rûhânî güçlerin ilminin bilinmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu, "Madde üzerinde madde dışında bir güç yoktur." şeklinde özetlenebilecek Batılı modern Kimyâdan tabiatıyla farklı olacaktır.

Câbir'in yine de Müslüman aklın tabiat üzerine yoğunlaşması sürecinde, deney ve gözleme başvurması bakımından bir ilk olduğu apaçık ortadadır. Bu sürecin nasıl yaratıcı bir dehaya dönüştüğünü ise söylemeye bile gerek yok. Câbir açıkça cisimlerin kimyevî maddeleriyle oynamak sûretiyle yeni bir cisim, hatta yeni bir canlı türetilebileceğine inanarak Eflâtûn'dan bile ileri gitmektedir.

Câbir'le başlayan Kimyâ biliminin târihi hızla yayılarak devâm etmiş, ancak kelâmcılar, Meşşâiler gibi kimi eğilimler bu tür cür'etkâr bilimci anlayışa pek iyi bakmamışlardır. Câbir'den sonra Ebû Bekir Râzî'nin ve İbn-i Miskeveyh'inde mâdenlerin kimyevî özellikleri üzerinde yoğunlaştıkları, hatta İbn-i Miskeveyh'in değersiz bir maddenin altına nasıl dönüştürülebileceği üzerinde epey kafa yorduğu anlaşılmaktadır.

Câbir'in Batı'da *Geber* adıyla tanınması ve adına büyük bir küllîyat yazılmış olması da oldukça enterasandır. Tıpki İbn-i Rüşd'de olduğu gibi Câbir'de de, Müslüman aklın Kimyâ bilimi üzerindeki katkıları

1- Mahmut Kaya; **a.g.e.**, 534-536, Mehmet Bayraktar; **a.g.e**, 149, 151, 153, 156, Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e**, 194, 196, M. Rıza Hakimî; **a.g.e.**, 161-162, Henr Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 242-249

daha çok Batı'da te'sirini göstermiştir. Câbir'in mâden merâkı İslâm dünyâsında bir bilime dönüşmemiş, örneğin tasavvûf ve bâtınîlik gibi kimi gruplarda, işin içine ruhçu bir boyut katılarak, bir bilim olarak değil de ledünnî bir ilim olarak devâm ettirilmiştir. Bütün İslâm ortaçağına hâkim olan genel karakter burada da kendini göstermiş, Müslüman akıl yöneldiği tabiatın ilimlerini keşfederek, dünyevî bir âlet üretememiştir. Yâni bu bilimden her nedense bir türlü teknoloji fışkırmamıştır. Gerekli altyapıya sâhip olunmasına rağmen, yâni felsefesinin bilime dönüşmesine rağmen, ardından gelmesi zorunlu olan âlet üretme (teknoloji) neden İslâm dünyâsında değil de Rönesanstan sonra Batı'da ortaya çıkmıştır? Bu, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken ciddi bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Câbir'in bu ilmi kimden aldığı, Câfer-Sâdık ile olan hoca-talebe ilişkisi, Grek felsefesinin, doğa filozoflarından da öncesine dayanan Hermesci, Pisagorcu cifircilik, sayıcılık, simyâcılık eğilimleriyle ilişkileri konusu, araştırmamızın asıl konusunu teşkil etmediği için üzerinde durmayı gerekli görmüyorum. Bu konuda Hery Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın çalışmalarına bakılabilir.[1] Burada bizi ilgilendiren İslâm düşünce târihinde tabiata yönelme eğiliminin "deney ve gözlemi" esâs alan anlayışının Câbir'le başlaması ve bunun doğurduğu sonuçlardır. Bu açıdan Câbir, İslâm yenilikçiliğinin esâslı bir damarını daha harekete geçiren kişi olmuştur. Bu damar, kelâm, fıkıh, tefsir, hadîs gibi dinî ilimlerin dışında ve felsefe gibi aklî ve fakat teorik kalan akımın da dışında, deney ve gözlem gibi bilimci bir metodu esâs alan ve daha çok tabiî bilimler diye bilinen Kimyâ, tıp, Matematik, Coğrafya, Geometri, Astronomi vs. alanlara yönelen İslâm bilimcilerinin damarıdır...

HARİZMÎ (öl.236/853)

İslâm bilim târihinde Câbir b. Hayyân ile başlayan "Kimyâ" çağından sonra Harizmî ile başlayan "cebir, Astronomi ve Coğrafya" çağı geliyor. İslâm düşünce târihi içinde adlarının aynı olması sebebiyle üç ayrı Harizmî'nin birbirine karıştırıldığı görülüyor. Bunlar

---

1- Seyyid Hüseyin Nasr; **İslâm ve İlim** 193-208, Henr Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 242-249

bizim üzerinde durduğumuz cebir ilminin kurucusu, Astronomi ve Coğrafyacı, "el- Cebr ve'l-Mukâbele" yazarı **Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsa el-Harizmî** (öl.(236/853)[2], Buveyhîlerin ünlü Arap edip ve şâiri, "Divânu'l-Resâil" sâhibi **Ebû Bekir Cemaluddin Muhammed b. et-Taberî el-Harizmî** (öl.383/993)[3] ve Sâmânîler döneminin etkili bürokratı, "Mefâtuhu'l-Ulûm" adlı ilimler ansiklopodisinin yazarı **Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el Kâtip el-Harizmî** (öl.387/997)[4] dir. Bu üç Harizmî'den ilki, bizim ele alacağımız şahıstır. Dolayısıyla kısaca Harizmî denilince bu kasdedilecektir.

Harizm, bugünkü Orta Asya Cumhuriyetleri'nin bulunduğu bölgede, Amuderya (Ceyhun) ırmağının aşağı kesiminden Aral gölünün güneyine kadar uzanan bölgeye verilen addır. Bugün Özbekistan sınırları içinde yer almaktadır.

"Matematikçi (cebir), "Astronom" ve "Coğrafyacı" Harizmî Batı kaynaklarında **Alkarismi, Algoritmi, Algorismi, Algorism** şeklinde geçer. Nitekim "el-Cebr ve'l-Mukâbele" adlı Matematik kitabına atıfla cebir ismi ondan gelmiştir. Ayrıca Matematikteki ünlü buluşu Logaritma, isminin Algoritmi şeklindeki Latince söylenişinden mülhem olarak geliştirilmiştir.

Tarihteki şöhretine nazaran hayatı hakkında az şey bilinen Harizmî, mevcut bilgilere göre Bağdat'ta yaşamıştır. Ataları Harizm kökenli olduğu için memleketine nisbetle Harizmî adıyla ün yapmıştır. Abbâsî halîfesi Me'mun döneminde ünlü *Beytü'l-Hikme* araştırma kütüphânesinde görev yaptığı, halîfe Vâsık döneminde bu görevine devâm ettiği, hatta Vâsık'ın ölümü anında (232/847) yanında bulunduğu ve muhtemelen Vâsık'ın ölümünden sonra 236/853 yıllarında da vefât ettiği anlaşılmaktadır.[5]

Harizmî'yi târihî şahsiyet yapan üç yönü bulunuyor. Matematikçi, Astronom ve Coğrafyacı bir ilim adamı olması. Dolayısıyla Harizmî'nin İslâm bilim târihine katkılarını ve yeniliklerini anlamak için onu bu üç yanıyla ayrı ayrı ele almak ve eserlerinden bahsetmek sanırım en uygun yol olacaktır.

2- İhsan Fazlıoğlu: **DİA**., XVI, 224-227
3- Kenan Demirayak; **DİA**, XVI, 220-222
4- İlhan Kutluer; **DİA**, XVI, 222-224, **Akıl ve İtikad**, 213-236
5- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 333-341, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 170, 266-280.

Matematikçi Harizmî

Harizmî'yi asıl üne kavuşturan "*Kitâbü'l-muhtasar fi Hisâbi'l-Cebr ve'l-Mukâbele*" adlı eseridir. Adında cebr kelimesi geçen ilk Matematik kitabı olan bu eser, bu adla anılmış ve Harizmî cebr ilmini ilk kez hesaptan ayırarak bağımsız bir ilim olarak ele alan Matematikçi sayılmıştır. Harizmî'den önce cebr ilmi şifâhi olarak biliniyordu. Halîfe Me'mun'un isteği üzerine Harizmî daha önceki bilgileri derleyip toparlayarak cebiri bağımsız bir ilim dalı olarak kaleme aldı ve "*Cebr ve'l-Mukâbele*"yi yazdı. Harizmî'nin daha önce Mısır, Hind ve Grek-Yunan dünyâsında bilinen Matematik, aritmetik ve Geometri ilmini derinlemesine incelediği ve kendi cebir sistemini geliştirdiği anlaşılıyor. [1]

Hicrî İkinci yüzyılın sonlarına doğru kurulan *Beytü'l-Hikme* adlı araştırma, geliştirme ve tercüme enstitüsü İslâm dünyâsında bilimsel patlamanın meydana gelmesine neden olmuş, Mısır, Hind, İran ve Grek-Yunan ilimleri yoğun bir tercüme faaliyetiyle Arapça'ya kazandırılmıştır. Doğu'nun ve Batı'nın bütün ilmî birikimini kendi medeniyetlerine aktaran müslümlanlar, bu yolla dünyâ biliminin hâmisi olmuşlar, insanlığın bilimsel sıçrama yapmasını sağlamışlardır. Hatta eski dünyâ ile modern dünyâ arasında köprü vazifesi görmüşlerdir. Yine denilebilir ki İslâm düşüncesi dünyânın tüm ilmî birikimini içselleştirmiş, geliştirmiş ve 12. yüzyıldan itibâren Latince ve diğer Batı dilleri vasıtasıyla Batı'ya aktarmış, Rönesans'ın temellerini atmıştır. Batı'ya aktarılan ilmî mîrâs, Batı'da materyalist-din dışı bir karaktere bürünerek sonuçlar vermeye başlayınca kimi Müslümanlar bundan ürkerek, bilim ve teknolojiye şüpheyle bakmışlardır. Burada Seyyid Hüseyin Nasr'ın "Müslümanlar teknoloji üretmeye yetecek bilimsel birikime sâhip olmalarına rağmen sırf tabiatı tahrip etmemek ve insana zarar verici âletler üretmemek için teknoloji üretmediler, bu medeniyetin soyluluğundan ve asaletinden gelen bir durumdur."[2] değerlendirmesine katılmak mümkün değildir. Savaş âletlerini üretip, düşmanı tahrip ederek ona zarar veren

---

1- Seyyid Hüseyin Nasr; **İslâm ve İlim**, 84 vd., Mehmet Bayraktar; **İslâm'da Bilim ve Teknolojinin Târihi**, 44-50, M. Rıza Hâkimî; **İslâm Bilim Târihi**, 147-148, İhsan Fazlıoğlu; **DİA**, XVI, 224 vd., M.R. Sıddıkî; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 67 vd., Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 270-271

2- Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e.**, 237-238

Müslümanlar nasıl oluyor da aynı şeyi teknoloji için yapamıyorlar? Üstelik üretilen her teknolojik âletin insana zarar vermesi ve tabiatı tahrip etmesi nasıl söz konusu olabilir? Müslümanlar ilmin öncüsü oldukları müddetçe kültür, bilim ve felsefede medenî dünyâya yol gösterdiler. Fakat serbest ve bağımsız araştırmaya olan ilgi kaybedilir kaybedilmez, dinamik bir güç olarak varlıkları sona erdi.[3] İlk beş yüzyılda eşi görülmemiş bir patlamayla dünyânın gündemine giren İslâm kültür ve medeniyeti, bundan sonra gerilemeye başladı. Bunun en önemli sebebi Müslüman aklın "dünyâya" yönelmeyi bırakması, "aklı" şüpheyle karşılayıp aşağılaması olmuştur.

Harizmî'yle birlikte İslâm bilim târihinde "Matematik" (Cebir) çağının başladığı genel kabûl gören bir tespittir. Aslında Harizmî'yle birlikte başlayan çığırı sâdece cebirle sınırlandırmayarak Astronomi ve Coğrafyayla genişletmek daha uygun olacaktır. Çünkü Harizmî aynı zamânda etkili bir Astronom ve Coğrafyacıdır. O'ndan sonra bu ilimler alabildiğine gelişmiş, ilk beş yüzyılın sonuna doğru ise zirveye çıkmıştır.

Harizmî'den önce cebir ilminin Müslümanlar arasında şifâhi olarak bilindiğini söylemiştik. Rivâyete göre Hz. Ömer döneminde Medîne'ye gelen bir grup İranlı Matematikçi Hz. Ali'nin teklifi üzerine "*Cebr ve Mukâbele*" dersleri vermişler, Hz. Ali onlardan beş gün içinde bu ilmin genel esâslarını öğrenmiştir. Öğrenilen bu bilgiler kişiden kişiye sözlü olarak nakledilmiş, nihâyet Harizmî şifâhi olarak devâm eden bu geleneği yazılı hale getirmiş ünlü kitabını bu vesileyle yazmıştır. [4]

Harizmî eserinde önce aritmetiksel sayı tanımını verir ve bu sayının konumlu ve on tabanlı sistemde nasıl ifâde edildiğini kısaca açıklar. Daha sonra cebirsel sayı tanımına geçer ve cebir ve mukâbele sisteminde bu sayının *cezr* (x), *mal* (x^2), *adedü'l-müfred* (c) şeklinde üç türünü (*durub*) zikreder. Daha sonra bu üç cebirsel niceliğin birbiriyle ilişkisinden ortaya çıkan altı durumu ele alır. Bu altı ilişkiden üçü $ax^2 = bx$, $ax^2 = c$, $bx = c$ şeklinde basit, diğer üçü de $ax^2 + bx = c$, $ax^2 + c = bx$, $bx + c = ax^2$ şeklinde katışıktır. Harizmî önce bu denklemlerin analitik çözümlerini verir, daha sonra katışık

3- C.A.Kadir; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 209 vd.
4- İhsan Fazlıoğlu; **DİA**, XIV, 225

denklemlerin Geometrik ispatını yapar. Pratik Geometri bölümünde ise bazı Geometrik şekillerin alan hesapları formüllerini örneklerle anlatır. Geometrik problemleri cebir yöntemiyle çözer. Böylece Geometriye cebir sistemini sokmuş olur. Bu aynı zamânda analitik Geometriye atılan ilk adım olur. Harizmî eserinin son bölümünü "*Kitâbü'l-Vaşaya*" olarak adlandırır ve burada ilk defa cebiri İslâm fıkhının ferâiz meselesine uygular. [1]

Harizmî'nin geliştirdiği sistemin ikinci derece denklemlerle sınırlı bir cebir olduğu, negatif sayıların hiç kullanılmadığı, denklemlerin tespitinde pozitif köklerle yetinildiği görülüyor. Ayrıca Harizmî kitabında aritmetik ifâdeleri ifâde ederken sembol yerine sözlü ifâdeler kullanmaktadır.

Harizmî'nin "*sıfır*"(0), "*logaritma*" gibi Matematikte çokça kullanılan aritmetiksel işlemleri îcâd eden kişi olduğu görülüyor. Harizmî'nin Hind, İran ve Grek-Yunan matematiğini çok iyi incelediği ve geliştirerek zenginleştirdiği apaçık ortadadır.

Harizmî'nin Matematik üzerine yazdığı diğer eseri *Kitâbü'l-Hisâbi'l-Hind*'dir. İslâm dünyâsına Hind rakamları bu eserle girmiştir. Günümüze ulaşmayan başka bir eseri *Kitâbü'l-Cem ve't-Tevfik*'te Harizmî, el hesabı (*Hesâbü'l-Yed*) üzerinde durmaktadır.

Harizmî'nin cebir çığırının ardından süren gelişmeler şöyle gelişmiştir:

"...Sonra cebir çalışmalarının birkaç yüzyıl içinde alabildiğine geliştiğini görüyoruz. Harizmî'nin başlattığı bu parlak başlangıç hemen ardından **Ebû Kâmil Eş-Şuca** tarafından devâm ettirildi. Ebû Kâmil, beş bilinmeyenli denklemlere kadar olan problemleri çözdü. **Ebû Abdullah Mahanî** ise Arşimed tarafından "Küre ve Silindir" adlı eserinde ortaya attığı "Bir küreyi bir düzlemle öyle bir kesin ki bu iki kesit birbiriyle bir oran içinde olsun." şeklindeki problemi çözdü. Mahani bu problemden netice olarak çıkan ve kendi adıyla özdeşleşen $x^3 + a = Cx^2$ denklemini çözmeye çalıştı. **Ebû Câfer el-Hazin**, Mahanî'nin ardından bu denklemi arakesitler aracılığıyla çözdü. Bir başka ünlü cebirci **Hocandî** x, y ve 2'nin tam sayı olması durumunda $x^3 + y^3 = 23$ denklemini çözmenin imkânsız olduğunu

---

1- İhsan Fazlıoğlu; **a.g.e**, 226, Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e.**, 84-85, Mehmet Bayraktar; **a.g.e**, 44-50

gösteren bir risâle yazdı. **Ebû'l-Cud** bu risâleyi izleyerek Geometrik çözüm yoluyla üç dereceli denklemleri ilk çözen kişi oldu. Ondan birkaç yıl önce hayatta bulunan **Karacî** yukarıda sözü geçen "Kitâb el-Fahrî" adlı cebir hakkında yazılmış Müslüman eserlerin en önde gelenlerinden birini kaleme aldı. Bu kitabı Batı'ya ilk kez tanıtan Weopcke, Fibonacci'nin eserlerinin Karacî'den etkilenmiş olduğunu gösterdi. Cebir'de birkaç yüzyıl içinde kaydedilen gelişmeler **Ömer Hayyam'**ın ünlü Cebr'inde bir araya geldi. Rübâilerinin imge yüklü tercümesini yapan Fitzgerald sâyesinde Batı'da çok meşhur olmuş bu Doğulu şâir, çok az kişi tarafından târihteki önemli Matematikçilerinden birisi olarak bilinir. Hayyam cebir denklemini titiz ve sistemli bir tarzda üç dereceli denklemlere kadar tasnif edip, Geometrik yollarla çözdü. Kusursuzluğu, apaçıklığı ve ifâde tarzıyla Hayyam'ın Cebr'i İslâm Matematikçiliğinin şaheserlerinden sayılmalıdır. Hayyam'ın eseri genç öğrencilere cebir öğretmenin metodu açısından hâlâ bir model olabilecek değerdedir. Hayyam'dan sonra Müslümanlar arasında cebir araştırmaları tedricî olarak zayıfladı ve her ne kadar konuyla ilgili eserlerin yazılması devâm ettiyse de, bunlar asla Karacî ve Hayyam'ın eserlerinin seviyesine ulaşamadı." [2]

Astronom Harizmî

Harizmî'nin Matematiğin yanı sıra Astronomiyle de ilgilendiği bu sahada da eserler yazdığı anlaşılıyor; "*Risâle fi'stihrâci Târihi'l-Yehud*" adını verdiği eserinde İbrânîlerin kullandığı takvimi pratik Astronomi anlayışı çerçevesinde ele alıyor. Bugün için antik çağ İbrânî takvim sistemi için önemli bir kaynak olan eserde, İbrânî takviminin değişik cepheleri hakkında sağlıklı bilgiler yer alıyor ve ayrıca Güneş ile Ay arasındaki ortalama boylamı belirleme kuralları veriliyor. "*Kitabu't-Târih*" adlı eserinde de Harizmî'nin ilginç bir şekilde Astronomi ile târihi olaylar arasında bağlantı kurmaya çalışarak târih yazmayı denediği görülüyor. "*Kitâbu Ameli'l-Usturlab*" ve "*Kitabu'l-Amel bi'l-Usturlab*" adlı eserlerinde ise Astronomi problemlerini usturlab yoluyla çözmeye çalışan Harizmî'nin daha önceki bilgileri nasıl ustaca derlediğini görüyoruz. Harizmî'nin bir diğer

---

2- Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e.**, 75-83, Ayrıca bkz; Kitabın sonundaki Tablo-2; İslâm Bilim Târihi'nin Târihî Gelişimi ve Bazı Sîmâlar

Astronomi eseri de "*Amelu's-Saati fi Basitu'r-Ruhema*"sıdır. Burada da mermer yüzey üzerine güneş saatinin nasıl yapılacağı anlatılıyor.[1]

Astronomi alanında Harizmî'nin yerini belirlemek ve genel olarak İslâm Astronomisinin gelişimini kısaca özetlemek sanırım yararlı olacaktır;

> **"Gözlem, ölçüm, daha önceki zîc (Astronomi cetveli)'lerin tashihiyle uğraşan ve bu yüzden sınanmış olarak tanınan bir astronom grubunun lideri olarak Habeş el-Habib Me'mun'un sarayının önde gelen sîmâsıydı ve Ay ve Güneş tutulmaları dâhil çeşitli Astronomik fenomenleri gözlemleme faaliyetine kırk yılını vermişti. Habeş, gözlem için en uygun mahalli tespit için o beldeden bu beldeye dolaşıp durmuştu. O'nu gözlemlerine Bağdat'ta başyalan fakat uzun seyahatler da yapan Benu Mûsa izledi. Hülâsa, Me'mun'un astronomları çok sayıda orijinal gözlemde bulunmuştu; bunların en önde geleni Musûl yakınından geçen meridyenin 111, 814 metre olarak ölçülmesiydi. Bu arada Ebû Ma'şer El-Belhî hem Astronomiyle hem de astrolojiyle ilgili çalışmalarını hızlandırmaktaydı. Bu konudaki çalışmaları büyük ölçüde Sâsânî materyaline ve İslâm dünyâsının çeşitli kültür çevrelerinde derin yankılar uyandırmış ünlü kitabı "Kitab el-Uluf" adlı esere dayanmaktaydı. Harizmî de Astronomide önemli bir sîmâ idi. Arkasında biri büyük biri küçük iki zîc bıraktı. Küçük zîc Mesleme el-Mecritî tarafından Kurtuba meridyenine göre uyarlandı. Baeth'lı Abelard tarafından Latince'ye tercüme edilen eser, hem Müslüman hem de Hıristiyan İspanya'da oldukça te'sirli oldu. Ferganî (Latince'de Alfraganus) İslâm Astronomi araştırmalarında yeni bir döneme işâret edecek denli önemli olan "Kitab fi'l- Hareket es-Semâvîyye ve Cevami İlm en-Nücûm" adlı eseri kaleme aldı. O'nun Batı'da tanınan yakın arkadaşı Neyrizî (Latince'de Anaritus) El-Mecisti'ye Astronomi problemlerinin çözümünde küresel trigonometrinin kullanımına özel önem veren bir şerh yaz-**

1- Seyyiid Hüseyin Nasr; **İslâm ve İlim**, 91 vd., Mehmet Bayraktar; **İslâm'da Bilim ve Teknolojinin Târihi**, 75-106, İhsan Fazlıoğlu; **DİA**, XVI, 224 ., M.R. Sıddiki; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 67 vd., Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 270-271

dı. Ebû Sehl el-Kûhî Şiraz'da günün uzunluğunu kesin olarak hesaplayan "Suver el-Kevâkib" (Yıldızların Şekilleri) adlı eseri gözlemsel Astronominin şaheserlerinden biri sayılan dakik gözlemci Abdurrahman es-Sûfî gibi sîmâlarla devâm etti. Bu eser hızla İslâm dünyâsında konu üzerine yazılmış en yetkili kaynak hâline geldi. Astronominin en sık resimlenen metni oldu. Ebû'l-Vefa Bozcânî aynı zamânda zikre şâyân bir astronomdu. Ayın, Güneşin çekimine bağlı düzensiz hareketleri hakkında çalışması 19. Yüzyılda L. A. Sedillot tarafından incelendi ve ayın üçüncü ihtilâfının tespiti şeklinde yorumlandı; oysa bu tesbit Tycho Brahe'ye nisbet edilmiştir. Bu sîmâlar içinde en önemli olanı Birûnî idi. O'nun "Kânûn el-Mesûdî"si İbn-i Sînâ'nın "Kânûn fi't-Tıb"ı tıb ilmi için ne ifâde ediyorsa Astronomi için onu ifâde ediyordu. Birûnî'nin eseri, kendi dönemine kadar İslâm Astronomisinin bir hülâsası hâline gelmişti İslâm Astronomisinde büyük bir canlanma 7/12. Yüzyılda İran'da yaşandı. Nasıreddin et-Tûsî ünlü Merağa Hastanesi'ni kurdu. Kutbuddin Şirâzî, Müeyyidüddin el-Urdî, Muhyiddin el-Mağribî ve hatta Çinli astronom Fao Mun-ji gibi bir dizi gözde ilim adamını bir araya getirdi. Merağa okulu İslâm Astronomisinde yeni bir fasla mührünü vurdu. Daha sonraki yıllarda Semerkand'da Merağa örnek alınarak Uluğ Bey tarafından bir rasathâne daha kuruldu. Gıyaseddin Cemşid el-Kaşanî bu rasathânenin Tûsî'si gibiydi. Semarkand'dan sonra o dönemlerde Batı'da hiç bulunmayan rasathâne geleneği İslâm dünyâsında on beş civârında kurulmuş olmasına rağmen giderek Astronomi çalışmaları zayıfladı..."[2]

Coğrafyacı Harizmî

İlk İslâm Coğrafyacıları arasında yer alan Harizmî'nin "*Kitabu'l-Coğrafya*"sı şehirlerin ve belirli bazı bölgelerin koordinatlarını vermektedir. Eser, toplam altı kısımdan oluşuyor ve bunlar sırasıyla

---

2- Seyyid Hüseyin Nasr; **İslâm ve İlim**, 91 vd., Mehmet Bayraktar; **İslâm'da Bilim ve Teknolojinin Târihi**, 75-106, İhsan Fazlıoğlu; **DİA**, XVI, 224 ., M.R. Sıddiki; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 67 vd., Henry Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**, 270-271, M. Rıza Hakimî; **a.g.e**, 152-153, Ayrıca bkz; Kitabın sonundaki Tablo-2

şehirlerin dökümünü, dağları, denizleri, adaları, bazı coğrafî noktaların merkezî noktalarını ve nehirleri ele alıyor. Her bölümde gerekli coğrâfî bilgiler düzenli bir şekilde veriliyor. Harizmî'nin Coğrafya kitabından Grek Coğrafyacılarını, özellikle Batlamyus'u çok iyi incelediği anlaşılmaktadır. Harizmî'nin verdiği dünyâ haritasında özellikle İslâm dünyâsının coğrâfî bölgeleri Batlamyus'un verdiği haritalardan daha derinlikli ve ayrıntılıdır. Harizmî'nin yaptığı bu tertibin daha sonraki İslâm Coğrafyacıları tarafından örnek alındığını görmekteyiz .[1]

Harizmî'nin İslâm bilim târihindeki yeri özellikle Matematik (cebir), Astronomi ve Coğrafya çığırını açmış olmasıdır. Harizmî eserleriyle kendisinden sonraki Matematikçilerin, Astronomların ve Coğrafyacıların esin kaynağı olmuştur. Sâdece İslâm dünyâsında değil Batı'da da yakından izlenmiş ve Batı'lı bilim adamlarını etkilemiştir. Câbir'in Kimyâ ve Botanik (bitkibilim) çığırından sonra Harizmî'nin Matematik, Astronomi ve Coğrafya çığırı Müslüman aklın tabiata yönelmesi sürecini hızlandırmıştır. Bundan sonra Râzî-İbn-i Sînâ çağı gelmektedir. Ebû Bekir Râzî ve İbn-i Sînâ'nın insan üzerine yoğunlaşan tıp çığırı uzun asırlar hem Doğu'yu hem Batı'yı derinden etkilemiştir.

EBÛ BEKİR RÂZÎ (öl.313/925)- İBN-İ SÎNÂ (öl.428/1037)

Râzî ve İbn-i Sînâ İslâm bilim târihinde "tıp çağı"nın sembol isimleridirler. Râzî'nin tıp çalışmalarıyla birlikte Kimyâyla da ilgilendiği, İbn-i Sînâ'nın da filozof kimliğinin daha öne çıktığı biliniyor. Ancak ben bu iki isimden bu bölümde sâdece İbn-i Sînâ üzerinde duracağım. Çünkü Ebû Bekir Râzî her ne kadar tıp alanında tartışmasız bir otorite hâline gelmişse de özellikle dinî-felsefî görüşleri başlangıçta belirlediğim "İslâm'ın yenilikçisi" olma kriterlerine uymamaktadır. Yâni Ebû Bekir Râzî'nin nübüvveti inkâr eden görüşleri ve İslâm'ın klasik itikâdından olan **Allah-Nübüvvet-Âhiret** üçlüsünden birine getirdiği köklü eleştiriler, nübüvveti yorumlayarak değil doğrudan varlığını inkâr ederek reddetmesi benim yenilik anlayışıma uymamaktadır. Bu kitapta İslâm'ın yenilikçisi olarak kabûl edilip hayatına

1- Harizmî'den sonraki Coğrafya gelişmelerinin genel bir özeti için aşağıda Mesûdî dönemine bakınız.

yer verilen hiçbir sîmâ **tevhîd-nübüvvet-âhiret** temel inancının varlığını inkâr etmemektedirler. Kitabıma girmenin temel şartı bunları kabûl etmekten geçtiği için aksini savunanları dışarıda bırakmak durumundaydım. Ulaştığım kaynaklar bu konuda fikir birliği içindedirler. "Acaba Râzî hakkında târihi bir iftiranın veya saptırmanın etkisinde miyiz?" diye çok düşündüm. Ancak tüm kaynakların aynı şeyi söylemesi, çok istememe rağmen Râzî'yi İslâm'ın yenilikçisi saymama engel oldu. Râzî'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri sebebiyle "İslâm'ın yenilikçisi" sayılması mümkün görünmüyor. Ancak bu durum, onun İslâm düşünce târihine etkilerini ve özellikle de tıbba olan katkılarını görmezden gelmeye sebeb olmayacaktır.

İbn-i Sînâ'nın tıb çalışmaları zâten Râzî'nin tıb çığırını devâm ettiriyor. Aralarında yüz yıl kadar zamân olmasına rağmen İbn-i Sînâ ile birlikte âdeta Râzî'nin tıbbı özümsenmiş ve hatta onu gölgede bırakmıştır. Üstelik İbn-i Sînâ'nın "*İsbâtü'n-Nübüvve*" adlı kitabı Râzî'nin nübüvvet görüşlerine cevap niteliğindedir. Bu arada Gazâlî'nin, Fârâbî ve İbn-i Sînâ'ya yaptığı büyük târihi haksızlığın (tekfir) kâle alınacak bir tarafının bulunmadığına daha önce Filozof (Meşşâî) İbn-i Sînâ'yı anlatırken değinmiştik. Kısaca tekrar edecek olursak Gazâlî'nin, nübüvvetin "varlığını" inkâr eden Râzî ve İbn-i Ravendî gibilerini bırakıp, bunlara karşı kendince savunma yapan Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı tekfire kalkışmasını affetmek mümkün değildir. Zâten İbn-i Rüşd tarafından "*Tehâfüt et-Tehâfüt*"le içine düştüğü büyük çelişki deşifre edilen Gazâlî'nin dev birikimi ne yazık ki Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması sürecinde olumlu bir misyon üstlenmemiştir. Zîra Gazâlî'nin en büyük çelişkisi şüpheyle bakıp kesin bilginin kaynağı olarak görmediği "aklı", kesin bilgi gerektiren tekfir olayında kullanmaya kalkışmasıdır. Böylece Gazâlî, İbn-i Rüşd'ün dediği gibi aslında kendi kendini inkâr etmiş oluyor.

Bu sebeplerden ötürü bu bölümde İbn-i Sînâ'yı ikinci kez, ancak bu sefer "Tıpçı İbn-i Sînâ" yönüyle tekrar ele alacağız.

Başlangıcından İbn-i Sînâ'ya İslâm tıbbı

Câbir'in Kimyâ ve Botanik , Harizmî'nin cebir, Astronomi ve Coğrafya çağından sonra Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması sürecinde en önemli çağ İbn-i Sînâ ile zirveye çıkan tıp çağıdır. İbn-i Sînâ'nın tıp anlayışına geçmezden önce İslâm bilim târihinde tıp ça-

lışmalarının genel seyrini şu şekilde resmedebiliriz:

"Neredeyse bütün geleneksel kaynaklar, ilk Müslüman hekimin Resulullah'ın ashabından **Haris bin Kelede** olduğunu zikreder. Bu sahabi Cinduşapur'da öğrencilik ve araştırmacılık yapmış ve Sâsânî kralı Enuşervan ile de sağlık konusunda sohbette bulunmuştu. Daha sonra Medîne'ye dönmüş ve Resulullah kendisini birçok hastayı tedâvi etmek üzere çeşitli yerlere göndermişti. Oğlu Nadr'ın da bir hekim olduğu rivâyet edilmektedir. Ne var ki İslâm'ın dış kaynaklı tıpla temâsının bu kadar erken olmasına rağmen sonraki Müslümanlar bu yolu izlemediler. Bu yüzden ilk hekimlerin çoğu ya Hıristiyan ya Yahûdi ya da İranlı'ydılar. Arapça'nın büyük bir tıp dili oluşundan ve tıbbî irfânın günlük hayatın dokusuna işlemesinden sonradır ki, Arap Müslümanların ilgisi bu konuya çekilmeye başlandı. Müslümanlar ikisi de tıp merkezi olan Cinduşapur ve İskenderiye'yi fethedince buralardaki ünlü tabipler Bağdat'a gelmeye başladılar. **Curcis İbn-i Bihtuşî**, Cinduşapur tıp merkezinde çalışan Bihtuşî âilesine mensup tanınmış bir hekimdi. Önceleri Bağdat'a gelip giderken Halîfe Mansur zamânından sonra Cinduşabur'daki tıp merkezini Bağdat'a taşıdılar. Kendileri de Bağdat'a göç ettiler. Bu önemli beyin göçü Bağdat'ta tıbbın hızla gelişimine neden oldu. Bihtuşî âilesini Bermekî vezirleri de destekledi. 2/8. Yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ın önde gelen tıp sîmâsı aynı zamânda bir göz hastalıkları uzmanı olan **Yuhanna İbn-i Masaveyh** idi. Batı'da "Mesüe Senior" olarak tanınan İbn-i Masaveyh, Arapça müstakil eserleri kaleme alan ilk Hıristiyan yazardı ve gerçekten de velud bir müellifti. İbn-i Masaveyh'in öğrencisi **Huneyn bin İshak** 3/9. yüzyılın ilk onlu yıllarında Bağdat'ın önde gelen mütercim ve hekimi durumundaydı. Arapça, Grekçe ve Süryânice'ye büyük bir hâkimiyeti bulunan bu Hıristiyan Arap, Grek tıp üstadlarının, özellikle de Hipokrat ve Galen'in eserlerini büyük bir başarıyla Arapça'ya kazandırdı. Huneyn bin İshak, tek tek türcümeler yaptığı gibi Grekçe'den toplu tercümeler de yaptı. Ayrıca Huneyn, aynı zamânda başarılı bir pratisyen hekimdi de. Bağdat'ta Huneyn'in çağdaşı olana filozof **Kındî,** her ne kadar daha sonraki Meşşâiler kadar yoğun olarak ilgilenmemişse de tıpla özellikle de eczacılıkla uğraşmıştı. Aynı şekilde bu dönemin büyük astronomu olan **Sâbit Kurre** yazılarında tıbbî

konulara bir ölçüde yer verdi; Tezkire'sine bakılırsa onun başarılı bir hekim olması gerekir; nitekim Râzî'den önce çiçek ve kızamık hastalıklarını tasvir ettiği bu eseri standart bir tıp metni hâline gelecektir. İlk kayda değer Müslüman hekim 3/9. Yüzyılın ilk yarısında görüldü. Âilesi İslâm dinine girmiş olan **Ali İbn-i Rabban et-Taberî,** Kuzey İran'da ders vermiş fakat sonra Bağdat'a gelmiştir. Tıp hakkındaki ilk İslâmî sistematik eser olan "Firdevs el-Hikme" onun eseridir. Grekçe ve Süryânice orijinal kaynaklarla temas bu dönemde de devâm etti. Kısa bir süre içinde kadîm dünyânın temel mîrâsı Arapça'ya tercüme edildi ve bir yandan İbn-i Rabban'ın öte yandan Huneyn bin İshak'ın attığı temeller üzerinde İslâm tıbbı altın çağına girdi. Ve bu **Ebû Bekir Râzî**'nin ortaya çıkışıyla hemen hemen aynı zamânlarda vukû buldu; birçokları Râzî'nin özellikle tıbbın klinik ve tecrübî yönleriyle ilgili olarak Müslüman hekimlerin en büyüğü olduğu fikrindeydi. Rey şehrinde doğmuş olan Râzî, ilk eğitimini bu şehirde tamamladı; önceleri müzik ve Kimyâ'ya ilgi duyan Râzî sonradan tamamen tıbba yöneldi. Bağdat'a geldi; buradaki en büyük hastanenin başına geçti ve sonra tekrar Rey şehrine dönerek 313/925 târihinde burada öldü. O'nun tıp eğitimi konusunda hiçbir şey bilinmemektedir. Gerçekte onun şahsiyeti etrâfında efsânevî mâhiyette o kadar fazla rivâyet nakledilmektedir ki, onun gerçek târihî imajını tespit etmek oldukça zordur. Kendisinin muzzam bir klinik tecrübe birikimine sâhip olduğu, çok sayıda öğrenci yetiştirdiği, çok yazdığı ve Felsefe'den Psikoloji'ye, oradan Kimyâ'ya ve tıbba kadar birçok konuda üstad olduğu bilinmektedir. Gerçi felsefî eserleriyle çok sayıda modern araştırmacının ilgisini çekmektedir, ancak Râzî adı, daha çok İslâm fikir târihi içinde en çok bir Kimyâcı ve hekimin adı olarak önemli olmuştur. **Birûnî,** Râzî'nin yazılarıyla o kadar ilgilendi ki yazdığı eserleri toplamak için yıllarını verdi 56'sı tıp ve ilgili konulara ayrılmış olan 184 eserinin bir listesini hazırladı. Râzî'yi izleyen en kayda değer tıp adamı bir başka İranlı olan **Ali ibn el-Abbas el-Mecûsî** idi. Batı'da Haly olarak tanınan bu sîmâ, Ahvaz şehrindendi. Mecûsî, özellikle "Kamil as-Sînâh" adlı muhtasarıyla tanındı. Mecûsî, Doğu'da dâhiliye alanında tartışmasız otorite olurken Endülüs'te **Zehravî**'nin Latince'deki söylenişi Albucasis en az asıl adı kadar ünlü olmuştu. Zehrâvî, Müslüman cerrahların

en büyüklerindendi. "Kitab et-Tasrif" veya "Concessio" adlı bir tıp ansiklopedisi olan kitabının otuzuncu bölümü yüzyıllar boyu cerrahlar için kılavuz kitap olmuştur. **Ali bin İsa** ise Zehrâvî'yle birlikte bir başka tıp otoritesiydi. Mısır'da yetişen **Ammar el-Mavsilî** de tıpkı Ali bin İsa gibi Batı'da büyük ün kazandı. Bu dönemde **İbn-i el-Heysem** optik araştırmaları sürdürmekteydi. Nihâyet İslâm tıbbı en canlı sîmâsı **İbn-i Sînâ**'yı çıkardı. Ünlü tıp eseri "Kânûn fi't-Tıb" Doğu'da ve Batı'da büyük bir şöhrete ulaştı. İbn-i Sînâ'dan sonra tıb çalışmaları bölgeselleşerek devâm edebildi. Mağrip, İran, Hindistan ve Osmalılar'da bir daha İbn-i Sînâ çapında bin tıpçı çıkarılamadı..."

İslâm tıbbının zirvesi; İbn-i Sînâ

Büyük bir filozof olduğu kadar ünlü bir hekim de olan İbn-i Sînâ, bu alandaki eseri "*Kânûn fi't-Tıb*" ile İslâm dünyâsıyla birlikte Avrupa tıp geleneğini de derinden etkilemiştir. O'nun Batı'daki etkisinin 17. yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri Hipokrat ve Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı genel kabûl görmüş bir kanaattir. Nitekim ölümünden yüz yıl sonra, bir tıp şaheseri olarak kabûl edilen "*Kânûn fi't-Tıb*" adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip 13. yüzyıldan itibâren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve 17. yüzyılda *Valladolid* Üniversitesi'nde bir İbn-i Sînâ (*Avecinna*) kürsüsünün kurulması bunu göstermektedir.

Bütün ömrünü bugünkü İran sınırları içinde geçiren ve dönemin çeşitli saraylarında doktorluk yapan İbn-i Sînâ, tıp eğitimini tamamen kendi kendine okuduğu kitaplarla, devrin tıp üstadlarından şifâhî olarak gözlemlediği pratik tıp tecrübeleriyle sağlamıştır. İbn-i Sînâ'nın en büyük tıp eseri "*Kânûn fi't-Tıb*"ın kendinden önceki Râzî'nin *el-Havi*'sini gölgede bıraktığı hatta Galen'i bile aştığı rivâyet edilmektedir. İbn-i Sînâ'nın eserinde Grek-Yunan, Bizans ve Süryâni tıp birikimini derleyip sistemleştirdiği, şahsî gözlem verileriyle güncelleştirdiği görülüyor. Bu açıdan bakıldığında İbn-i Sînâ eski ve yeni tüm kadîm tıp birikimini içselleştirmiş, yeni bir sentez yaratarak kendi kalıbına dökmüştür. Yâni denilebilir ki İbn-i Sînâ, kendi dönemindeki dünyâ tıp birikiminin bir hülâsası olmuştur.

İbn-i Sînâ'nın kimi temel tıbbî görüşlerini *"Kânûn fi't-Tıb"*dan özetleyerek şu şekilde ifâde edebiliriz:

"Hastalığın teşhisi için nabız ölçümü ve idrar tahlili yapılması gerekir. Nabız, damarların kendilerine âit hareketleridir. Nabzın dokuz şekli vardır. Bunların ikişer ikişer birleştirilmesinden on sekiz, üçer üçer birleştirilmesinden yirmi yedi nabız şekli ortaya çıkar. Ayrıca düzenli ve düzensiz, hızlı, yavaş ve mu'tedil olma durumuna göre nabız sayısı daha da artar. Nabız cinsiyete, yaşa, mizaca, uykuda ve uyanıkken, perhizde, hâmilelikte ve çeşitli psikolojik durumlarda değişik şekillerde olur. Hekim bunlara bakarak ne şekilde hareket edeceğini tesbit etmelidir. İdrar tahlili de hastalığın teşhisinde diğer önemli bir teşhis yöntemidir. Şeker hastası olan hastanın idrarı tatlı olur. Basit ilaçların sayısı 800 kadardır. Kolikler safra kesesine, kalın bağırsaklara ve böbrek taşlarına âit olmak üzere türlere ayrılmıştır. Göz hastalıkları genellikle gözün "et-Tabakâtu'l-mültehime" denilen tabakasının iltihaplanması (konjoktivit) sonucu olur. Aftolminin üç çeşidi vardır; tartsis, kimasis, balgami. Ameliyatlarda hastaya şaraba afyon, sarı sabur, Âdemotu ve Hindistan cevizi içirilir. Akıl hastalıkları hâfıza bozukluğu, olmayan şeyleri hayal etme ve geri zekalılık gibi elementer hastalıklar ve bunama, taşkınlık ve melankoliden oluşan gerçek pisikozlar olmak üzere iki ana gruptan oluşur. Bunamanın sebebi beynin orta ventrikülündedir. Melankolinin semptomları (belirtileri) korku, yalnızlığa temâyül ve baş dönmesidir. Psişik hastalıklar arasında oğlancılık ve homoseksüellik yer alır. Homoseksüellik doğuştan ve sonradan edinilen olmak üzere ikiye ayrılır. Doğuştan gelen homoseksüelliğin tedâvisi başarılı olamaz. Rûhî hastalıklar beynin ventriküllerinde lokalizasyon yapılarak ve meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilaçla tedâvi edilebilirler. Salgın hastalıklar sazlık ve bataklıklardaki sivri sinekler, veba salgınında fareler ve suyun içinde bulunan cinnü'l-mâ (mikrop) sebebiyle olur. Zehirlenmeler mineral, bitkisel ve hayvânî olmak üzere üç şekilde olur. Bunların her birinin belirtilerine göre ayrı ayrı tedâvi şekilleri vardır. Kulak, burun ve boğaz hastalıkları bâzı ilaçlar ve drogların kullanılmasıyla ve tonsillektomi ve traketeomi

ameliyatlarıyla tedâvi edilebilirler." [1]

Hem yer darlığı hem de okuyucuyu, sıkıcı tıb terimleriyle bunaltmamak için bu kadarlık bir kısaltma sanırım yeterli olacaktır. Burada amaç İbn-i Sînâ'nın bir tabib olarak zihin dünyâsına birazcık olsun girebilmektir.

"Kânûn fi't-Tıb" beş kitaptan meydana gelmektedir. Birinci kitap el-Küllîyat (tıbbın genel ilkeleri) başlığını taşımakta ve eserin teorik yoğunluğunu oluşturan bölümü olmaktadır. Bu bölüm üzerinde İslâm dünyâsında birçok şerh yazılmıştır. Dört bölümden oluşan birinci kitapta anasır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa, mizaç teorisi, fizyolojik fonksiyonlar ve bunların tıptaki ruh kavramıyla ilişkisi ele alınmaktadır. İkinci bölüm genellikle patolojik belirtiler, üçüncüsü hıfzı's-sıhha hakkındadır. Dördüncü bölümde tedâvi şekilleri ayrıntılı şekilde sıralanmaktadır. Eserin ikinci kitabı drogların (müfred devalar) tıbbî özellikleri ve türlerine dâirdir. İbn-i Sînâ, burada çoğu bitkisel olmak üzere 800'e yakın ilacın listesini vermektedir. Üçüncü kitap, hastalık çeşitlerini ele alır. Dördüncü kitap, belli organlara has olmayan hastalıkları konu edinir. Ateşli hastalıklar, bunların seyri ve tedâvisinin yanı sıra apseler, ortopedik problemler, zehirlenmeler, yaralanmalar vb. bu kitapta ele alınmaktadır. Beşinci kitap ise çeşitli ilaç terkipleri ve bunların tıbbî uygulanış şekilleri hakkındadır. Burada zikredilen ilaçların sayısı 650'yi bulmaktadır.

İbn-i Sînâ, ortaçağların felsefe ve tıptaki otoriteleri Aristo, Hipokrat ve Galen'i uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu otoriteler arasında yer yer meydana gelen ihtilâflarda İbn-i Sînâ kendince sentezler yapmaktadır. Bu anlamda İbn-i Sînâ'nın tıb anlayışı tabiat felsefesiyle doğru orantılıdır. O'nun en önemli tıb kitabı *"Kânûn fi't-Tıb"* iken, felsefî görüşlerini açıkladığı önemli kitabı da *"eş-Şifa"*dır. *"Kânûn fi't-Tıb"*ın Avrupa tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmasından da anlaşılacağı gibi İbn-i Sînâ'nın kitabı Hipokrat'ın bilmeceyi andıran kitabından, Galen'in sıkıcı açıklamalarından ve Râzî'nin karmakarışık açıklamalarından daha sistemli, kapsamlı ve öğretimde kullanılmaya daha müsâittir. Zâten bu yüzden İbn-i Sînâ'nın kitabı diğerlerini gölgede bırakmıştır.

İbn-i Sînâ'nın aynı zamânda tecrübeli bir pratisyen hekim oldu-

1- Arslan Terzioğlu: **DİA**; XX, 331-336

ğunu görüyoruz. Zâten anlaşıldığı kadarıyla İbn-i Sînâ geçimini bu muayene ve ameliyatlarıyla sağlıyordu. Baş ağrısı için buz tatbîki, tüberküloz için gül şerbeti içirilmesi onun klinik tecrübeleri sonucu bulduğu tedâvi yöntemlerindendir.

Diğer İslâm düşünürlerinin çoğu gibi İbn-i Sînâ da çok yönlü bir birikime sâhip ansiklopedik bir bilgindi. Hayatın sâdece bir tek dalında uzmanlaşmak yerine temel alanlarda bilgi sâhibi olup, bunların birisinde derinleşmeye dayalı bu anlayış sâyesindedir ki İbn-i Sînâ, tıb ile tabiatın fizikî işleyişi arasında bağlantı kurar. İslâm tıpçılarının temel mantığı da aslında buna dayanmaktaydı. Tabiatı meydana getiren dört unsur (hava, su, ateş, toprak) ve dört ahlat (yaşlık, kuruluk, sıcaklık, soğukluk) aynen insanın da yapısını oluşturmaktadır. Hastalık denen şey bunların vücuttaki dengesinin bozulmasından ibârettir. İşin temelinde insanın fizikî yapısıyla tabiat arasında bulunan denge yatmaktadır. Görülüyor ki burada tıb, tabiat felsefesiyle iç içe geçmiş durumdadır.

İbn-i Sînâ'dan sonra İslâm tıbbının yerelleşmeye başladığı, İbn-i Sînâ gibi dünyâ çapında bir tıpçının çıkarılamadığı görülüyor. Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması sürecinde İbn-i Sînâ'nın yeri, Âlemde eşref-i mahlûkat olan insan üzerine yoğunlaşıp, onun psikolojik ve fizyolojik yapısını derinlemesine analiz ederek işin yasalarını keşfetme, bilgiyi elde ederek insanlığın öncüsü hâline gelme noktasında ele alınmalıdır. Bu aslında Âlemde başarılı olmanın da, Allah'a giden yolun da başıdır.

Şimdi Müslüman aklın Âleme yoğunlaşma sürecinde tıp çağından sonra Mesûdî ile birlikte gelişen bilimsel Coğrafya, Târih, Jeoloji çağına geçebiliriz...

MES'UDÎ (öl.345/946)

Târihe bir hikâye çeşnisi veren Mesûdî'nin büyük dedesi, Abdullah İbn-i Mes'ud'a nisbetle Mesûdî adını alır. Seyyah, Coğrafyacı, Târihçi, Jeolog, Filozof Mesûdî, Bağdat'ta doğar. O'nun Kozmoloji, Coğrafya, Jeoloji ve Târih'i birleştiren anlayışı uzun bir geziye çıkmasına neden olur. Istahr (*Pesepolis*)'e gider. Oradan Hindistan'a uzanarak Multan ve Mansura'ya geçer. Dekhan yarımadasından Seylan'a atlar. Madagaskar'a uğrar, oradan Umman yoluyla Arabistan'a gelir. Bunlardan başka Hazar Denizi, Sûriye ve Filistin'de, Taberîye,

Antakya, Adana ve daha da sonra Şam'da bulunur. Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'ü de unutmaz. Hayatının son yıllarında kimi zamân Mısır'da, kimi zamân Sûriye'de oturur. 345/946'da Kâhire'de vefat eder.[1]

Mesûdî'den önceki coğrafyacılar Müslüman olmayanlarla pek konuşmaz, onların bilgilerinden yararlanmazken O, herkesten yararlanmaya ve bir şeyler öğrenmeye çalışır. Gittiği yerlerde yaygın olan bütün târihsel bilgileri toplar. İran, Hind, Roma ve Türk târihiyle ilgili, putperestlerin, Yahûdiler'in, Hıristiyanlar'ın ilgi duyduğu bilgileri aynen yazar. "*Kitab et-Tenbih ve'l-İşraf*" adındaki kendi felsefî düşüncelerini topladığı kitabında yazdığına göre on dokuz eser yazmıştır. Bu eserlerin içinde en ünlüsü, otuz cilt olduğu kabûl edilen "*Ahbar ez-Zamân*" adındaki kitabının kısaltılmış bir örneği olan "*Mürûc ez-Zeheb*" (*Altın Çayırlar*)'dır. "*Mürûc ez-Zeheb*"de 344/944 yılına kadar geçen olaylar, ulus sırasına göre yazılmıştır.[2]

Mesûdî'nin "*Mürûc ez-Zeheb*"de tâkip ettiği yol sıradan bir Coğrafya kitabı olmaktan ziyâde bir uygarlık târihi görünümündedir. İslâm bilim târihi araştırmacılarınca bilimsel Coğrafya sınıfında değerlendirilen Mesûdî'nin Coğrafya anlayışı Kozmoloji, Jeoloji, târih ve tabiat felsefesiyle beslenmiştir. Çünkü Mesûdî geniş deneyimlerini ve eleştirel bakış açısını ustaca kullanmıştır. Mesûdî sık sık İslâm'ın Pliny'si olarak gösterilmişse de yer sarsıntılarını, Ölü Deniz'in sularını, Jeolojik fenomenleri, denizcilikle ilgili sorunları ve med-cezir hareketlerini tarifte Pliny'den çok daha büyük eleştirel ve bilimsel merâk sâhibi olduğu görülmektedir.[3]

Mesûdî'den önceki Coğrafya kitaplarının daha çok bölgesel bilgiler, yol anıları, seyahat notları şeklinde yüzeysel bilgiler içerdiği görülüyor. Mesûdî'nin Coğrafya'ya getirdiği yenilik, anlatılarını Kozmoloji, Jeoloji, tabiat târihi gibi bilimsel verilerle ve gözlemlerle desteklemesidir. Yâni dünyâ Coğrafya'sına yönelen Müslüman akıl Mesûdî ile birlikte daha bilimsel, daha derinlikli, daha eleştirel bir

1- M. Şemseddin Günaltay; **İslâm Târihinin Kaynakları; Târih ve Müverrihler**, Endülüs, İst., 1991, 68-81, Clement Huard; **Arap ve İslâm Edebiyatı** (çev. Fuat sezgin), 182-183,

2- M. Şemseddin Günaltay; **İslâm Târihinin Kaynakları; Târih ve Müverrihler**, Endülüs, İst., 1991, 68-81, Clement Huard; **Arap ve İslâm Edebiyatı** (çev. Fuat sezgin), 182-183,

3- Nefis Ahmed; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 35 vd.

bakış açısı kazanmıştır.

Daha önceki geleneksel Coğrafya anlayışını şimdilik ihmâl ederek Mesûdî'nin anlayışında ifâdesini bulan bilimsel Coğrafya'nın İslâm bilim târihindeki gelişimine kısa bir göz atmak sanırım yararlı olacaktır:

"Bilimsel coğrâfî yazıların birkaç örneği bahsedilmeyi hak etmektedir. **İhvân-ı Safâ'**nın yazdığı risâleler önemli coğrâfî bilgiler ve görüşler içeriyordu. Onlar, önemli birçok konuya akılcı bir şekilde yaklaşmışlardı. Bu gizli cemiyet 373/983'lerde Basra'da kuruldu. Birçoğunun bilimsel Coğrafya'ya ilgi duyduğu bu isimsiz yazarların ansiklopedik çabası dikkat çekmektedir. Tezleri, zamânın geçerli coğrâfî kavramlarıyla ilgili pek çok referans ve bunların anlaşılabilir hâle getirilmesi için yapılan birçok girişimi ifâde etmektedir. Fizik tezleri arasında Meteoroloji'ye büyük önem verdiler ve yağmurun yağması, mevsimlerin birbiri ardına gelişi ve atmosfer katmanları ile ilgili açıklamalar sundular. Jeolojik süreçleri açıkladılar ve hava etkisiyle meydana gelen değişikliklere ve çoraklaşmaya özel ilgi gösterdiler. Bitki Coğrafya'sını, hayvanların dağılımını ve ekolojik şartların genel bir ele alınışını da ihmâl etmediler. **Cahiz**, doğal ve antropolojik bilimlere özel ilgi gösterdi. "Kitab el-Hayevân"da değişik konularda yazmasının yanısıra, ilgi çekici şekilde evrim, var olma savaşı ve uyum sağlama gibi problemlerle ilgilendi. **Ebû Zeyd el-Belhî** hem bir harita yapımcısı hem de bir yorumcuydu. Önemli çalışması "Suver el-İklim" haritalara dayalı eleştirel bir çalışmaydı. **Mesûdî** rüzgar gücünden ve Sicistan'daki rüzgar değirmenlerinden bahseden ilk kişi oldu. Mesûdî, "Mürûc ez-Zeheb"de denizlerin kökeni, nehirlerin yol açtığı erozyonların dönemleri vb. konuları tartıştı. Makdisî, kendinden önceki Coğrafyacıların oturdukları yerden Coğrafya yazmaya kalkışmalarıyla alay etti, bilimsel düşünüşü geliştirmeye çalıştı. İslâm dünyâsının seyahat ve gözleme dayalı Coğrafyasını yazma işini üzerine aldı. **İbn-i Sînâ,** Coğrafya üzerine de fikirler ileri sürdü. Dağların ve vadilerin orijini üzerine fikirleri modern kavramlardan bir hava taşıyordu; mineraller üzerine tezleri Rönesans'a dek Avrupa'da Jeolojik bilginin ana kaynaklarından biri olarak kaldı. **Birûnî** bir seyyah, felsefeci, Matematikçi, astronom, Coğrafyacı ve ansiklopedici olup bütün zamânların dünyâ bilim

adamları arasında yerini aldı. Sarton, doğru bir şekilde; onun ruhunun, müsâmahakârlığının, hakikat aşkının ve entelektüel cesaretinin ortaçağlarda bir benzerinin olmadığını vurgular. Çalışmalarını doğduğu kasaba Harizm ve genellikle de Gazne ve Hindistan'da geçirdi. Sanskritçe öğrendi. Hind bilimleri hakkında bilgi sâhibi oldu. "Kitab el-Hind" kitabında Kuzey Hind ovalarını, yağmur yağışlarının doğasını, ticâret aktivitesini, yollar, sınırlar ve sınırlayıcı engeller gibi konuları kapsayan coğrâfî enstantaneler sundu. **İbn-i Said el-Endülüsî** önde gelen bir astronom ve târihçi olmakla birlikte coğrâfî problemleri de bilimsel olarak ele aldı. "Tabakât el-Ümem" adlı kitabıyla bilim târihine özel bir önem verdi. Bu kitabında verdiği Etnografik ve Sosyolojik görüşlerini çevresel değerlendirmelere dayandırdı. **Zemahşerî**'nin "Kitab el-Emkine ve'l-Cibal ve'l- Miyah" adlı kitabı değerli bir Coğrafya sözlüğüydü. **İbn-i Said el- Mağribî**'nin en önemli kitabı "Kitab el-Coğrafya" adlı bilimsel bir çalışmaydı. Bu eserinde Polomly ve el-İdrisî'yi temel alarak o târihlerde keşfolunmuş birçok olayı da inceleyerek bütün önemli yerlerin coğrâfî koordinatlarını verdi**. Zekeriya el-Kazvinî**'nin "Acâib el-mahlûkat ve Garâib el-Mevcûdat" ve "Acâib el-Buldan" adlı iki çalışması bilimsel Coğrafya'nın iki ünlü kitabı hâline geldi. Kazvinî'nin çalışmaları, Arapça konuşan halklar kadar Farsça ve Türkçe konuşanlar üzerinde de derin etkiler bıraktı. **Ebû'l-Fida el-Eyyûbî** kendisinden önceki Coğrafyaya yapılmış katkıları, özellikle Ptlomy, İdrisî ve İbn-i Said'inkileri tümüyle özümsedi. En önemli Coğrafya çalışması olan "Takvim el-Butlan" yoğun bir bilgiyi ve bilgi seçimindeki dengeyi ifâde etti. **Dımeşkî** Kozmografya çalışması olan "Nuhbet el-Dehr fi Acâib el-Berr ve'l-Bahr" geleneksel sitildeydi; fakat Güney Hindistan'ın kromondal kıyıları hakkında önemli bilgiler içermekteydi. **İbn-i Haldûn**, "Kitab el-İber"de dâhice coğrâfî yorumlama sanatını yeni doruklara yükseltti ve onu modern beşerî Coğrafya ve Sosyolojinin öncüsü kıldı. Daha sonra **İbn-i el-Âşık**'ın "Menâzir el-Âlem"i, **Kâtip Çelebi**'nin "Keşfü'z-Zünûn'u ve **Evliya Çelebi**'nin "Târih-i Seyyah"ı İslâm Coğrafyasının son örnekleri oldular..." [1]

İslâm düşünce târihinde bütün bu bilimsel Coğrafya çalışmaları-

1- Nefis Ahmed; **İslâm Düşüncesi Târihi**, IV, 35 vd

nın simgeleştiği isim Mesûdî olmuştur. Özellikle onun şaheser yapıtı "*Mürûc ez-Zeheb*", asırlardır ilim dünyâsının başucu kitabı olmaya devâm etmektedir.

İslâm bilim târihinde Câbir, Harizmî, Râzî, İbn-i Sînâ ve Mesûdî'den sonra gelenler, daha çok geliştirici özellikleriyle öne çıkmaktadırlar. Yâni Kimyâ, Matematik, Tıb , Astronomi ve Coğrafya'da şimdiye kadar ortaya konanların nasıl ilerletildiği, Müslüman aklın işin derinine daha da inerek zirvelere nasıl çıktığını Ebû'l-Vefa Bozcânî, Birûnî, İbnu'l-Heysem, Nasıreddin Tûsî ve İbn-i Batuta örneklerinde daha yakından izleyeceğiz. Böylece ilk beş yüzyılın sonunda Müslüman akıl Âlemi âdeta "avuçlarının içine almış" olacak, gökyüzü (Astronomi), yeryüzü (Coğrafya), yeryüzü hareketleri (Jeoloji, med-cezirler vs.) mâdenler (Kimyâ), bitkiler (Botanik), hayvanlar (Zooloji), insan (Tıp) gibi Âlemin ve içindekilerinin dakik bir hesap (hüsban) üzerine işleyen yasalarını nasıl keşfettiklerini ve dünyânın öğretmeni hâline geldiklerini görmüş olacağız. Doğrusu böylesi bir öğretmenlik, yeryüzünde en çok Allah'ın halîfesi olarak yaratılan insana ve özellikle de insanlığa; vasat, şâhid, adâletli bir toplum kurarak örnek ve öncü olma gibi bir görevi bulunan Müslümanlara yakışıyor olmalıdır...

EBÛ'L-VEFÂ BOZCÂNÎ (öl.388/398)

İslâm Matematik ve Astronomi Âlimlerinin önde gelenlerinden olan Bozcânî, "mühendis" ve "hasip" ünvanlarıyla da anılıyor. Horasân kökenli olan Bozcânî, 328/94'da Horasân'da, Herat'la Nişabur arasındaki Büzcan kasabasında doğar 388/988'de Bağdat'ta vefât eder. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Amcasından ve dayısından ilk Matematik bilgilerini öğrenir, Bağdat'a giderek devrin tanınmış Âlimlerinden Matematik dersleri alır, daha sonra dersler verir, Matematik ve Astronomi üzerine araştırmalar yapmaya başlar. Bilim çalışmalarında Buveyhî emirlerinden destek görür, Birûnî ile mektuplaşır. Birûnî'nin Harizm'de, Ebû'l-Vefâ'nın da Bağdat'ta rasathâne çalışmaları yaptıkları, rasat sonuçlarını yer yer karşılaştırdıkları anlaşılıyor. Bozcânî, klasik kaynaklarda, büyük bir Matematikçi ve kirişler gibi Geometride yeni ve ilginç buluşların

sâhibi olarak tanıtılmaktadır.[12]

Kaynaklardan anlaşıldığına göre trigonometrinin kurucusu sanıldığı gibi *Regiomantanus* (öl.1476) değil Bozcânî'dir. Bozcânî, kendinden önceki trigonometri çalışmalarını sistematik hâle getirmiş, trigonometri teoremlerinin ilk ispatlarını vermiş, "*zıl*" (tanjant), "*kutr-ı zıl*" (sekant)'ın tariflerini yapmış ve trigonometrik fonksiyonların yayın fonksiyonu olarak 15 dakikalık adımlarla hassas cetvellerini gerçekleştirmiştir. Bozcânî'nin tanjant, kotanjant, sinüs ve cosinüs üzerine geliştirdiği yeni buluş ve formüller Matematik târihinde kendi adıyla anılmaktadır. Ayrıca bazı küresel üçgen problemlerinin çözümü için de çeşitli metodlar geliştirdiği, eğik açılı küresel üçgenler için sinüs teoremini ispat ettiği, parabolün nokta çizimi için yeni bir metod geliştirdiği, pergelin bir tek açıklığıyla dâire içine kare çizimini ve verilen bir kare içine eşkenar üçgen çizimini ilk defa Bozcânî'nin gerçekleştirdiği, ayrıca düzgün çok yüzlüler promlemiyle uğraştığı, yedi ve dokuz kenarlı düzgün çokgenlerin yaklaşık çizimlerini verdiği, cebir ve denklem teorileri üzerine önemli katkılar sağladığı onun Matematikçi/Geometrici yönünün ne kadar derinlikli olduğunu göstermektedir.

Ebû'l-Vefâ'nın Astronomi çalışmaları arasında büyük önem taşıyan orijinal rasatlarla tesbit ettiği yeni parametreler, asırlar boyunca kullanılmıştır. Ay'ın değişimleri üzerine çalışmış, Astronomi'ye katkıları dolayısıyla ayın bir kraterine onun ismi verilmiştir.

Ebû'l-Vefâ'nın eserleri hakkında, diğer birçok eserde olduğu gibi İbn-i Nedim'in *el-Fihrist*'i başlıca temel kaynak durumundadır. Burada verilen bilgilere göre Bozcânî'nin eserlerinin çoğu kaybolmuştur.[3] Kaybolanlar arasında Öklid, Diaphontus ve Harizmî'nin kitaplarına yaptığı şerhler yer alıyor. Diğer "*ez-Zicü'l-Şâmil*", "*Kitab Ummal min İlmi'l-Hisab*", "*Kitab A'mali'l-Hendese*", "*el-Meclisti*" vb. eserlerinden bazıları Süleymaniye kütüphânesinde çoğu yazma nüshaları olarak bulunuyor.

Regiomantanus (öl.1476)'dan önce trigonometrinin temel ku-

1- İbn-i Hallikan; **Vefâyâtu'l-Ayan**, V, 164-168, İbnu'l-Kıftî; **İhbâru'l-Ulemâ**, 64, 287-288, İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 341

2- Cengiz Aydın; DİA, X, 348-349, Seyyid Hüseyin Nasr; **a.g.e,** 84, Mehmet Bayraktar; **a.g.e.**, 61

3- İbn-i Nedim; **el-Fihrist**, 341

ramlarını sistemleştirmesi, Danimarkalı Astronom Aycho Brahe (öl.1601)'den çok önce ayın güneşin çekimine bağlı düzensiz hareketleri hakkındaki çalışması ve ayın kraterlerinden birine onun isminin verilmesinden de anlaşılacağı gibi Ebû'l-Vefâ Bozcânî, Geometri ve Astronomide tartışmasız büyük otoritelerden birisidir. Astronomi ve Geometriye yaptığı katkılar ve buluşlarla Batı'da büyük te'sir uyandırmış, onun teoremleri ve bilimsel buluşları diğer İslâm âlimlerinin çoğu gibi, özellikle 12. yüzyıldaki Batı dillerine tercüme furyasıyla Rönesans'ın hazırlayıcıları arasında yer almıştır.

BİRÛNÎ (öl.453/1061)

Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması sürecinde "Bilim Ekolü" başlığıyla ele aldığımız sîmâların en çarpıcı olanı, âdeta bu sürecin bir hülâsası durumunda olan, "Astronom, Matematikçi, Fizikçi, Tıpçı, Coğrafyacı, Târihçi" **Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmet el-Birûnî**'dir. Câbir'in Kimyâ ve Botanik (bitki bilim), Harizmî'nin Astronomi, Matematik ve Coğrafya, İbn-i Sînâ'nın Tıp, Ebû'l-Vefâ'nın Geometri çağları sanki Birûnî'de birleşerek zirveye çıkmış gibidir. Çünkü Birûnî'nin Astronomi, Matematik, fizik, Coğrafya ve târih alanlarında yazdığı eserlere bakıldığında Müslüman aklın neler yapabileceği apaçık bir şekilde görülmektedir.

Birûnî, tıpkı Harizmî gibi Harizmli'dir. Bugünkü Özbekistan sınırları içinde olan bu bölge, İslâm düşüncesi târihinde önemli sîmâlar çıkarmıştır. Birûnî, genellikle kendinden önceki ünlü Matematikçi Harizmî'yle karıştırılmamak için tek başına Birûnî ismiyle anılır.

362/973'de Harizm'in Kas şehrinde doğan Birûnî'nin, adını "taşralı" anlamında "dış" (Birûn) kelimesinden aldığı söylenir. Muhtemelen Kas şehrinin yerlilerinden olmayıp, oraya dışarıdan göç ettikleri için bu ismi almış olmalıdır. Âilesi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Birûnî ilginç bir şekilde kendi dedesi, sülâlesi ve hatta babasını bile tanımadığını söyler. Bu belirsizlik, onun Harizm bölgesindeki etnik gruplardan hangisine mensup olduğu konusunda tartışmalara yol açmıştır. Fars, Arap, Türk olduğu iddiâlarından en kuvvetlisi Türk olduğu görüşüdür. Çünkü Birûnî bizzat kendi eserlerinde ana dilinin Farsça ve Arapça olmadığını söylemekte, kendi dilinin ilim dili olmayışından yakınmaktadır. Bu da o dönemlerde ilim dili olarak kullanılmayan Türkçe'nin bir lehçesinin

ana dili olabileceği ihtimâlini kuvvetlendiriyor. Zâten bu etnik köken meselesi diğer birçok İslâm Âlimi gibi Birûnî'de de hiç önem arz etmiyor. Hatta bir şiirinde babasından *Ebû Leheb*, annesinden de *Hammâletu'l-Hatab* olarak bahseden Birûnî soy-sopun önemli olmadığını imâ ediyor gibidir.

Birûnî'nin âilesi, soyu ve milliyeti hakkında belirsizliğe karşılık onun çocukluk yaşlarından itibâren araştırmacı bir rûha sâhip olduğu biliniyor. Zâten Birûnî, eserlerinde soy-sop bilgilerinden ziyâde yaşadığı entelektüel serüveni hakkında bilgi vermeyi daha uygun bulur ve sık sık bu konuların ayrıntılarına girer.

Birûnî'nin daha çocukluk yaşlarında Harizmşahlar'ın sarayına alındığı, sarayın ünlü Matematik Âlimlerinden İbn-i Irak'ın gözetiminde iyi bir eğitimden geçirildiği anlaşılıyor. Öyle ki Birûnî daha 17 yaşlarında eserler yazmaya başlamış, Astronomik gözlemler yapmaya koyulmuştur. Hatta onun güneşe bakmaktan göz rahatsızlığı geçirdiği ve güneşin suya yansıyan aksine bakarak çalışmalarını sürdürdüğü söylenmektedir. Birûnî diğer İslâm Âlimlerinin hemen hepsi gibi kendi kendini yetiştirerek Âlim olmuştur.

Harizmşahlar yıkılınca Birûnî, siyâsî destek ve himâyeden yoksun kalır ve Kas şehrini terk ederek Rey'e (Bugünkü Tahran) gider. Orada bir müddet sıkıntılı günler geçirir. Rey'de o dönemlerde hâkim güç Buveyhîlerdir. Büyük Astronomi Âlimleri Hocandî ve Ebû'l-Vefâ ile burada görüşen Birûnî, bu Âlimlerle birlikte bazı ortak çalışmalar yapar, rasathâne çalışmalarına katılır.

Buhârâ ve Horasân civârında hüküm süren Sâmânîler ve Ziyarîler ve Gazneliler'in hükümdarlarıyla iyi ilişkiler kurar, bir müddet de bunlardan himâye görür.

Birûnî'nin son siyâsî desteği Gazneli Mahmut'tan gelir. Önceleri sıkıntılı geçen Gazneli Mahmut'la olan ilişkileri daha sonraları düzelir. Artık Birûnî vefât edeceği yer olan Gazne şehrine gelir ve ölünceye kadar burada kalır. Kendisini çekemeyenlerce "dinsiz ve sapık" olmakla ithâm edilir ancak bunlara sabırla göğüs gerer. Hocası Abdussamed böylesi bir ithâmla öldürülür. Kendisi bir müddet hapis yatar. Gazneli Mahmut'un Hindistan seferlerine katılır. Yeni fethedilen Hind topraklarında araştırmalar yapar, Hind Âlimleriyle tanışır. Sanskritçe'yi öğrenir. Grek-Yunan ve Hind Âlimlerinin ki-

taplarını Arapça'ya çevirir. Ebû Bekir Râzî'nin kitapları üzerine çalışır, katologlar hazırlar. Birûnî'nin Gazneli Mahmut'la kurduğu iyi ilişkiler kendisinin de ilmî bakımdan alabildiğine gelişmesine neden olur. Astronomi gözlemleri ve tabiat incelemeleriyle oldukça verimli bir dönem geçiren Birûnî, Gazne'de 453/1061'de öldüğünde seksen yaşını aşmıştır.[1]

Batılı bilginlerden Sortan, onun yaşadığı asrı "Birûnî Çağı" olarak tanımlar ve Birûnî hakkında "Bütün zamânların en büyük bilginlerinden birisi" der. Barthold ise "İslâm Âleminin en büyük bilgini" der. Birûnî'nin eserlerine baktığımızda bu sözleri gerçekten hak ettiği görülüyor. Zîra Astronomi, Aritmetik, Geometri, Fizik, Tıp, eczacılık, târih, Coğrafya, Filoloji ve Entnoloji, Jeodezi, Botanik, Mineroloji, dinler ve mezhepler târihine kadar uzanan çok yönlü bir ilmî şahsiyetle karşı karşıyayız. Ayrıca eserlerinden anlaşıldığına göre Birûnî, Harizmce, Soğdca, Arapça, Farsça, Grekçe, İbrânîce, Sanskritçe ve Süryânice bilmekteydi. Bunlardan Arapça, Farsça ve Sanskritçe'ye birinden diğerine tercüme yapacak kadar da hâkimdi. Bu kadar geniş bir dalda eserler veren ve hepsinde de başarılı olan Birûnî, bu noktaya gelmesini tükenmek bilmeyen araştırma ruhu, tâviz vermez ilmî objektiflik endişesi ve çok samîmî dinî duygularına borçlu olmalıdır. Çünkü Birûnî'yi ortaya çıkaran özellikler bunlardır.

Birûnî'nin oldukça geniş zihin dünyâsını hayli zor olduğunu bilmeme rağmen resmetmeye çalışacağım. Eserlerinden de bahsettikten sonra İslâm düşünce târihi içindeki yerini tesbit etmek için genel bir Birûnî değerlendirmesi yapmam gerekecektir. Aslında kaynaklardan derlediğim bilgilerle, Birûnî'nin zihin dünyâsına yönelik yapacağım bu özetleme, onun fikirlerinin neler olduğunu değil "zihin genetiğini" çözebilmeyi amaçlıyor.

Birûnî'nin zihin dünyâsı

"İnsan, cüsse itibâriyle birçok canlıdan küçük olmasına rağmen akıl sâyesinde onların hepsinden üstündür ve onlara hükmetme imkânına sâhiptir. İnsan, aklının ve îmânının ışığında ilâhî hikmet, kudret ve rahmetin eserlerini görüp anlayabilir. Esâs itibâriyle

1- İbn-i Ebû Usaybia; **Uyûnu'l-Enba**; III, 29, Günay Tümer; DİA, VI, 206 vd.,

kâinâtın yaratılışından beri Allah, kendi yüceliğini ortaya koymakta, insan da akıl ve imânâ dayalı bilgelerle onun sıfatlarını idrâke çalışmaktadır. Bu açıdan îmân ve akıl arasında denge kurulmadır... **Tabiat ilimleriyle** uğraşmak Allah'ın kevnî âyetlerini anlamak, kâinâtın yapısından ve düzeninden Allah'a ulaşmak ve böylece O'nu yüceltmek gâyesine yönelik olmalıdır. İlimde kat edilen mesâfe ne kadar ilerlerse ilerlesin insandaki aczi gidereememekte, ilmin son sınırına kadar gittikten sonra ötesini ilâhî ilme havale etmek gerekmektedir. Tabiatı anlamak için sâdece tek bir yol yoktur. Gözlem ve deney kadar tefekkür ve akıl yüretmeyle birlikte ilâhî vahyin işâretleri de bilgi kaynağıdır. Esâsında gözlem ve deneyle kazanılan bilgiler İslâmî bakış açısının genel çerçevesi içinde bir anlam taşır... **Astronomi'**de en dışta sâbit yıldızlar feleği olmak üzere en içteki Ay feleğine kadar iç içe geçmiş sekiz küreden oluşan gökler, dâirevî bir hareketle merkezde duran arza te'sir ederler. Yıldızların varlığı fizikîdir. Yıldızlar sistemine dokuzuncuyu eklemenin ilmî bir gerekçesi bulunmamaktadır. Uzay sisteminin Güneş merkezli olması mümkün olmakla berâber Astronomi araştırmalarını Matematiksel açıdan etkilemez. Arzın kendi etrâfında dönmesinin kabûlüyle birlikte Fizik'e dâir bazı problemlerin çözüm zorluğu da söz konusu olabilir... **Astroloji,** gökleri bir kader haritası olarak görmesiyle tıpkı Harmes'e dayalı simyânın işi ölümsüzlük ilacı, efsun, sihir vb. işlere götürerek çığırından çıkması gibi, asıl amacından saptırılarak sahte bir ilim hâline gelmiştir. Zîra yıldızların hareketlerine bakarak falcılık, kehanet vs.'ye girildiğinde bilim sınırlarının dışına çıkılmış olur... **Tabiattaki** değişmeler dört unsurun (hava, su, toprak, ateş) oluş ve bozuluşuna bağlı alarak gerçekleşir. Fosil bulgularından anlaşıldığına göre karalar denizlere, denizler karalara dönüşür. Yeryüzü yedi iklime (coğrâfî bölgeye) ayrılır. Bu iklimlerin ekolojik, kültürel, dinî ve astrolojik özellikleri o bölgelerde yaşayan insanlar üzerinde etkili olur... **Simyâ**, mâdenlerin altına dönüştürülmesi, ölümsüzlük iksirinin elde edilmesi gibi amaçlar için kullanıldığında sahte bir ilim olur. Yeryüzündeki mâdenlerin esâsı kükürt-civadır. Değersiz mâdenlerin altına dönüştürülmeye çalışılması ve servet biriktirme amacıyla kullanılması doğru ve ahlâkî bir davranış değildir. Servet, biriktirmek için değil Allah yolunda harcanmak için vardır... **Yunan**

ve Hind düşüncesi birbiriyle kıyâslandığında, Yunan düşencesinin serbest araştırma ruhuna sâhip olduğu ve bu yüzden başarılı oldukları, Hind bilginlerinin ise taklîtçi ve içe kapanık olmaları sebebiyle başarılı olamadıkları görülür. Hinduların mânâsız gururları, hem Grek-Yunan ilmiyle temas kurulmasını, hem de İslâm vahyiyle tanışmalarını engellemiş ve böylece Hindular arasında cehâlet artmış, ilmî verilerle dinî inançlar karşı karşıya getirilmiştir. Örneğin Hind Astronomi Âlimi Brahmagupta, eserinde Ay ve Güneş tutulmalarını, bilimsel sebeblerini bildiği halde dinî çevrelerin tepkisinden korktuğu için Hind mitolojisine uygun yorumlamış ve ilmî anlayışla bağdaşmayan bir duruma düşmüştür. Oysa Varahimiha adlı başka bir Hind Astronomi bilgini Hind mitolojisinin açıklamalarını reddederek, ilmî haysiyete uygun bir tutum sergileyebilmiştir... **Aristo,** ilmî birikim açısından değer verilmesi gereken birisi olmakla birlikte birçok yönden de eleştirilmeyi hak etmiştir. Her şeyden önce Aristo'nun her söylediğini kabûl etmek dogmatizm getireceğinden doğru değildir. Aristo'nun Âlemin ezelî ve tek olduğu, unsurlarının tabiî mekânlara sâhip olduğu ve dâirevî olarak hareket ettikleri, Âlemin fâilinin aktiviteden uzak olduğu (ta'til) vb. görüşleri yanlıştır. Âlem yaratılmıştır, yaratıcısı Allah'tır ve sürekli faaliyet hâlindedir. Gök cisimleri epliktik olarak hareket etmektedirler. Ayrıca Aristo'nun atomları kabûl etmemesi kabûl edilmesi zorunlu bir bilimsel görüş değildir... **Ebû Bekir Râzî** ise Maniheizm'in etkisinde kalarak İslâmî akîdelere ters fikirler (nübüvvetin inkârı gibi) ileri sürmektedir ki bunların kabûl edilmesi de mümkün değildir... **Kur'an**, Belağat ve i'cazıyla insanda hayranlık uyandıran bir kitaptır. İnsan bütün gayretini sarf ederek, ilmî birikimini harekete geçirerek Kur'an'ı doğru anlamanın yollarını aramalıdır. Kişi dâimâ hidâyet üzere olmayı dilemeli, ilimsiz ibâdetin eksik olacağını bilmeli, iç ve dış temizliğe önem vermeli, ibâdetlerden vazgeçmemeli, Allah korkusunun ferd ve toplum psikolojisi üzerindeki olumlu rolünü teslim etmeli, dünyevî ihtiraslardan uzak yaşamalıdır..." [1]

Birûnî'nin eserleri

Birûnî'nin ele geçmiş ikisi dışında bugün 20'ye yakın eseri yayım-

1- Günay Tümer; **DİA,** VI, 206 vd.

lanmış bulunuyor. İlk gençlik yıllarında yazdığı eseri "*el-A'saru'l-Bakiye*", ilk gençlik yıllarında yazdığı en önemli ve büyük eseridir. Eserin yazılış sebebi kendisine yöneltilen takvimlerle ilgili soruların cevaplarını vermektir. "*Tahdidu Nihâyeti'l-mekân*", Gazne devresindeki ilk önemli eseridir. 416/1025'te yazdığı bu eserinde Birûnî yeni bir ilim dalı bulduğunu (Jeodezi) söyleyerek şehirlerin mesâfeleri, kıble bulma metodları, târihî, coğrâfî, Astronomik, Jeolojik bilgiler vermektedir. Bu kitabın dünyâdaki tek yazma nüshası İstanbul Süleymaniye kütüphânesinde bulunuyor. "*Tahkiku mâ li'l-Hind*", Hindoloji (Hind Kültür ve Medeniyeti) üzerine dünyâda, yazılmış ilk ciddî kitaptır. "*El-Kânûnü'l-Mesûdî*", Gazne hükümdarı Mes'ud'a ithaf ettiği eseridir (421/1030). Astronomi, Astroloji, Kronoloji, Coğrafya, Jeodezi, trigonometri, Meteoroloji gibi konularda önemli bilgiler ihtiva eder. "*El-Cemâhir*", Gazne hükümdarı Mev'ud'a ithaf ettiği, içtimâî, siyâsî, kültürel, pedagojik, ahlâkî, târihî, etnolojik, dinî bilgilerden ve Birûnî'nin hayat tecrübelerinden, Fizik, Kimyâ, Tıp, Mineroloji-mâdencilik gibi konulara kadar çeşitli alanlardaki tespitlerini ihtiva eder. "*es-Saydele*", Birûnî'nin seksen yaşlarında yazdığı son önemli eseri olup, Tıp, eczacılık, Botanik ve Filoloji'den bilim târihine kadar önemli bilgiler içerir. "*Risâle fi Fihrist er-Râzî*", Birûnî'nin Ebû Bekir Râzî'nin kitaplarını derlediği Râzî fihristidir. "*Makâle fi İstihrâci'l-Evtar*", Matematik üzerine yazılmış eseridir. "*Fi Raşikati'l-Hind*", Hind santrancı üzerinedir. "*Hikâyetu'l-Fahrî*", Fahrî sekstantı diye bilinen Astronomi âleti üzerinedir. "*Makâle fi Hikâyeti Tariki'l-Hind*", Hindlilerin yaş tespiti için kullandıkları metodları konu edinen bu risâle astrolojiyle ilgilidir. "*Tercümetu Batence*", Patanjali'nin yazdığı Yogasutra'nın Sanskritçe'den Arapça'ya tercümesidir. "*Gurretu'z-Zîcat*" Sanskritçe yazılmış olan Karanatilika'nın tercümesidir. "*Kitap fi San'ati'l-Usturlab*", Usturlab (Dünyânın kendi etrâfında döndüğü farzedilerek Müslümanlar tarafından îcâd edilen Astronomi aleti) kullanımı üzerinedir. "*Makâle fi'n-Nisep ve'l-Cevâhir fi'l-Hacm*", mâdenler ve değerli taşların hacimlerinin ölçümü üzerinedir. "*Makâle fi Seyri ve'l-Gayb*" ve "*Kitâbu Tastihu's-Suver*" Astroloji üzerinedir. "*Kitabu Ahbâri'l-Harizm*", Harizm târihi üzerinedir. "*Mesail Se'le anha İbn-i Sînâ*", İbn-i Sînâ

ile mektuplaşmalarını konu edinir.[1]

Birûnî'nin bütün bu eserleri Arapça, Farsça, Almanca, Latince, İngilizce ve Rusça'ya çevrilmiştir. Bir Türk olmasına rağmen Birûnî'nin eserlerinden, Z. Velidi Togan'ın bir iki küçük risâlesi dışında Türkçe'ye kazandırılan tek bir eseri yoktur. Birûnî üzerinde çalışan araştırmacılardan Brockelmann, Fuat Sezgin, Zeki Velidi Togan, Boilot, Sarton, S. Hüseyin Nasr, E. S. Kenndy, İ. Whitaker gibi ilim adamlarının verdiği bilgiler, Birûnî bibliyografisi için önemli kaynaklardır.

Bilim Ekolü'nün hülâsası; Birûnî

Birûnî'nin İslâm düşünce târihindeki yerini iyi anlamak için birikimine derin hayranlık duyduğu Ebû Bekir Râzî ve çağdaşı olan İbn-i Sînâ ile karşılaştırılması gerekmektedir. Râzî 313/915'te, İbn-i Sînâ 448/1037'de Birûnî de 453/1061'de vefât etmişlerdir. Tam da vefât ettiği târih Abbâsî devriminden beri dört yüzyıldır devâm eden Mevâli yükselişine dayalı yenilikçi akımların gerileyip, Selçuklular'ın, İbn-i Sînâ'nın öldüğü târihlerde Bağdat'ı alarak, Nizâmülmülk/Eş'arî/Gazâlî işbirliğine dayalı yeni-gelenekçi tepkinin yükselişe geçtiği yıllara rastlamaktadır. Dolayısıyla 132/750'deki Abbâsî devriminden beri yükselen Mu'tezîlî, Felsefî-Aklî ve hatta Şiî akımlar, artık Selçukluların çıkışıyla birlikte gerilemeye başlayacak, fazla himâye görmeyecektir. Selçuklu yükselişi Eş'arîliğe yaslanarak Cüveynî, Gazâlî, Mâverdî, Pezdevi vb. Âlimleri himâye edecektir. Bu açıdan bakıldığında Birûnî, Selçuklu yükselişi öncesi dönemin bir hülâsası gibidir.

Birûnî'nin Râzî'nin eserlerini yıllarca aradığını, hatta bir kitabını bulmak için kırk yıl peşine düştüğünü daha önce söylemiştik. Râzî, büyük bir Tıp otoritesiydi. Tabiatçı bir felsefesi vardı. Alabildiğine rasyonel, akılcı bir zihin yapısına sâhipti ve Aristo'yu eleştiriyordu. Zîra Râzî, Sokrat sonrası toplum filozoflarına değil Sokrat öncesi doğa filozoflarına daha yakın duruyordu. İbn-i Sînâ ise Sokrat sonrası Eflâtûn ve Aristo çizgisine yakınlığı ile biliniyordu. Râzî'de tabiatçılık ve rasyonel düşünme, eski İran kültürüyle de bütünleşince nübüvvetin imkânsızlığı gibi bir fikrin oluşmasına neden olmuştu.

1- Günay Tümer; **a.g.e**, 212 vd.

Râzî açıkça Peygamberliğin olamayacağını, hatta insanlık için zararlı bir kurum olduğunu söylüyordu. O'na göre Muhammed Kur'an'ı kendi gayretleriyle yazmıştı ve onun gibi başka bir insan da aynı şeyi yapabilirdi. Tanrı'nın (Allah'ın) bir insanı diğerlerinden ayırarak Peygamber seçmesi her şeyden önce insanlığın eşitliği fikrine aykırıydı. İbn-i Sînâ da, Râzî'nin bu fikirlerine karşı çıkıyor, *"İsbâtü'n-Nübüvve"* adlı eserini kaleme alarak nübüvvetin olabilirliğini ispatlamaya çalışıyordu. Ner ne kadar bu gayretinde izlediği Eflâtûncu-Aristocu tarz, Gazâlî tarafından tepki çekse de İbn-i Sînâ kendince nübüvveti Râzî'nin elinde tamamen buharlaşmaktan kurtarmış oluyor, varlığına aklî bir izah getirmiş oluyordu. Fakat İbn-i Sînâ'da da Eflâtûn'dan gelen ruhçu, metafizik eğilimler yer yer kabûl edilemez boyutlara ulaşıyordu.

İşte Birûnî tam da bu noktada ele alındığında anlamlı hâle gelmektedir. Zîra Birûnî, Râzî ve İbn-i Sînâ'yı eleştiriyor, her ikisine de derin saygı duymakla, birikimlerinden yararlanmakla birlikte araya mesâfe koyuyordu. Birûnî'nin Râzî'de hayran olduğu yön onun bilimci, akılcı, tabiatçı yönüydü. İbn-i Sînâ'yı da fazla ruhçu ve metafizikçi buluyordu. Râzî'nin nübüvvete yönelik eleştirilerini şiddetle reddediyor, klasik İslâm inançlarını savunuyor, İbn-i Sînâ gibi de Eflâtûncu ruhçuluğa fazla pirim vermek istemiyordu. Yâni Râzî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini atın, İbn-i Sînâ'yı da, metafizik spekülasyonlarından arındırın, daha deney ve gözleme önem veren bir hâle getirin Birûnî ortaya çıkar.[1]

Birûnî bu anlamda tipik bir ortaçağ düşünürünü aşan daha modern (yaşadığımız çağ anlamında) bir bilim adamı görüntüsü vermektedir. Çünkü onun en büyük özelliği deney ve gözleme çok özel bir yer ayırmasıdır. Nitekim İbn-i Sînâ klinik tecrübeye fazla önem vermemekle, daha çok teorik bilgilerle yetinmekle (tam doğru olmasa da) suçlanmıştır. Râzî de deneyci ve gözlemci olmakla birlikte, dindarlığı konusunda eleştirilmiştir. Birûnî ise, îcâd ettiği kıblenin yönünü tâyin eden âletten sonra sevabını Allah'tan isteyecek kadar

1- Birûnî ve İbn-i Sînâ arasında evrenin oluşumu hakkındaki muhteşem tartışmalar için bkz. Murteza Mutahhari; "Birûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Soruları", **Felsefe Dersleri**, İnsan, İst., 1997, I, 53-131, Seyyid Hüseyin Nasr; "Birûnî ve İbn-i Sînâ Arasındaki Büyük Tartışma; 24 ve 17 Yaşındaki İki Dâhi Evrenin Özelliklerini Tartışıyor.", **Görüş Dergisi**, Hazîran 1974, 27-29

dindar (sofu) bir kişiliğe sâhip bilim adamı imajındadır.

Birûnî kaynaklarda geçen bilgilere göre beyaz ve siyah olmak üzere iki yüzük takmaktadır. Bunun o zamândaki anlamı beyaz yüzüğü temsil eden Ehl-i Sünnet ile siyah yüzüğü temsil eden Şia'ya eşit mesâfede durduğu mesajıdır. Gerçekten de Birûnî bilinen mezheplerden hiçbirine dahil edilemiyor. O tam anlamıyla bilim adamı tarafsızlığı içinde heraket etmeye çalışıyor ve bu tür işleri ayrıntı kâbilinden görüyor.

Yine Birûnî'nin altı dil bilmesi ve bunlardan üçünde tercüme yapabilecek vukûfiyete sâhip olması, önünde geniş bir dünyânın açılmasına vesile olmuş, o da ne var ne yok eline geçen her şeyi okumuştur. Bu, tam bir ilim adamı tutumudur. Zîra "Şu kitabı okumam ben, okuyup ta ne olacakmış." tavrı ilim adamı kişiliğine sâhip bir insanın söyleyeceği söz değildir. Bu açıdan bakıldığında Birûnî'nin eski-yeni, yerli-yabancı demeden hiçbir esere bîgâne kalmaması, sürekli okuyup araştırması, en önemlisi de hiçbirini taklîde kalkışmaması oldukça ilginçtir. Nitekim O Yunan filozoflarını da derinlemesine okumuş, Râzî'de olduğu gibi Aristo karşıtı eleştirel bir tavır takınmıştır. Bu açıdan Birûnî'nin zihnî yapısı, Kındî gibi her şeyi okuyup ondan kendine yararlı bir yön çıkaran, fakat kendi zihnî kalıbını da koruyan bir özelliğe sâhiptir...[2]

Birûnî'den sonraki gelişmeler

İslâm düşünce târihinde Bilim Ekolü'nün bir hülâsası olan Birûnî'den sonra Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması süreci

---

2- Ayrıca bu bölümdeki sîmâların hayatı, eserleri ve düşünce sistemleri için bkz. H. Corbin; **İslâm Felsefesi Târihi**; (trc. Hüseyin Hatemî) ist.,1986, H. Ziya Ülken; **İslâm Düşüncesi**, Celal Saraç; **Câbir Hayyân Üzerine**, İYİED, ist. 1963, s.4-15, Ömer Akın-Melek Dosay; **Beş Büyük Cebir Bilgini**, ist.1994, Jens Hoyrup; **Harizmî, İbn-i Türk ve Liber Mensurationum; İslâm Cebrinin Kökenleri Üzerine** (trc.Melek Dosay) ist.1986, Aydın Sayılı; **Harizmî ve Abdulhamit İbn-i Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Târihindeki Yeri** (trc. Melek Dosay-Aydın Sayılı) 1991, Görüş Dergisi, Hazîran 1974; **Bin Yıl Önce Orta Asya'da Yaşayan Bir Deha**, e.g.e., 4-9; **Bağımsız Bir Filozof**; **a.g.e.**, 38-41; **Bilimsel Gözlemin Öncüsü, a.g.e**, 16-19; **Ortaçağ İslâm Dünyâsında Eczacılığın Babası, a.g.e**, 32-37, Günay Tümer; **Birûnî'yi Göre Dinler ve İslâm Dinî**, Ankara, 1975, Mübahat Türker Küyel; **İbn-i Sînâ On Sorunun Karşılıklarını Birûnî İçin mi Yazmıştır?**, Beyruni'yi Armağan,83-87, Celal Saraç; **İslâm Dünyâsında Matematiğin Doğuşu ve Gelişmesi**, AÜİFD: 1/72 (1953), Zeki Velidi Togan; **el-Birûnî ve Hareket-i Arz**, İTED, 1/1-4 (1954), Sevim Tekeli; **Birûnî'de Güneş Parametrelerinin Hesabı**, TTK, 27/105, (1963), Zeki Çıkman; **el-Birûnî'nin Tıp Âlemindeki Yeri**, Tıp Dünyâsı, s. 9-10, ist., 1980/53,.

devâm etmiş, ancak Birûnî çapında bir "hülâsa" çıkarılamamıştır. Özellikle Moğol istilâsından sonra görülen yeniden yükseliş çabaları çerçevesinde Nasıreddin Tûsî, İbn-i Batuta, İbn-i Rüşd, İbn-i Bassal, İbn-i Haldûn vb. gibi daha çok Endülüs kökenli Astronom, Coğrafyacı, Sosyolog, târih filozofu ve Matematikçiler İslâm kültür ve medeniyetinin dünyâ bilim târihine son armağanları olmuşlardır. Bilim Ekolü içinde Moğol istilâsına kadar (656/1258) Birûnî'den başka üzerinde ayrıntılı olarak durulacak bir sîmâ bulunmuyor. Dolayısıyla Moğol istilâsından sonraki yenilikçi sîmâları eserimizin ikinci cildinde ele alacağımız için "Bilim Ekolü" başlıklı bölümü de burada bitiriyorum. Bu bölümde İslâm bilim târihi başlığı altında tesbit ettiğim 75 sîmâdan **Câbir b. Hayyân, Harizmî, İbn-i Sînâ, Mesûdî, Ebû'l-Vefâ Bozcânî** ve **Birûnî** üzerinde durmuş olduk. Bu sîmâlar bilim târihinde dönüm noktası olan sîmâlardır. Ve her biriyle bir çığır açılmış (Kimyâ, Astronomi, Cebir, Tıp, Kozmoloji vs.) daha sonrakiler bunlar üzerine çalışmalar yapmışlardır. Dolayısıyla biz sâdece dönüm noktalarında duran, bir çığır açan önemli sîmâları ayrıntılarıyla ele almış olduk...

***

ŞEYH MÜFÎD

(ÖL.413/1022)

"Allah'ın bir lütfu olan aklını kullanmayıp körü körüne taklît- te ısrar edenler cehennemi hak etmişlerdir."

ŞEYH MÜFÎD

ŞEYH Müfîd, On iki İmamcı (İmâmiye) Şia'sı içinde "Usûlî" diye bilenen akımın başlatıcısı olması sebebiyle araştırmamıza alınmış bulunmaktadır. Şia târihi içinde *Ahbârî-Usûlî* ayrımı genel bir değerlendirmeyle bizim *Gelenekçi-Yenilikçi* ayrımımıza tekâbül etmektedir. Aynı şey Sünnîlik içinde ilk zamânlarda *Rey Ekolü-Hadîs Ek*olü diye yaşanmış, hatta genel olarak *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'*at ayrımı sosyolojik olarak Gelenekçiler-Yenilikçiler ayrışmasının târihsel tezâhürü hâline gelmiştir. (Burada *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* kelimelerini Sünnî kitaplardaki anlamıyla değil sosyolojik bir gözlem olarak, yardımcı bir târihsel terim olarak kullandığımı belirtmeliyim.)

Şeyh Müfîd'in özel olarak Şia içinde, genel olarak da İslâm düşünce târihi içindeki yerini tespit edebilmek için Şia târihinin genel seyrine topluca bakmamız gerekecektir. Daha sonra Şeyh Müfîd'in zihin dünyâsını deşifre etmeye çalışacağız.

On iki İmam Şia'sı (İmâmiye) târihini bizim çalışmamız açısından biyografik olarak dönemlere ayıracak olursak ortaya şu sîmâlar çıkacaktır; **Hz. Ali** (40/661), **Şeyh Müfîd** (413/1022), **Nâsıruddîn Tûsî** (672/1273), **Molla Sadra** (1050/1640), **Âyetullah Humeynî** (1409/1989).

Hz. Ali ile başlayıp Şeyh Müfîd'e kadar gelen yaklaşık dört yüz yıllık dönem On iki İmam ve vekilleri dönemidir. Bu dönemde Şia, geleneksel muhalif çizgisini sürdürür, bazı dönemler hariç tıpkı Hz. Ali'nin Medîne'deki muhalif bekleyişi gibi hep ana muhalefet olarak kalır. Yaşayan imâmların varlığıyla yetinen Şia düşüncesi, bu imâmların aktif önderliğinde siyâsî ayaklanmalar, sıkı tâkibatlar nedeniyle kültürel olarak fazla gelişemez, yaşayan otorite imâmların varlığı yeterli bulunur. Hz. Ali'den sonra sırayla **Hz. Hasan** (öl.49/669), **Hz. Hüseyin** (öl.61/680), **Zeyne'l-Âbidin** (öl.92/711), **Muhammed Bâkır** (öl.115/733), **Câfer-i Sâdık** (öl.148/765), **Mûsa Kâzım** (öl.183/799), **Ali Rıza** (öl.230/818), **Muhammed Cevad** (öl.220/835), **Ali Nâkî** (öl.254/868), **Hasan Askerî** (öl.260/874) ve kaybolan imâm **Muhammed Mehdî** (öl.275/889) kendi dönemlerinde On iki İmam Şia'sının yaşayan otoriteleridir ve her şey onlara sorulur.

Son imâm Muhammed Mehdi kaybolunca sefirler *(Ğaybet-i Suğra)* dönemi başlar. Sırayla Osman bin Said, onun oğlu Muhammed İbn Osman, İbn-i Ruh-i Nevbahtî ve Ali Samarrî son imâma vekâleten Şia câmiasını idâre ederler. Bu dönemde son imâmın vekili oldukları iddiâsıyla değişik sîmâlar ortaya çıkar. Bunlardan birisi de meşhur Hallac-ı Mansur'dur. Ancak ona itibâr edilmeyerek genel olarak Şia câmiası dört kişinin sefirliği üzerinde birleşir. Ali Samarrî'den (öl.329/921) sonra da *Ğaybet-i Kübra* başlar.

Son imâm Muhammed Mehdi'nin kayboluşundan (öl.275/889) Şeyh Müfîd'e (öl.413/1022) kadar geçen yaklaşık yüz yıllık dönem Şia'nın sefirler ve önceki rivâyetlerle idâre edilme dönemidir. Yaşayan otorite son imâm kaybolunca başsız kalan Şia, arayışlara girer. İlk yapılacak iş öncekilerin rivâyetlerini toplamak ve onlara sıkı sıkıya yapışmaktır. Nevbahtî âilesiyle birlikte aklî çözümler önerilirse de bu dönemde fazla rağbet görmez. Şia'nın *Buhârî*'si olarak anılan Kuleynî (öl.329/921) kolları sıvar ve yirmi yıllık bir çalışmadan sonra ünlü "*el-Kâfi*"yi yazar. Bu eserinde Kuleynî tıpkı Buhârî gibi büyük bir hadîs küllîyatı meydana getirir. 16.199 hadîs ve rivâyetin bir araya getirildiği bu kitap Şia'nın temel kaynaklarından birisi olur. Daha sonra Şeyh Saduk İbn-i Babavehy el-Kummî (öl.381/991) "*el-Fakih*" adlı eseri yazar. Bu da ikinci önemli kaynak olur. Şeyh Saduk

sırf rivâyetlere yaslanmanın yetersiz kaldığını, Şia câmiasının sorunlarını çözmek için bâzı aklî çözümlere gidilmesi gerektiğini fark eder. Ancak Kuleynî'nin Ahbârî tutumu son imâm sonrası hâkim eğilim olduğundan yine de onun çizgisini fazlaca aşamaz. Bu dönemde Şeyh Tûsî'nin (öl.406/1015) eserleri "*Tehzîb*" ve "*İstibsar*"la birlikte Sünnî dünyânın *Kütüb-i Sitte*'si gibi Şia'nın *Kütüb-i Erbaa*'sı tamamlanmış olur.

Şeyh Müfîd (öl.413/1022)'le birlikte Ahbârîlere karşı ilk ciddi çıkış başlar. Şeyh Müfîd son imâmdan sonra Kuleynî tarafından temelleri atılan ve hocası Şeyh Saduk tarafından kısmî aklîleştirmeyle birlikte sürdürülen Ahbârî eğilime açıktan cephe alır. Şia târihi içinde kendinden önceki döneme eleştirel bir gözle yaklaşan ilk yenilikçi olur. Şeyh Müfîd bir yandan Nevbahtî âilesiyle birlikte başlayan Mu'tezîlî sızmalara, diğer yandan Kuleynî ve Şeyh Saduk'la hâkim eğilim haline gelen Ahbârî tutuma ciddi eleştiriler yöneltir. Ancak kullandığı yöntem tamamen bir Mu'tezîle klasiği haline gelen "akıl"dır. Özellikle Mu'tezîle'nin Bağdat koluna yakın durur. Şeyh Müfîd, talebeleri Murteza kardeşler Şerif el-Râdi (406/1015) ve Şerif el-Murteza (436/1044) ile birlikte Şia târihi içinde yenilikçi Usûlî akımın başlatıcıları olurlar. Şerif el-Râdi, Hz. Ali'ye âit rivâyetleri içeren "Nehcu'l-Belâğâ"yı yazar. Şerif el-Murteza ise Şeyh Müfîd'den daha akılcı bir tutum izleyerek hocasının aksine Basra Mu'tezîle'sine yakın durur. Öyle ki artık Şia mı Mu'tezîle mi olduğu birbirine karışacak kadar Mu'tezîle'yle kaynaşır. Bu dönem gittikçe Usûlîlerin lehine gelişerek devâm eder. Artık Ahbârîlik neredeyse azınlık durumuna düşer. Bunda gelişen zamânla birlikte yeni sorunları çözme ihtiyâcının, diğer Şia karşıtı akımlara cevap verme gereğinin de payı etkili olur. Şeyh Müfîd'den sonra Moğol istilâsından sonraki Nâsıruddîn Tûsî'ye kadar geçen 250 yıllık süre Usûlîlerin yükselişini sürdürdüğü uzun bir zamân dilimidir.

Nâsıruddîn Tûsî (672/1273) sâdece Şia için değil genel İslâm düşüncesi târihi için de önemli bir çöküş sonrası sîmâsıdır. İlâhiyatçı, Filozof, Astronom ve Matematikçi olan Tûsî, Moğol istilâsı sonrasında İslâm düşüncesinin yeniden canlanma girişiminin simgesi gibidir. Mu'tezîle'nin Allâf ve Nazzâm'la, Eş'arîliğin de Gazâlî ve Fahruddin Râzî'yle felsefîleşmesi gibi, Şia da Nâsıruddîn Tûsî ile bir-

likte felsefîleşir. Moğol istilâsı sonrasında İslâm düşüncesine hâkim olan tasavvûf eğilimi Nâsıruddîn Tûsî'den sonra Şia'da da kendini gösterir. Gazâlî'den sonra nasıl bir Sünnî tasavvûf ortaya çıkar ve hâkim eğilim hâline gelirse Tûsî'den sonra da Şia'da tasavvûf aynı etkiyi devâm ettirir. Böylece Sünnî ve Şiî tüm İslâm Âlemi tasavvûfun egemenliği altına girer. Şia târihi içinde Tûsî sonrası dönem Isfahan Okulu'nun yükselişini temsil eden Molla Sadra'ya kadar yaklaşık dört yüz yıl devâm eder. İslâm dünyâsının Şiî-Sünnî tüm kesimlerinde tasavvûfun hâkim hâle gelmesi neyle açıklanabilir? Bence bunun cevabı şöyle verilebilir; Haçlı Seferleriyle Batı'dan sürekli vurulan İslâm dünyâsının, Moğol istilâsıyla birlikte Doğu'dan yediği ölümcül derbenin bunda etkisi büyük olmuştur. Tâbiri câizse İslâm medeniyeti bu darbelerden sonra dünyâdan kaçmıştır. Yâni minderden çekilerek kendini tasavvûfun yatıştırıcı, teselli edici dünyâsına bırakmıştır. Moğol istilâsıyla birlikte târihî yükselişini tamamlayan İslâm dünyâsı, istilâdan hemen yirmi yıl kadar sonra yükselmeye başlayan Osmanlılarla kendini tekrar etmiş, onların çöküşüyle birlikte de târihsel/biyolojik ömrünü tamamlayarak büsbütün dünyâ sahnesinden silinmiştir. İbn-i Haldûn'un dediği gibi devletler doğarlar, büyürler, ölürler. Umran (medeniyet) de aynen böyledir. Tıpkı meniden insan, insandan meni çıktığı gibi böylece devâm eder gider. Bir medeniyet yaşlanıp ölür, ancak ondan yeni bir medeniyet çıkarak aynı târihsel/biyolojik süreçleri tâkip ederek devâm eder...

Molla Sadra (1050/1640), Safevîlerle birlikte yükselen Isfahan okulunun sembol şahsiyeti olur. Safevî tarikatının giderek genişlemesi nihâyet Şah İsmâil (öl.930/1523) ile birlikte İran'ın tamamına hâkim olarak, İran birliğini kurması ve güçlü bir devlet olarak târih sahnesine çıkmasına neden olur. İran bu dönemde baştan aşağı Şiîleştirilir. On iki İmam Şiîliği Safevî İmparatorluğu'nun resmî mezhebi hâline gelir. Yâni Osmanlılar'daki gelişmenin tam tersi olur. Osmanlı ülkesi Sünnîleştirilirken İran Şiîleşme sürecine girer. Safevîler dönemi İran'da iki yüzyıldan fazla sürer, Afgan işgâliyle son bulur (1133/1720). Dönemin başşehri Isfahan aynı zamânda ilim merkezi hâline gelir. Isfahan Okulu olarak târihe geçen İran Şiî hikmeti Nâsıruddîn Tûsîyle başlayan felsefîleşme, tasavvûfîleşme eğiliminin zirvesini temsil eder. Bu okuldan kısa sü-

rede büyük Âlimler yetişir; Şeyh Bahauddin Amilî (öl.1030/1622), Mir Damat (öl.1041/1631), Mir Fındıriskî (öl.1050/1640) ve nihâyet Isfahan Okulu'nun zirvesi Molla Sadra (öl.1050/1640) bunlardan bâzılarıdır. Bu okulun Molla Sadra'da simgeleşen en çarpıcı özelliği cesur bir sentez girişimine yaslanmasıdır. Hermes, Thales, Pisagor, Aneksomandros, Sokrat, Aristo, Eflâtûn, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Şiî İmamlar, Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd, Gazâlî, Sühreverdî, Nâsıruddîn Tûsî, İbn-i Arabî gibi sîmâlar Isfahan Okulu'nda harmanlanarak yeniden ifâde edilirler. Bunun en çarpıcı örneği Molla Sadra felsefesidir. İslâm düşüncesi bir kez daha, bu kez Şiî İran'ın da, dünyânın kadîm birikimini sentezlemeye çalışır. Daha önce İhvân-ı Safâ, Meşşâî ve İşrâkî filozoflarınca denenen bu girişimin son durağı Isfahan Okulu olur. Bu anlamda İslâm düşüncesinin târihteki itici gücü olan "sentez yaratma", "ortayı bulma", "eksiksiz bir Âlemi açıklama girişimi" dürtüsünün son örneği Molla Sadra felsefesidir. Ancak diğer tüm sentezciler gibi Molla Sadra da, yine de bir tarafa eğilim gösterir. İşrâkîlik diye bilinen ve İran ve Hind etkisinin ifâdesi olan Sühreverdî felsefesi ana unsur olarak yer eder. Molla Sadra'nın Vahdet-i vücûtçu öğretisi, sentezin diğer öğelerini gölgede bırakır. Molla Sadra'da ilk bakıldığında Sühreverdî/İbn-i Arabî, Fârâbî/İbn-i Sînâ'yı gölgelemiş gibidir. Yâni Meşşâîlik İşrâkîliğin gölgesinde kalır. Denilebilir ki bu dönemde Osmanlılar siyâsî olarak İslâm medeniyetini tekrar ederken, İran'a sıkışıp kalan Isfahan Okulu da tüm renkleriyle İslâm düşüncesini ilmî olarak tekrar eder, medeniyetin önceki tüm birikimini dâhice bir klareasyonla dillendirir.

Humeynî (1409/1989) özelde Şia târihi içinde, genelde ise İslâm düşüncesi târihi içinde yeni bir canlanışın simgesi haline gelir. Moğol istilâsından sonra Nâsıruddîn Tûsî İslâm/Şia düşüncesini ilmî olarak nasıl canlandırmaya çalıştıysa, Humeynî de Osmanlı İmparatorluğu'nun çöktüğü, tüm İslâm dünyâsının derin bir sessizliğe gömüldüğü bir zamân diliminde İran'daki tüm İslâmî birikimi, hem de siyâsî olarak harekete geçirir. Osmanlılarla birlikte çöktüğü sanılan İslâm düşüncesi, Molla Sadra'dan beri fark edilemeyen İslâm/Şia kanadının, İran Devrimi'yle birlikte yeniden dünyâ gündemine girmesiyle herkesi şaşırtır. Humeynî, Şeyh Müfîd'in Usûlî yenilikçiliğine yaslanır. Velâyet-i Fakih teorisini geliştirir. Ahbârîlerin bütün

itirâzlarına rağmen görkemli bir halk devrimiyle siyâsî iktidârı ele geçirir. Bu yönüyle gaybet zamânından beri siyâsî iktidâr olmaya soğuk bakan Şia dünyâsı, bu yenilikçi teoriyle birlikte zinciri kırar. Siyâsî iktidârlarla birlikte gelen devlet (İslâm Cumhuriyeti) birçok sorunu da berâberinde getirir. İran, şu an bu sorunları sâhici bir platformda tartışmaya devâm ediyor...

Şeyh Müfîd'in Şia ve İslâm düşüncesi târihi içindeki yerini bulabilmek için yaptığımız bu genel değerlendirmeden sonra sözü Şeyh Müfîd'e getirmek istiyorum.

Şia'da dönüm noktası; Şeyh Müfîd

Az önce geçtiği gibi Şeyh Müfîd, Şia târihi içinde Ahbârîlere (Gelenekçilere) karşı Usûlîlerin (Yenilikçilerin) çığırı olarak kabûl edilebilir. Şeyh Müfîd'in, hocası Şeyh Saduk ve ondan önceki Kuleynî'nin Ahbârîliğine karşı geliştirdiği eleştiriler, Usûlîliğin kalkış noktası olmuş, ondan sonra da giderek gelişmiştir. Bu nokta Sünnî dünyâda ilk asrın sonlarında ortaya çıkan Re'y Ekolü'yle aynı kalkış noktasıdır. Zîra bir düşünce akımı içinde yenilikçiler dâimâ "Eski hâl muhâl, ya yeni hâl ya izmihlâl." derler. Aynı düşüncenin gelenekçileri ise "Eskiden yoğ idi iş bu rivâyet yeni çıktı." diyerek savunma yaparlar. Bu hep böyle olmuştur...

Şeyh Müfid olarak şöhret bulan **Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Numan el-Bağdâdî,** 336/947'de doğar ve 413/1022'de vefât eder. 200 civârında eseri olan Şeyh Müfîd'in yıldızı Buveyhîler iktidârı yıllarında parlar. Dönem tam da Şiî ve felsefî eğilimleri destekleyen Buveyhî sultanlarının dönemidir. Şeyh Müfîd de Buveyhî sultanı Adududdevle ed-Deylemî ile iyi ilişkiler kurar. O dönemde Rey ve Kum'dan sonra Bağdat'ta bulunan Şiî medresesinin tartışmasız liderliğini üstlenir. Bağdat Mu'tezîlesi diye bilinen çevrelerle içli dışlı olur. Nitekim düşünce sisteminde Bağdat Mu'tezîlîleri'nin derin etkisi vardır.[1]

Şeyh Müfîd'in çağdaşları arasında Meşşâî filozofu **İbn-i Miskeveyh** (396/1005), Eş'arîliğin ikinci adamı **Bakıllânî** (403/1013), Buveyhîlerin Rey başkadısı ünlü Mu'tezîle Âlimi **Kadı**

1- Mazlum Uyar; **Ahbârîlik,** Ayışığı, İst., 2000, 95-102, Gaybet Sonrası Şiî Kelâmının Oluşumu ve Mu'tezîle, **İslâmiyat**, II/3, 1999; Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezîle'nin Rolü ve Şeyh Müfîd, **İslâmi Araştırmalar**, XIII, I, s. 101 vd.

Abdülcabbâr (415/1022), Eş'arî mezhepler târihçisi **Abdülkâhir Bağdâdî** (429/1037) ve **İbn-i Sînâ** (428/1037) gibi ünlü sîmâlar bulunuyor. Bu asır (h. 4. yy) boyunca Buveyhî iktidârı Abbâsî halîfelerini hâkimiyetleri altına alırlar ve Şia, felsefe ve mu'tezîlî akımları himâye ederler. Eş'arî'den itibâren gelişen tepki ise bu asırda Bakıllânî ve Bağdâdî ile devâm eder. Eş'arîler, Buveyhîlere muhalif duruyor, ancak etkili olamıyorlardı. Buveyhî iktidârını yıkıp Abbâsîleri egemenlikleri altına alan sonraki asırdaki Türk/Selçuklu yükselişiyle birlikte bu kez Eş'arîliğin yıldızı parlamaya başlar ve öncekiler gözden düşer.

Şeyh Müfîd böylesi bir ortamda yetişir, Buveyhî himâyesi sâyesinde fikirleri alabildiğine derinlikli ve etkili olur. Şeyh Müfîd'in akılcı sistemini kurarken eleştirilerini yönelttiği kesimler, Nevbahtî âilesiyle birlikte başlayan Şia'daki Mu'tezîlî yönelime karşı, Mu'tezîle eleştirisi, Şia içinde *Gulat* diye tâbir edilen aşırı Şiî eğilimler ve yine Şia içinde *Ahbârîler* diye bilinen Ehl-i Hadîsci gruplardır. Şeyh Müfîd'e göre Şia, Hz. Ali'nin imâmetini kabûl edenlerdir. Mu'tezîle, Vâsıl b. Âta'nın görüşlerine uyanlardır. Gulat, imâmlara âit olmayan sıfatları ona isnad ederek küfre düşenlerdir. Ahbârîler de, nassların zâhirine bağlı kalarak ahad haberlerle amel eden gelenekçilerdir. Bu kesimlere yönelik eleştirileriyle Şeyh Müfîd, akla dayalı Şia kelâmının oluşmasını sağlar ve Usûlîliğin çığırını açar.[2]

Şeyh Müfîd'in düşünce dünyâsı

Bilgi teorisi; Bilginin kaynakları üçtür; **Vahiy, sahih ahbar** (imâmların rivâyetleri) ve **akıl.** Kulun ilk görevi Allah'ı bilmektir. Akıl sâhibi her insanın, aklını Allah'ın varlığını ispatta kullanması ahlâkî bir zorunluluktur. **Akıl**, sağlıklı neticeler elde etmede ve ahlâkî zorunluluğun ilk prensiplerine ulaşmada vahyin desteğine muhtaçtır. Mü'minin inancı akıl kaynaklı gerçek bilgiye dayanmalıdır. Allah hakkında düşünmek onun varlığının ve birliğinin bilgisine götürür. Bu da O'nun Hayy, Kadîr, Âlim, Semi, Basar ve Murîd olduğuna dâir bilgiye de ulaştırır. Ma'rifet (Allah'ı bilmek) kulun cehdi ve çalışması sonucu elde edilir (iktisâbîdir). Peygamberi bilmek de aynı şekildedir. Dini teklif, Allah tarafından gönderilen Peygamberler

2- Mazlum Uyar; **Ahbârîlik,** 95-102,

vasıtasıyla gerçekleşir. Bu sebeple akıl vahiyden bağımsız olamaz. Vahiy, akla nasıl istidlâlde bulunacağının bilgisini verir. İtikâdî konularda körü körüne taklîd câiz değildir. Hatta gaib imâmın ortaya çıkmaması, sırf taklîde dayanan îmân sâhiplerinin güven vermemesinden dolayıdır.

Allah tasavvuru; **Allah**'ın kulları için en iyi şeyi yapması (**aslah**) bir zorunluluktur. Yâni Allah kötü ve çirkin şeyler yapmaz. İlâhî adâlet bunu gerektirmektedir. Fakat bunun sebebi adâlet değil **lütuf** prensibidir. Adâlet prensibini kabûl ettiğimizde onu yapmaması hâlinde Allah zulüm işlemiş olacaktır ki bu muhâldir. Oysa Allah lütfu sâyesinde kendisinden hep iyi fiiller sâdır olmaktadır. O'nun zulme ve çirkin şeylere gücü yetmesine rağmen rahmeti ve lütfu ile bunu yapmamaktadır. Bu lütuf prensibi sâyesindedir ki Allah insanlara imâm tâyin eder ve onu günahlardan uzak tutar. **Allah**, teşbih, tecsim ve hululden uzaktır. O, yarattıklarından herhangi bir şeye benzemez. Allah'ın zâtından ayrı müstakil sıfatları yoktur. O zamân Allah ile birlikte birçok kadîm varlık kabûl edilmiş olur. Allah'ın eli, yüzü vs. şeklinde geçen ifâdeler zâhirî mânâsıyla ele alınmamalıdır. Aksi hâlde teşbihe düşülmüş olur. Peygamber ve imâmlardan birisi vasıtasıyla bildirilmediği ve Kur'an'da zikredilmediği sürece, Allah'ı herhangi bir isimle isimlendirmek veya herhangi bir sıfatla sıfatlandırmak câiz değildir. Allah **Âlim, Kadîr** ve **Hayy** olmak üzere üç zâti sıfata sâhiptir. Bunlar Allah'ın zâtından ayrılmazlar, ezelî ve ebedî olan sâdece bu sıfatlardır. **Semi** ve **basar** sıfatları ancak vahiy yoluyla bilinir ve bunları akıl yoluyla keşfetmek mümkün değildir. Bu nedenle semi ve basar sıfatları gerçekte ilim sıfatından başka bir şey değildir. Çünkü semi (işitme) ve basar (görme) duyu organlarını çağrıştırmaktadır ki böyle bir organa sâhip olmak Allah için muhâldir. **İrâde** sıfatı da zâti değil fiilî bir sıfattır. Allah'ın Murîd oluşu, ancak vahiyle tespit edilir ve akılla bunu keşfetmek mümkün değildir. Allah'ın irâdesi onun fiilleri cümlesindendir. Bu durumda insanın fillerinin Allah tarafından irâde edilmesi, emredilmesi anlamındadır. İyi fiilleri irâde etmek, onları emretmek, kötü filleri irâde etmemek onların yapılmasını istememek demektir. **Kelâm** sıfatı da zâti değil fiilî bir sıfattır. Allah'ın kelâmı olan Kur'an bu anlamda muhdestir (sonradan olmuştur). **Ru'yetullah** (Allah'ı görmek), ke-

sinlikle mümkün değildir. Aksi halde teşbihe düşülmüş olunacaktır. Kur'an, imâmların ahbarı ve akıl bunu te'yid eder. Ru'yetullah, bilgi mânâsında olup, Allah hakkında bilinmeyen bâzı sırların cennette mü'minlere âşikar olması mânâsına gelir. **Beda**, bilgi eksikliği sebebiyle Allah'ın görüş değiştirmesi değil, nesh anlamındadır. Fakirlikten sonra zenginliğin, hastalıktan sonra sağlığın ve hayattan sonra ölümün gelmesidir.

Nübüvvet/İmâmet; **Nübüvvet** ve **İmâmet** Allah'ın insanlara bir lütfudur. Her resul nebidir, ancak her nebi resul değildir. Nebiler kendilerinden önceki resullerin şeriatlarını korumak amacıyla gönderilirler. Bu açıdan yaptıkları iş bakımından nebi ile imâm arasında aklen bir farklılık yoktur. İmamlar, Hz. Muhammed hâriç diğer Peygamberlerden üstündürler. Peygamber ve imâmlar büyük günahlardan korunmuşlardır. Peygamberin unutması (Sehvu'n-Nebi) mümkün değildir. Ancak Gulat'ın iddiâ ettiği gibi imâmlara dünyânın geri kalan kısmının yaratılması (tevfiz) gibi bir görev de verilmiş değildir. Bunu iddiâ etmek küfür olur. **İmâmet,** nübüvvetin devâmı olduğu için imâmlar Peygamberlerin yerini almışlardır ve onlar, Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridirler. Allah tarafından nassla tâyin edilmiş oldukları için toplumun onları seçme ve atama yetkisi yoktur. İmam, ya mûcizeler göstererek ya nassla ya da kendinden önceki imâmın resmî açıklamasıyla (tevkif) göreve gelir. İmamların insanların kafasından geçenleri ve gaybı bilmesi, imâm olmalarının ne şartı ne de sıfatıdır. Bu sâdece Allah'ın bir lütfu olabilir. Mûcize göstermeleri de bunun gibidir. Gaybı ise Allah'tan başka kimse bilemez. Fizikî olarak imâmın diğer insanlardan bir farkı bulunmamaktadır. Ancak imâmlar bu dünyâda normal bir insan vücûduyla yaşadıktan sonra ölünce olağanüstü bir hüviyete bürünürler. Peygamberler ve imâmların vücutları öldükten sonra kabirlerde değildir.

İnsan görüşü; **İnsan**, özgür irâdeye sâhiptir. Bundan dolayı da sorumludur. İnsanlar kendi fiillerinin fâilidirler. Yaratma sıfatı Allah'a âit olduğu için insanların yaptıkları için "fiil, hudûs, ihtira, sun', kesb" vb. kelimeler kullanmak daha uygundur. Allah'ın irâdesi emretmesi anlamına geldiği gibi, insanın bir şeyi irâde etmesi de onu ihtiyarı (seçmesi) anlamına gelir. Muhtar (ihtiyar eden) , iki zıttan birisini

tercih edip onu gerçekleştirme gücüne (ıstitaat) sâhip olan (kâdir) kimse demektir. **Istıtaat** (güç yetirme) sıhhat demektir. Sağlıklı her insan istıtaat sâhibidir ve ancak sağlığını kaybedince istıtaatını (fiil işleme gücünü) kaybeder. Bu anlamda istıtaat fiilden önce mevcut olmaktadır. **Takdîr** linguistik olarak yaratma ve meydana getirme anlamına gelir ve fiille birlikte ortaya çıkar. **Takiyye** ancak mal ve can söz konusu olduğu zamân söz konusu olabilir ve îmânın asıllarından değildir.

İman/İslâm görüşü; **İman,** Allah'a, resulüne ve onun Allah'tan getirdiklerine inanmaktır. Bu anlamda îmân sâhipleri ma'rifet ve ikrar ehlidir. Bu tür kişiler büyük günah işlerlerse aynı zamânda fâsık olurlar. Bu durumda hem mü'min hem fâsık sıfatı bir arada olmuş olur. Büyük günah işleyenler İslâm'dan çıkmazlar. Çünkü kişi fâsık olsa bile yine de Müslîm olarak kabûl edilir. Büyük günah işleyenler cezâlarını cehennemde çektikten sonra cennete gireceklerdir. **Her mü'min** Müslîmdir ancak her Müslîm mü'min değildir. Mü'minlik daha çok inanma ile ilgiliyken Müslîmlik amelle ilgilidir.

Kur'an; Allah'ın, Hz. Muhammed'e vahyedilmiş muhdes kelâmı olan Kur'an'da eksiklik veya noksanlık yoktur. Ancak tertibinde ve âyetlerin Hz. Ali'ye âit olan bâzı yorumlarında değişiklikler olmuştur. Hz. Ali'nin yorumları da nass ile tâyin edilmiş imâm olması bakımından metin bakımından olmasa da, işlev bakımından Kur'an gibidir. Mehdi'nin zuhuruyla birlikte Kur'an gerçek tertibine göre dizilecek ve gerçek yorumu insanlığa sunulacaktır.

Âhiret halleri; Cehennemi hak edenler, teşbih ve tecsime inananlar, dinî meselelerde akıllarını kullanma kapasitesine sâhip oldukları halde bundan imtina edip körü körüne taklîde başvuranlar ve Gulat (aşırı görüşleriyle dinden çıkanlar)'dan ibârettir. Cehennemde ebedî olarak cezâlandırılma ancak kâfirler için sözkonusudur. Ma'rifet ve ikrar ehlinin ebedî olarak cehennemde kalması Allah'ın adâletine uygun düşmez. Ma'rifet ve ikrar ehli olanlar cezâlarını cehennemde çektikten sonra cennete girerek orada ebedî kalırlar. Mü'min bir kimse yaptığı her fiilin cezâ ve mükâfât olarak karşılığını görecektir ve birinin diğerini silmesi (ihbat) mümkün değildir. **Şefaat,** hak olup Peygamberler, imâmlar ve sâlih kullardan bâzıları Fırka-i Nâciye (Kurtulan Fırka) olan Şia için şefaatçi olacaklardır. **Ric'at,**

bâzı iyi ve kötü kişilerin kıyâmetten önce diriltilmeleridir. Örneğin Hz. Ali ve kâtili İbn-i Mülcem ve Hz. Hüseyin ve kâtili Yezid bunlardan bâzılarıdır. Bu durum kıyâmete inanan bir kimse için akla aykırı da değildir..."[1]

Şeyh Müfîd'in genel olarak çözmeye çalıştığımız bu temel fikirlerinden de anlaşılacağı gibi tipik bir Şiî akılcısıyla karşı karşıyayız. Şeyh Müfîd, sürekli olarak Kuleynî ve hocası Şeyh Saduk gibi Ahbârîler ile Mu'tezîle arasında gidip gelmektedir. Bir taraftan Ahbârîlere yönelik eleştiriler yapmakta diğer yandan "Müfîd iyice Mu'tezîlî oldu." ithâmına karşılık Şia'nın temel görüşlerini de elden bırakmamaktadır. Öte yandan Şia'ya yönelik "aşırılık" iddiâlarına karşılık Gulat-ı Şia'yı açık bir dille dışlamaktadır. İşte bu üç akıma (Ahbârîler, Mu'tezîle, Gulat-ı Şia) karşı geliştirdiği etki-tepki biçimlenmesi Şeyh Müfîd'in "Usûlî" zihin genetiğini oluşturuyor.

Şeyh Müfîd'in Şia târihi içindeki yeri, gaybet sonrası dönemde ahbara (Peygamber ve imâmların rivâyetlerine) sıkı sıkıya sarılınmasını, aklî te'villerden uzak durulmasını şiddetle savunan kendinden önceki Kuleynî ve Şeyh Saduk çizgisini kırarak, aklı da devreye sokmasıdır. Bir başka açıdan bakıldığında Hz. Peygamber sonrasında bir Hz. Ömer'in çıkması, İslâm dünyâsı geliştikçe ortaya çıkan yeni sorunlara paralel olarak bir "Re'y Ekolü'nün çıkması, farklı din ve akımlarla karşılaşan İslâm düşüncesinin bir Mu'tezîle kelâmını çıkarması, akılcılığın endişe verici gelişmesi karşısında bir Eş'arîliğin doğma ihtiyâcı, yükselen medeniyet olmanın gereği kadîm dünyânın birikimini devralma ihtiyâcı çerçevesinde felsefe hareketlerinin doğması neyse, gaybet sonrası dönemde yeni sorunlarla karşılaşan Şia'nın Şeyh Müfîd gibi birisini çıkarması da aynı şeydir. Yâni Şeyh Müfîd çıkmak, Usûlîlik doğmak zorundaydı. Zamân, hareket ve değişim yasaları bunu gerektiriyordu. Şia, baş döndüren bir hızla gelişen olaylar ve zamânın akıp giden değiştirici gücü karşısında, sürekli eski rivâyetlere yaslanarak gelişemezdi. Nitekim Şeyh Müfîd'in nass (Peygamber ve imâmların rivâyetleri) ile birlikte aklı esâs alan kelâm düşüncesi, sonraki yıllarda Şia'nın ana çerçevesini belirle-

1- Mazlum Uyar; **Ahbârîlik,** Ayışığı, İst., 2000, 95-102, Gaybet Sonrası Şiî Kelâmının Oluşumu ve Mu'tezîle, **İslâmiyat**, 1999, c. II, sayı 3, s. 153-171, Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezîle'nin Rolü ve Şeyh Müfîd, **İslâmi Araştırmalar**, c. XIII, sayı I, s. 101 -112

miştir. *Tevhîd, Adâlet, Mead* ve *İmâmet* esâslarına dayalı Şia/Usûlî kelâmı onun açtığı çığırla gelişip olgunlaşmıştır.

Şeyh Müfîd'in bizim çalışmamız açısından önemine gelince, O her şeyden önce Şia'yı aklîleştirme sürecine sokmuştur. Her ne kadar bunu Bağdat Mu'tezîle'sinin etkisiyle yapmışsa da şefaatın sâdece Şiîlere olacağı görüşünden de anlaşılacığı gibi sıkı bir Şiî olmaya da devâm etmiştir. Genel çerçeve içinde Şeyh Müfîd, İslâm düşüncesi içinde Müslüman aklın dine ve Âleme yoğunlaşma sürecine kendi bulunduğu kulvardan katkılarda bulunmuştur. Zâten bunun doğal sonucu yenilikçiliktir. Şeyh Müfîd de bu anlamda Şia içinde açtığı Usûlî çığırla yenilikçi bir misyonu kendi kulvarında üstlenmiştir. Zâten İslâm düşüncesi içinde her akımın gelenekçilerine karşı yenilikçilerinin toplamı bizim çalışmamızın ana gövdesini oluşturmaktadır...

İBN-İ AKİL
(ÖL.513/1119)

"Nassların zâhirî anlamına yapışmak, avam için gereklidir. Zîra avamın zihnî yapısı, tenzihe değil teşbihe elverişlidir. Nitekim Hz. Peygamber, avama Allah hakkında bilgi verirken bu yolu tâkip etmiştir. Âlimler ise tenzihe yatkın olduğundan haberî sıfatlara ilişkin nassları te'vil etmelidirler..."

İBN-İ AKİL

EBÛ'L-VEFÂ İbn-i Akil, Selefî/Hanbelî akımı içinde Selefî/Akılcı görüşleriyle dikkat çekmiş, akım içinde eleştiriler almış bir selefî yenilikçisi olarak çalışmamıza alınmıştır. Selefîlik adıyla meşhur olan akım bizim çalışmamızın kavramsal çerçevesi içinde "*Aşırı (katı) Gelenekçi*" kategorisine tekâbül etmektedir. Bu nedenle bu akımı olduğu gibi ihyâ etmeye çalışan İbn-i Teymiye gibilerinden ziyâde, akım içinde, onu daha aklîleştirmeye çalışan, Müslüman aklın dine ve Âleme yoğunlaşması sürecine kendi kulvarından katkılarda bulunan İbn-i Akil gibileri daha tercih-i şâyân bulunmuştur. Nitekim aynı şey örneğin Şia içinde Usûlîliğin kurucusu Şeyh Müfîd için de yapılmıştır.

Katı gelenekçiler (Selefîler) kökleri **Abdullah bin Ömer**'e (ö.74/693) dayanan, **Mâlik** (ö.179/795), **Ahmed bin Hanbel** (ö.241/8559), **Dâvûd ez-Zâhirî** (ö.270/883), **İbn-i Hazm** (456/1064), **İbnu'l-Cevzî** (ö.597/1201) ve **İbn-i Teymiye** (ö.728/1278) gibi ünlü sîmâlarda ifâdesini bulan ekoldür. Târihsel olarak daha çok Ashabu'l-Hadîs, Ehl-i Hadîs, Ashabu's-Sunne vs. olarak anılan bu

akımı sosyolojik olarak tereddütsüz "İslâm'ın (katı) Gelenekçileri" olarak tanımlamamız hiç de yanıltıcı olmayacaktır. Bunu anlamak için bu ekolün özet olarak dinî kavrayışına bakmamız yeterlidir.

İslâm'ın gelenekçi yorumu

Aslında din asar (rivâyet)'dan ibârettir. Hadîs rivâyeti dinin korunması için şarttır. Asar'ın yorumu Hz. Peygamber ve sahabeye âittir, ondan sonra gelenlerin aklî yorumları dinde delil olamazlar. Aslolan selef-i sâlihin dönemidir, din en güzel o dönemde yaşanmıştır ve bize düşen öncekilerin (selefîn) haberlerine uymaktır.

Din asardan ibâret olduğu için Ashâb-ı Asar (Ehl-i Hadîs/Selefîler) dinin asıl koruyucularıdır. Allah dinini bu topluluğa emânet etmiştir. Diğerlerinki dinde bid'at olan bir takım aklî te'villerden ibârettir.

Din, rey (şahsî görüş) ve kelâma (aklî te'vil) dayandırılamaz. Çünkü re'y, hevâ ve heves demektir ve dini kendi şahsî görüşüyle yorumlamak anlamına gelir. Bu da insanlar arasında ayrılıklara neden olmaktadır. Oysa Kur'an ve Sünnet'le birlikte ilk nesillerin dinden anladıkları, tek kaynaktır. Onları te'vile kaçmaksızın almak gerekir.

İslâm'a mensup olması şartıyla idârecilere karşı çıkmak câiz değildir. Onların arkasında namaz kılmak, cihada katılmak ve hadleri onlar eliyle uygulamak vâciptir. Sahabeye saygılı olmak, küçük ve büyük hataları sebebiyle eleştirmekten uzak durmak gerekir. İlk dört halîfe sırasıyla insanların en faziletlileridir.[1]

Mâlik, Şâfî, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî, Dâvûd-u Zâhirî, İbn-i Teymiye birer Arap'tılar. Arapların yaşantıları ve kültürlerindeki "var olana bağlılık" ve "geçmişe dönük" zihin yapısı İslâmî dönemde de Kitap, sünnet, sahabe ve tabiûna ittiba şeklinde tezâhür etmiş görünmektedir. Hadîsleştirilmiş bu telakkiye göre, bunların dışındakiler, yâni re'y ve kıyâs sonradan ortaya çıkmış bid'at görüşlerdir; bunlara uymak insanı dalâlete düşürür.

İslâm'ın gelenekçi yorumunun oluşumunda Arap zihninin "geçmişe dönük" yapısı inkâr edilemez bir gerçektir. Örneğin Arap kültürünün en başarılı yanı "nesep" ilmidir. Yanılmıyorsam dünyânın hiçbir milletinde insanlar babaları ve atalarının adıyla anılmazlar. Öyle ki bâzı isimlerde bir kişinin yedi ceddine varana kadar bütün

1- Sönmez Kutlu; **İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Kitabiyât, Ank., 2000, 57-61

isimler sıralanır. Bu da onların geçmişe dönük zihin yapısının ne denli kuvvetli olduğunu gösterir.

Bir başka husûs Arap/Kureyş asabiyetinde genel olarak ilimle uğraşmak esirlerin, kölelerin işi olarak görülürdü. Arap/Kureyş asabiyeti kendine idârecilik ve yöneticilik gibi "şerefli" bir görevi lâyık görürken ilimle uğraşmayı hafiflik ve aşağı derecede bir iş olarak telakki ediyordu. Mevâli denen Arap olmayan unsurlar bir takım ilim, re'y, felsefe vs. işleriyle uğraşırlar: komutan ve yönetici olan Kureyş Arabı ise böyle hafif işlerle vakit öldüremez. O'nun görevi geçmişine sadakatla bağlı kalmak ve fetihler yaparak, ülkeleri ele geçirmek ve yönetici gücüyle dâimâ üstünlüğü elinde tutmaktır...

Aslında bu, mülkün (ülkenin ve devletin) asıl sâhibinin kendisi olduğu şartlanmışlığı içindeki her topluluğun ruh hâlini yansıtır. Bu ruh hâli içinde olan topluluklar; koyu bir muhafazakârlığı, geçmişi kutsamayı, yeni olan her şeye şüpheyle bakmayı, elde var olanın kaybedilmemesinin temel şartı olarak görürler. Çünkü her yeni (şey), risk taşır ve var olanı potansiyel olarak tehdit eder. Bu riske girmektense var olanı korumak ve geçmişe sarılmak en emin yoldur.

İşte İslâm düşüncesinde gelenekçi yorum, mülkün (ülkenin, devletin ve dinin) sâhibi olarak kendilerini gören Arap/Kureyş muhafazakârlığının bir ifâdesi olarak doğmuştur. Abbâsî devriminden sonra Fars unsurunun öne çıkması, Mevâli'nin yükselişe geçmesi, akıl, re'y, felsefe hareketlerinin alabildiğine gelişmesi ve tercüme faaliyetleriyle birlikte gelen yeni fikirlere karşı, geçmişe sarılma, hadîs toplama ve yeni olan her şeye karşı çıkma eğiliminin güçlenmesi ve bu tepki biçimlenmesinin Mâlik, Şâfî, Ahmed bin Hanbel gibi şahsiyetleri doğurması tesâdüf değildir.[2]

Kim kendini mülkün sâhibi olarak görmeye başlamışsa muhafazakârlaşmıştır. Önceleri Arap/Kureyş asabiyetine dayanan bu Sünnî/Selefî muhafazakârlık, Türk/Selçuklu yükselişi ve onun mîrâsını devâm ettiren Osmanlılar'da Sünnî/Eş'arî muhafazakârlığı

2- İslâm düşüncesinde "gelenekçi yorumun" inşâ süreci için ileri sürdüğümüz bu düşüncenin doğruluğuna dâir araştırmalar için bkz; Muhammed Abid Câbirî; **Arap Aklının Oluşumu**, İz, İst., 1997, s. 77-103, 103-159, M. Hayri Kırbaşoğlu; **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfî'nin Rolü**, Kitabiyât, Ank., 2000, (Bütün Makaleler), Sönmez Kutlu; **İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Kitabiyât, Ank., 2000, 31-67, İrfan Aycan; **Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan**, Ankara Okulu, Ank., 2001, 25-133.

şeklinde tezâhür etmiştir. Sanıldığının aksine yenilikçi bir Mevâli ideolojisi olan Re'y Ekolü (Ebû Hanîfe) ve Mâturîdîlik hiçbir zamân ne Araplar ne de Türkler tarafından gerçek anlamıyla ele alınmamıştır. Re'y Ekolü, Hanefîlik adı altında selefîleştirilmiş, Mâturîdîlik ise görmezden gelinmiştir. Bunda ırk farklılığından ziyâde "mülkün sâhibi olma duygusu" ve merkezî otoriteyi elinde bulundurma gibi tabiatı icâbı muhafazakâr/gelenekçi olmayı gerektiren bir konumda olmanın etkisi büyük olmuştur...

Bu genel çerçeve içinde bir selefî yenilikçisi olan Ebû'l-Vefâ İbn-i Akil'in düşünce târihimiz içindeki yerini sanırım daha iyi anlamış olacağız. İbn-i Akil'in, İslâm dünyâsında Türk/Selçuklu/Sünnî yükselişinin bütün hızıyla devâm ettiği yıllarda yaşadığını görüyoruz. Nitekim İbn-i Akil Gazâlî'yle görüşmüş ve ondan on yıl kadar sonra vefât etmiştir. Dönem, tam anlamıyla Sünnîliğin yükseldiği, önceki dönemlerin gözde akımları Mu'tezîle ve Felsefenin inişe geçtiği dönemdir. Bu nedenle az sonra hayatını anlatırken de görüleceği gibi İbn-i Akil, böylesi bir ortamda baskılarla karşılaşmış, hatta Mu'tezîle ve Şia'ya meylettiği, yeni bid'atlar çıkardığı gerekçesiyle hakkında ölüm fetvâsı çıkarılmış, O da bu boğucu baskı ortamından kurtulmak için görünüşte bu fikirlerinden vazgeçtiğini beyan eden bir bildiri yayımlamak zorunda kalmıştır...

Bir selefî yenilikçisi; İbn-i Akil

İbn-i Akil 431/1040 yılında Bağdat'ta doğar. Âilesi hem baba hem anne tarafından Hanefî mezhebine mensuptur. On yaşında Kur'an'ı ezberler. Kendi anlatımına göre pek azı Hanbelî olan yirmi üç hocadan başta Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm ve tasavvûf olmak üzere bütün İslâmî ilimler üzerine dersler alır. Kelâm dersleri almak için bâzı Mu'tezîle Âlimlerinin yanına gittiği için Hanbelîler tarafından şiddetle eleştirilir. O da bu Âlimlerin yanına gizlice gidip gelmek zorunda kalır. İslâmî ilimlere derin vukûfiyeti, kuvvetli hâfızası, üstün zekası, güçlü muhakeme ve istidlâl kâbiliyeti sâyesinde çağdaşları arasından sivrilip devrinin önde gelen Hanbelî Âlimleri arasında yer alır. İlme aşırı düşkünlüğü sebebiyle mezhep farkı gözetmeksizin her Âlimden yararlanmaya çalışır. Bu sebeple Hanbelîliğin geleneksel çizgisini aşarak, aklî te'villere önem verir. Hayatı boyunca kitap yazmak, okumak, araştırmak ve öğrenci yetiş-

tirmekle meşgul olur.[1]

İbn-i Akil, döneminde Ebû Mansur tarafından siyâsî himâye de görür. Hallac-ı Mansur hakkındaki olumlu görüşleri sebebiyle Hanbelîlik içinde Şerif Ebû Mansur'un başını çektiği katı gelenekçi bir grubun tepkisini çeker. Kendisini himâye eden Ebû Mansur'un vefâtı üzerine himâyesiz kalan İbn-i Akil, bu katı gelenekçi grup tarafından öldürülmek istenir. Canını kurtarmak için sultanın evine sığınır. Beş yıl boyunca bu sultanın koruması altında dışarı bile çıkmadan saklanır. Beş yıl sonra Bağdat'ın Ebû Câfer câmiine giderek Hallac-ı Mansur hakkındaki görüşlerinden ve Mu'tezîlî fikirlerden vazgeçtiğini açıklayan bir bildiri okur ve altını da şâhitlerle berâber imzalar. Böylece sokaklarda rahatça dolaşmaya başlar. Rahat çalışma ortamına kavuşan İbn-i Akil, dersler vermeye, öğrenci yetiştirmeye devâm eder. 513/119'da Bağdat'ta vefât ettiğinde cenâzesinde olaylar çıkar.[2] Hanbelî gelenekçileri tabutuna saldırıp kefenini yırtarak, cenâzesinin kaldırılmasına engel olmaya çalışırlar. Naaşı güçlükle defnedilir. Bu Hanbelî katı gelenekçileri daha önce de 310/925'te vefât eden Taberî'nin cenâzesinde de olaylar çıkarmış, Taberî'nin cenâzesi hava karardıktan sonra ancak defnedilebilmişti...

İbn-i Akil; usûlcü, tefsirci ve kelâmcı yönüyle tanınır. Oysa bu üç ilmin hepsi de Ahmed bin Hanbel tarafından "bid'at" sayılmış, kerih görülmüştür. İbn-i Akil'in işi, bu açıdan gerçekten hayli zordur. Nitekim "Neden bu bid'at ilimlerle uğraşıyorsun, aklî te'viller yapıyorsun, bunlar sahabe zamânında var mıydı?" şeklindeki kadîm Hanbelî iddiâsı, onun başına dert açmış görünüyor.

İbn-i Akil'in fikirleri

Kaynaklardan derlediğim kadarıyla İbn-i Akil'in sistemi genel olarak şöyledir:

Bilgi kaynakları; **Akıl**, dünyevî konularda olduğu gibi dinî konuların anlaşılmasında da başvurulması farz olan bir araçtır. **Keşif ve ilham** bilgi kaynağı olarak görülemez. Bu takdîrde hiçbir aklî ve naklî delile dayanmadan "kalbime böyle doğdu." denilerek kâhinlere benzenilmiş olur. **Dinî hükümler** üç kısma ayrılır:

1- Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, XIX, 301-302
2- Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, XIX, 302

1-Sâdece akıl yürütmekle bilinenler; Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarının ispat edilmesine, kâinâtın yaratılmışlığını ve nübüvvetin doğruluğunu kanıtlamaya yarayan ilimlerdir.

2-Sâdece nakille bilinenler; farz, vâcip, sünnet, mendup, helâl, haram vb. dinî hükümlerin bilinmesini sağlayan ilimlerdir.

3-Bir yönü akılla bir yönü nakille bilinenler; Allah'ın gözle görüleceğine, kâfirlerin dışındaki günahkârların bağışlanacağına, haber-i vahide dayanarak ibâdet etmenin doğruluğunu bilmeye dâir ilimler de bu türdendir.

Şer'î deliller; **Kur'an ve Sünnet** şer'î delillerin aslını teşkil eder. Kur'an'dan ve sünnetten hüküm çıkarırken sırayla "nass", "zâhir" ve "umum" kaideleri uygulanır. Tearuz eden başka bir nass bulunmadıkça nass terk edilmez. Zâhirin ise en muhtemel mânâsı tercih edilir. Kitap'tan başka **Sünnet** de, Hz. Peygamber'in fiilleri ve takrirleri de hüküm kaynağıdır. **İcmâ,** hükmü veren bütün müçtehidlerin aynı kanaat üzerine ölmeleridir. Müçtehid olmayan birisinin farklı kanaat belirtmesine itibâr edilmez. **Kıyâs**, asla verilen hükmün, illetini taşıyan fer'e de verilmesinden ibârettir. **Sahebe sözü** dâimâ içtihâdın önündedir. Bütün sahabiler rivâyetlerini alma bakımından güvenilirdir. Bu deliller bulunmadığı takdîrde fakih **istishâba** başvurur. (Yâni yasaklayıcı bir hükmün bulunmadığına bakarak bir şeyin câizliğine karar verir.)

Allah tasavvuru; **Allah'ın varlığını** inkâr edenler bu kanaatlerini genellikle O'nu duyularla algılayamamış olmalarına dayandırırlar. Ancak bu akılcı bir tavır değildir. Zîra bir varlığın duyularla algılanamamış olması, yokluğunu gerektirmez. **Allah'ın sıfatları** -sem'i, ilim, basar, irâde gibi- kendi başlarına varlıkla veya yoklukla nitelenemeyen hallerdir. Fiilî sıfatlar ezelîdir, fakat bu sıfatların neticesi olan yaratıklar hadîstir. **Nassların** zâhirî anlamına yapışmak, avam için gereklidir. Zîra avamın zihnî yapısı tenzihe değil teşbihe elverişlidir. Nitekim Hz. Peygamber, avama Allah hakında bilgi verirken bu yolu tâkip etmiştir. Âlimler ise tenzihe yatkın olduğundan haberî sıfatlara ilişkin nassları te'vil etmelidirler. Bu anlamda "yed" zât, "ayn" üstünlük, "dıhk" rıza anlamında te'vil edilmelidir. **Kulların fiileri** ise Allah'ın kalblerinde yarattığı düşüncelere bağlı olarak gerçekleşir.

Nübüvvet görüşü; Hz. Peygamber'in gayba dâir verdiği haberle-

rin gerçekleşmesi onun hak peygember olduğunu gösterir. Çünkü vahiy almayan bir kişinin gaybı bilmesi imkânsızdır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in, geçmiş iki dini neshedip yerine İslâmiyet'i ikâme etmeyi başarması nübüvvetin delilleri arasında zikredilmelidir; zîra Allah'ın kendisi adına hareket eden bir yalancıyı başarıya ulaştırması ilâhî sünnete aykırıdır. Ayrıca Kur'an'ın üslûbu ile Hz. Peygamber'in üslûbu arasındaki farklılık onun bir vahiy olduğunu açıkça göstermektedir..."[1]

İbn-i Akil'in bu fikirleri hâliyle selefîlik içinde tartışma çıkarmış, "Asar'dan ayrıldığı, aklî te'villere daldığı, Mu'tezîle'ye kaydığı" vs. ithâmına mâruz kalmıştır. Ancak bu eleştirilere rağmen İbn-i Akil'in sisteminde gözle görülür bir olgunluk vardır. Müteşâbih âyetler konusundaki "Nassın zâhiri avam içindir, Âlimler tenzihçi/te'vilci olmalıdır." şeklindeki görüş, selefînin hiç duymak istemeyeceği, tüylerini diken diken edecek bir görüştür. Bu yönüyle İbn-i Akil, biraz İbn-i Rüşd'e benzer. O da hem Mâlikî kadısı hem de Aristocu bir filozof olmayı aynı zihin içinde birleştirmiş, dinin zâhirî üslûbunun halkın anlayacağı bir dil olduğunu, din de derileşenlerinse ondan kasdedilen şeyin ne anlama geleceğini bileceğini ve böylece nasların zâhirî anlamından kaynaklanan sorunların çözüleceğini söylemiştir. [2]

İbn-i Akil'in akım içinde sonraki yıllarda özellikle İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) üzerinde etkili olduğu anlaşılıyor. Fakat İbn-i Kudame ve İbn-i Teymiye tarafından da eleştirildiği görülüyor.

İbn-i Akil'in bizim çalışmamız açısından önemi, hemen anlaşılacağı gibi selefîlik içinde geleneksel olarak "bid'at" olarak görülen akıl, re'y, istidlâl yöntemlerini ciddi, samîmî ve sâhici bir tarzda yöntem olarak kabûl etmesi, selefîliği aklîleştirmeye çalışması, akımı normalleştirme yolunda bedeli ağır da olsa adımlar atmasıdır. Bu kendi çapında yenilikçi bir girişimdir. Ayrıca O, bir ekol içinde yetişmiş olmasına rağmen, her kesimden yararlanmaya çalışmış, bir

1- Yusuf Şevki Yavuz; **DİA**, XIX, 302-303, Yunus Apaydın-İbrâhim Gürbüzer- İ. Hakkı Ünal- İsmâil Durmuş; **DİA**, XX, 39-61, Ferhat Koca; **DİA**, XV, 525-546

2- Kur'an'ın dili nasıl bir dildir? sorusu târih boyunca hep tartışılmış, Selefîlik denilen akım Kur'an'ın dilinin nasıl bir dil olduğu konusunda isâbetli davranamamıştır. Kur'an'ın "varlığın diliyle" konuşan üslûbu ve "insan-biçimci dili" onları dâimâ yanıltmıştır. Bu konuda yapılmış geniş bir araştırma için bkz; Nadim Macit; **Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili**, Beyan, İst., 1996.

selefînin hiçbir zamân yapmaya cesâret edemeyeceği bir işi yapmış, Mu'tezîle, Tasavvûf, Şia vb. kesimlerle ilişkiye geçmiştir. Böylesi bir köprü, diyaloğu hızlandırıp, aradaki buzların erimesine, tarafların birbirinden yararlanarak daha da normalleşmelerine vesile olacağı için bizim için önemli bir girişimdir. İbn-i Akil'le aynı yıllarda yaşayan örneğin bir Gazâlî felsefeyle, Mu'tezîle'yle vs. köprüleri atarken, İbn-i Akil köprü kurmaya çalışıyor. Hâliyle bizim Gazâlî'nin tavrından ziyâde İbn-i Akil'inkini öne çıkarmamız, çalışmamızın mantığını kavramış okuyucu için hiç de garip gelmeyecektir...

NÂSIRUDDİN TÛSÎ
(ÖL.672/1274)

"Adâlete dayanan bir yönetim bir hükûmetin asıl görevidir. Böylesi bir hükûmette şeriât birinci, hükümdar ikinci hakemdir."

NÂSIRUDDİN TÛSÎ

NÂSIRUDDÎN Tûsî 672/1274'de vefât ettiğinde Moğol istilâsının üzerinden sâdece yirmi yıl geçmiş, Osmanlılar Anadolu'da yükselmeye henüz başlamıştı. Moğol istilâsı sonrasının köklü sosyal ve siyâsal değişimlerine paralel bir düşünce mantığı geliştirmek gerekiyordu. Çünkü İslâm dünyâsı yeni bir târihsel zamana girmişti. Yükseliş çağı bitmiş, çöküş çağı yaşanıyordu. Bu yeni târihsel zamanın hemen başlarında İslâm düşüncesinin yeni bir sıçrama denemesi daha yaptığını görüyoruz.

Moğol istilâsı sonrası yeni târihsel zamanın ilk yenilikçi sîmâlarına baktığımızda bunu açıkça görebiliyoruz. Kitabımızın ikinci cildine bu yeni târihsel zaman ve sîmâlarla başladık; **Nâsıruddîn Tûsî** (672/1274), **Necmeddîn et-Tûfî (716/1316), İbn-i Batuta (778/1377), Şâtıbî (790/1388), İbn-i Haldûn** (808/1406). Bunlar, Moğol istilâsının (656/1258) hemen sonrasındaki ilk asrın sîmâlarıdır.

Tûsî, bir ahlâkçı ve astronomdur. Tûfî ve Şâtıbî yeni sıçrama için gerekli hukuk aklını üretmişlerdir. Maslahât-ı mürsele veya makâsıd-ı şeria temelinde geliştirilen bu yeni Müslüman hukuk aklı, dinamik bir hukuk anlayışı getiriyor, girilen târihsel zamanla birlikte yenilikçi bir ufuk açıyordu. İbn-i Batuta ilk antropolog ve etnolog,

İbn-i Haldûn da ilk sosyolog ve târih filozofu olma yolundaydı. İbn-i Batuta çöküş sonrası bütün dünyâyı dolaşmış bir seyyahtı. "*Rıhletu İbn-i Batuta*" onun şâheseriydi. İbn-i Haldûn da bütün bir önceki târihsel zamanın sosyolojisini çıkarmış, çöküşün nedenleri, yeniden yükselişin imkânları üzerine "*el-Mukaddime*"yi yazmıştı.

Târiri câizse Tûsî, ufkunu gökyüzüne dikmiş, Merağa rasathânesinde âdeta yeni târihsel zamanda Müslümanların nereye doğru ilerlemesi gerektiğine işâret etmişti. İbn-i Batuta dikkatini yeryüzüne yöneltmiş, yeni girilen târihsel zamanın coğrafyasını gezmiş, insan unsurlarını tahlil etmişti. İbn-i Haldûn da önceki târihsel zamanın deneyimlerinden siyâsî/sosyolojik gözlemler çıkarmıştı. Tûfî ve Şâtıbî ise yeni sıçramanın hangi hukuk felsefesiyle yapılabileceğini işâret etmişlerdi. Geriye bu teorik analizleri ve imkânları esâs alacak siyâsî bir gücün desteği kalıyordu.

Moğol istilâsı sonrası yükselen iki siyâsî güç vardı. Memluklar ve Osmanlılar. Daha sonra Memluklar, Osmanlılar tarafından tasfiye edildi ve yeni târihsel zaman bir Osmanlı çağına dönüştü.

Memluklar ve Osmanlılar yeni târihsel zamanda İslâm'ın yenilikçi sîmâlarını değil, önceki gelenekçi sîmâlarını esâs aldılar. Tûsî, Tûfî, Şâtıbî, İbn-i Haldûn vs. hiçbirisinin Osmanlı nezdinde bir îtibârı ve saygınlığı olmadı. Osmanlılar, Selçuklu mîrâsını devraldılar. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün kurdurduğu Nizâmiye medreseleri tümüyle gelenekçi akımları esâs alıyordu. Hanbelî/Şâfî/Eş'ârî zihniyeti resmî mezhep haline getirilmişti. Bu zihniyette akıl, bilim, sosyoloji, astronomi, felsefe vs. şüpheyle karşılanıyor, iyi bakılmıyordu.

Moğol istilâsının hemen sonrasında yükselmeye başlayan Memluk ve Osmanlı düşünce dünyâsını kimlerin şekillendirdiğine kısaca bakmak her şeyi gözler önüne serecektir.

Moğol istilâsı (656/1258) yeni bir milât olarak kabul edilirse, bu târihten hemen sonraki asırda kimlerin yaşadığına baktığımızda yukarıda zikrettiğimiz Tûsî, Tûfî, İbn-i Batuta, Şâtıbî ve İbn-i Haldûn'dan başka şu sîmâların da çağdaşları olduğu görülüyor; **İbn-i Ebû Usaybia** (668/1270), **Kurtûbî** (671/1273), **Mevlânâ** (671/1273), **Sadreddin Konevî** (673/1275), **İbn-i Hallikan** (680/1282), **Karafî** (684/1285), **Fahruddîn Irâkî** (688/1289), **Kadı Beydâvî** (691/1292), **Ebû'l Berekat en-Nesefî** (710/1310), **İbn-i Teymiye** (728/1328),

Şebüsterî (720/1320), **Hazin** (730/1330), **Davud el-Kayserî** (750/1351), **Adudiddin el-Icî** (756/1355), **İbn-i Kesîr** (773/1372), **Bahauddin Nakşibendî** (791/1389), **Taftazânî** (792/1390), **Cürcânî** (816/1413), **Molla Fenârî** (834/1431)...[1]

Moğol istilâsı sonrası yeni târihsel zamanın en etkili sîmâları bunlardır. Dönemin yükselen siyâsî güçleri Memluklar İbn-i Teymiye'yi, Osmanlılar Nakşibendî/Taftazânî/Cürcânî çizgisini esâs almışlardır. Osmanlıların ulemâ zihniyetini kuran Molla Fenârî'nin tüm kitapları Taftazânî ve Cürcânî'nin şerhlerinden ibârettir. Taftazânî'nin "*Şerhu'l-Akâid*"i Ömer Nesefî'nin, Cürcânî'nin "*Şerhu'l-Mevakıf*"ı el-Icî'nin birer şerhidirler. Adudiddin el-Icî'nin kitabı ise Fahruddîn er-Râzî ve el-Amidî'nin şerhleridir. Râzî ve Amidî ise Gazâlî ve Bakıllânî üzerinden Eş'ârî'ye ulaşırlar.[2] İran Şiîliği ise Şebüsterî'de olduğu gibi Sühreverdî, tasavvûfî işrâkîliğine kaymıştır.

Bunların anlamı şudur; Moğol istilâsı sonrası yeni târihsel zamanda tüm İslâm dünyâsı Selefî/Sûfî/Şâfî/Eş'ârî hakimiyetine girmiştir. Geçen bin yıla damgasını vuran Osmanlıların ulemâ zihniyetini kuran Molla Fenârî, Eş'ârî anlayışının beşinci dereceden bir şarihidir.

Bu manzara gösteriyor ki Moğol istilâsı sonrası yeni târihsel zamanın yenilikçi kıvılcımları ne yazık ki tutuşmamıştır. Tûsî'nin astronomi çalışmaları, Tûfî ve Şâtıbî'nin maslahâtı esâs alan hukuk kuramları, İbn-i Haldûn'un sosyolojik analizleri geliştirilememiştir. Bunlar giderek gerilemiş, diğerleri ilerlemiş, himâye görmüş, yükselmişlerdir. Tûsî, Tûfî, Şâtıbî, İbn-i Haldûn vb. sîmâların vefât ettiği yıllarda Batı'da erken Rönesans denilen dönemle bir tercüme furyası başlamıştır. Kitapları tercüme edilenler, ne yazık ki İslâm dünyâsında çoğu bid'atçı, zındık ilan edilen Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd, İbnu'l Heysem, Tûsî, İbn-i Haldûn vs. yenilikçi şahsiyetlerdir...

İşte İslâm düşüncesi Moğol istilâsı sonrası yeni târihsel zamana girdiğinde genel manzara böyleydi. Şimdi bu çöküş asrının ilk sîmâsıyla yenilikçi düşüncenin izini sürmeye devâm ediyoruz...

Tûsî'nin hayatı

Hace Nâsıruddîn Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed b.

1- Bu sîmâlar için bkz. **İslâm'ın Yenilikçileri** c.I, Tablo; I

2- Taftazânî; **Şerhu'l-Akâid**, Giriş, (çev.. Süleyman Uludağ), Dergah, İst., I-1980, II-1982, III-1991, s. 18-19.

Hasan 597/1201'de İran'ın Tus şehrinde dünyâya gelir. İlk tahsilini memleketinde babasından alır. Daha sonra değişik hocalardan fıkıh, hikmet, usûl, kelâm ve matematik okur. Bağdat'a gelir, matematik, usûl ve fıkıh ilmini iyice geliştirir.

Tûsî, İran'ın Kuhistan bölgesinde İsmâilî vâlisi Nâsıruddîn Abdurrahim'in yanında astronom (müneccim) olarak görev alır. Bu arada Abbâsîlerin son halifesi el-Mu'tasım'ın veziriyle yazışmaktadır. Vâli bu yazışmalarını yasaklar. Her ne kadar çalışmalarını kolaylıkla sürdürürse de yakın gözetim altında Alamut kalesine götürülür. Bu arada Moğol orduları Abbâsî ve İsmâilî iktidârlarını yıkmak için Hulâgu komutasında İslâm dünyâsının üzerine yürümektedirler. Tûsî, Haşhaşilerin son hükümdarı Rukneddin Hurşah'a karşı Hulâgu'nun tarafını tutar. Tûsî, Bağdat'ın Moğollarca zabtedilmesi sırasında Hulâgu'nun güvenilir danışmanı olarak yanında yer alır. Hulâgu'nun hizmetine geçtikten sonra Tûsî, "*Zîc el-İlhânî*"sinin önsözünde İsmâilîlerle olan irtibatının sebep olduğunu söyler. Ve yine "*Ahlâk-ı Nâsırî*"sinden Kuhistan'daki vâlisi Nâsıruddîn Abdurrahim'e ithâfını kaldırır.

Nâsıruddîn Tûsî, Hulâgu'yu, astronomi çalışmaları yapabileceği bir rasathâne (gözlemevi) kurmaya ikna eder. Azerbaycan'da meşhur Merağa Rasathânesi kurulur. Bu rasathâne en iyi âletlerle donatılır. *Zîc el-İlhânî* denen ve bütün Asya'da, hatta Çin'de bile meşhur olan astronomi tabloları düzenlenir. Kısa sürede Merağa, matematik, astronomi ve felsefe âlimlerinin toplandığı dev bir gözlemevi ve kütüphaneye dönüşür. Kutbeddin Şirâzî, Müeyyideddin el-Urdî, Muhyiddin el-Mağribî ve Çinli astronom Fao Mun Ji gibi bir dizi dönemin gözde ilim adamını bir araya getirir. Takvimler ve gezegenler üzerine etkili çalışmalar yapar. Merağa gözlemevi ve burada geliştirilen fikirler Batı'da Kopernik, Brahe ve Kepler'in astronomi çalışmaları üzerinde etkili olur.

Nâsıruddîn Tûsî, Hulâgu'nun himâyesinde yürüttüğü astronomi çalışmalarını, Hulâgu'nun halefi Abka'nın döneminde de rahatsız edilmeden 672/1274'deki ölümüne dek devâm ettirir.[1]

1- Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî; "Nâsıruddîn Tûsî",(çev. Kasım Turhan), **İslâm Düşüncesi Târihi** (ed. M. M. Şerif), İnsan, İst., 1990, c. III, s. 187 vd., **İA**; "Tûsî", **R. Strothman, J. Ruska**, 12/2;134 vd.

Tûsî'nin düşünce dünyâsı

Tûsî, Moğol istilâsının hemen sonrasında yeniden canlanmaya çalışan ilmî/felsefî geleneğin önemli bir dönüm noktasını ifâde etmektedir. Bu açıdan Tûsî'nin yenilikçi İslâmî düşüncenin seyri içindeki yeri önemlidir. Genel olarak bir Tûsî değerlendirmesi yapmazdan önce Onun temel düşüncelerini de özet olarak görmemiz gerekmektedir;

"*Ontoloji;* Allah'ın varlığı apaçık bir hakikattir. O, kozmik mantığın apriori, temel, zorunlu ve apaçık ilkesidir. Allah'ın varlığı ispat edilmekten çok apaçık kabul edilmelidir. Çünkü ispat, ispat olunan şeyin tam kavranmasını ifâde eder. Oysa sonlu varlık olan insan, ezelî varlık olan Allah'ı kavrayamaz. Bu nedenle de Allah'ın varlığının rasyonel yollardan ispatlanması imkânsızdır. **Âlem**, Allah tarafından yoktan yaratılmıştır (creaito ex nihilo). Allah zorunlu varlık, âlem de mümkün varlıktır. Zorunlu varlık, mümkün varlığı kudretiyle yoktan yaratmıştır. Çokluk Allah'ın yaratmasıyla veya onun yaratması dışında oluşmuştur. Onun yaratması dışında oluştuğunu kabul etmek başka tanrılar bulunmasını gerektirir. Bu nedenle çokluk âlemi bir muhdestir (yaratılmıştır). Allah hür bir yaratıcıdır. Onun bilmesi yaratmasına eşit değildir. Bu nedenle Allah'ın kendisini bilmesiyle, âlem de zorunlu olarak ondan çıkmış değildir. Eğer Allah zorunlu olarak yaratırsa fillerinin zâtından çıkmış olması gerekir; böylece âlemin bir kısmı yok olursa Allah'ın zâtının da yok olması icab eder. Bu muhal olacağından âlemin Allah tarafından kendinden ayrı bir mâhiyette yoktan yaratılmış olması gerekir.[2]

NÜBÜVVET; Peygamberlik ve mânevî liderlik gereklidir. İnsanlar özgür irâdeye sâhip oldukları için giderek bu durum menfaat çatışmasına neden olur. Böylece sosyal hayat çözülür ve dağılır, bu durumda toplumsal hayatın tanzimi ve te'sisi için Allah'tan gelen ilâhî bir yasayı (şeriâtı) zorunlu kılar. Allah'ın kendisi bütün duyu idrakinin ötesinde olduğu için insanlara kılavuzluk için Peygamberler gönderir. Ardından şeriâtı güçlendirmek için Peygamberlerden sonra **imâmların** gelmesini zarurî kılar.[3]

İyilik-Kötülük; İyilik ve kötülük bu dünyâda karşılıklı halde bulu-

---

2- Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî; **a.g.e,** c.III, s.198-199
3- **A.g.e.**, c.III, s. 200.

nur. Bu güçlüğü kaldırmak için Zerdüştler iyiliği Yezdan'a kötülüğü Ehrimen'e nispet ettiler. Ancak iki eşit ve bağımsız ilkenin varlığının kendisi metafizik bir tutarsızlığı gerektirir. Oysa iyilik Allah'tan gelir, kötülük ise bir araz olarak onun yolunu keser. Örneğin; iyilik toprağa atılan ve sulanan bir buğday tanesidir ki, böylece bitki haline gelir ve bol ürün verir. Kötülük su üzerinde görünen kötülüğe benzer. Köpük açık bir şekilde derelerden gelir, suyun kendisinden gelmez. Bu şekilde âlemde kötülük prensibi yoktur, lakin bir araz olarak o gerekli bir yardımcı yahut maddenin fer'i mahsulüdür. İnsanlık âleminde kötülüğe yanlış bir karar veya Allah'ın verdiği cüz'î irâdenin kötüye kullanılması sebep olur. Allah küllî iyiliği ister, lakin duyu, hayal, kuruntu ve tereddüt perdeleri gözlerimizin önünü kapatır ve zihin görüşünü bulandırır. Böylece akl-ı selim, hatalı seçimle sonuçlanan ve sonra kötülüğü doğuran fiillerin neticelerini önceden görmeyi başaramaz. Bizim kötülük hakkındaki hükmümüz her zaman izâfî ve mecâzîdir, yâni o her zaman bir şeye nispetle kötüdür. Örneğin; ateş fakir bir adamın küçücük evini yaktığı veya sel bir köyü silip süpürdüğü zaman kötülüğün her zaman ateş veya suda olduğuna hükmedilir. Oysa gerçekte ateş ve suda hiçbir kötülük yoktur; tersine, varlıkların ara sıra sebep oldukları kısmî kötülüğe kıyasla onların yoklukları mutlak bir kötülük teşkil ederdi. [1]

İnsan; İnsanî fonksiyonlar **beyinde** toplanır; **sağduyu** (müşterek his) beynin ilk boşluğunda, **algılama** (Mûsavvire) ikinci boşluğun ilk kısmının başlangıcında, **muhayyile** (hayal gücü) üçüncü boşluğun ön tarafında, **hafıza** ise beynin arka tarafındadır. **Ruh,** kendi kendini idrak eden, basit, maddî olmayan bir cevherdir. O, kaslar ve duyu organları yoluyla bedeni yönetir. Ancak kendisi bedeni âletlerin idrakinin ötesindedir. Ruh, bir cisim değildir. Çünkü ruh, bölünemez, öncekileri kaybetmeksizin yeni şekilleri kabul etme gücü olan, bir şeyde aynı anda zıt şekilleri idrak edebilen, duyu yanılmalarını düzeltebilen bir cevherdir. Ayrıca ruhun matematik, fizik, mantık ve ilâhiyat vb. ile ilgili teori ve önermeleri kendi içinde karıştırmaksızın bulundurması ve her birini istediği anda tekrar geri çağırabilmesi ve yer kaplamayan binlerce kavram ve fikri yenilerine yer açacak şekilde yer kaplamadan bulundurması onun maddî bir cevher (töz)

1- **A.g.e.,** c.III, s. 200-201

olmadığını gösterir. Ayrıca ruh, idraki için bir vasıta olarak bedene ihtiyaç duymaz, onun bir bedene sâhip olmasının sebebi o değildir. **Canlılar** bitki, hayvan ve insan ruhları taşırlar. Hepsinde ortak olan beslenme, büyüme ve üreme güçleridir. Hayvanda buna arzu ve öfke güçleri eklenir, insânî ruhta ise akıl eklenir. **Akıl**; teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik akıl; heyulanî, melekî, bilfiil ve müstefad akıl aşamalarından oluşur. Müstefad akıl aşamasında ruhta potansiyel olarak bulunan her kavram formu, önüne tutulan bir aynada insanın yüzünün yansıması gibi, ruha zahir olur. Pratik akıl ise üç alanda ortaya çıkar; ahlâk, ev idâresi ve siyâset. İnsanda bulunan mütehayyile (hayal gücü) bir yandan duyu organları diğer yandan da aklın soyutlamalarıyla ilgilidir; eğer o hayvanî ruhla birleşirse ona bağımlı hale gelir ve onunla birlikte yok olur. Fakat eğer insânî ruhla birleşirse bedenin organlarından bağımsız hale gelir ve ölümsüzlüğüyle ruhun mutluluğunu veya bedbahtlığını paylaşır. Ruhun bedenden ayrılmasından sonra onun formunda bir iz (hey'et) kalır ve insanın cezâ ve mükâfât görmesi işte bu hey'et'e bağlıdır. [2]

Ahlâk (Tezhibu'l-Ahlâk); İnsan, ifrat ve tefrit arasında itidali koruyarak ahlâki güzelliğe ulaşabilir. Ahlâki hastalıkların sebebi ifrat, tefrit ve sapmadır. Nefsin üç temel gücünde (akıl, öfke, arzu) fazlalık (ifrat), eksiklik (tefrit) ve sapmaya kaçılırsa reziletler, itidalde kalınırsa faziletler ortaya çıkar; **Aklın** ifratı şaşkınlık (hayret), tefriti basit bilgisizlik (cehl-i basit), sapması kara cahillik (cehl-i mürekkeb), itidali ise hikmettir. **Öfkenin** ifratı kızgınlık (gazab), tefriti korkaklık (cubun), sapması korku (havf) itidali ise cesarettir. **Arzunun** ifratı aşırı şehvet (ifrat-ı şehvet) tefriti gevşeklik (betâlet), sapması kıskançlık (haset), itidali ise iffettir.[3]

Aile Ahlakı (Tedbiru'l-Menâzil); **Ev** (menzil) koca ile karı, ebeveyn ve çocuklar, efendi ile hizmetçi ve servetle sâhibi arasında mevcut olan özel ilişkiden doğar. Ev idâresi ilmi (tedbiru'l-menzil) gâyesi reisi baba olan bu iptidaî grubun maddî, sosyal ve zihnî refahına vesile olacak elverişli bir sistemi geliştirmektir. **Babanın** görevi, genel olarak aile üyelerinin özel yeteneklerini ve idâre yollarını göze-

---

2- **A.g.e.,** c.III, s. 196-198

3- **DİA**; "Ahlâk-ı Nâsırî", "Ahlâk-ı Celâlî", "Ahlâk-ı Muhsinî" (M. Nazif Şahinoğlu), "Ahlâk-ı Alaî" (Ahmet Kahraman), "Ahlâk-ı Adûdiye" (Hüsamettin Erdem), c.2, s.14-18

terek ailenin dengesini sürdürmek ve iyileştirmektir. Yönetici olması sebebiyle koca heybetli olmalıdır. Karısına karşı merhametli ve âlicenap olabilir, fakat evin daha geniş menfaatlerinde aşırı teessürden sakınmalı, karısını işe karıştırmamalı ve ona sır vermemelidir. **Anne;** iffetli, zeki, nâzik, sâde, anlayışlı, yumuşak kalpli, mûti olmalıdır. Ayrıca soylu, zengin ve güzel olursa daha da iyidir. Fakat bunlar zeka, anlayış ve sâdelikle bir araya gelmemişse kesinlikle arzulanmaz. **Çocuk** terbiyesi; övgü, ödüllendirme, güzel eleştiri gibi iyi alışkanlıkların öğretilmesiyle başlar. Çocuklar sık sık azarlanmamalı ve yanlışlıkları açığa vurulmamalıdır. Çünkü bunlar, kötü davranışları artırır ve arsızlığa yol açar. Çocuklar; yemek, giyim, konuşma, davranış ve görgü kurallarına göre yetiştirilmeli ve hoşlandıkları bir mesleğe yönlendirilmelidirler. Kız çocukları özel olarak ev işleri ve iyi bir eş ve anne olacak şekilde yetiştirilmelidirler. **Hizmetçi,** bir evin eli ve ayağı gibidir. Onlara iyi muamele edilmeli, sevgisiz, saygısız, ümitsiz, zor ve korkuya dayalı bir ilişkiden kaçınılmalıdır. **Evliliğin asıl gâyesi,** şehvetin tatmini değil, üreme ve mülkiyeti korumadır. Kendini ve soyunu korumak için ailenin uygun yolla sağlanmış bir geliri olmalıdır. Soylu meslekler edinilmeli, haksızlık, bayağılık ve rezil işlerle uğraşarak aile şerefi düşürülmemelidir. İsraf, gösteriş, yanlış hesap ve tamahkarlıktan uzak durulmalıdır ki geçim sağlanabilsin. Çok eşlilik (taaddüd-ü zevcat) genellikle ailenin düzenini altüst etmesi bakımından arzu edilir bir şey değildir. Tek kalbin iki vücûdu besleyemediği gibi tek erkek de iki evi idâre edemez. Kadınlar genellikle zayıf akıllı ve kıskanç oldukları için sürekli sorunlar çıkacaktır. Çok eşlilik ancak mal, servet ve emretme güçleri yüksek oldukları için krallar için uygun olabilir; fakat onlar için bile tavsiye edilecek bir şey değildir. Aile dengesini kuramayacaklarsa insanlar bekar kalmayı tercih etmelidirler.[1]

TOPLUM (*Tedbiru'l-Mudun*); İnsan, tabiatı gereği sosyal bir varlıktır. Nitekim insan kelimesi Arapça'da "toplu halde bulunan", "ünsiyet, arkadaşlık eden" anlamlarına gelmektedir. Bu tabiî sosyalliğin (üns-i tabia) gereği insanlar medeni halde yaşarlar. İslâm'da cemaatla kılınan namazların övülmesi de bunu gösterir. *Temeddün* kelimesi ihtiyaçları için birbirine yardım etmek maksadıyla çeşitli mesleklere

1- **DİA**; M. Nazif Şahinoğlu; **a.g.e,** A.Kahraman; **a.g.e,** H. Erdem **a.g.e,** c.2, s.14-18

mensup insanların birlikte yaşaması demek olan *Medîne* (şehir)'den türemiştir. Hiçbir insan, kendi kendine yeterli olmadığı için herkes başkalarının yardım ve ihtiyaçlarına muhtaçtır. Herkesin işbirliği ve dayanışmaya katılma sebebi farklıdır. Bu farklılık toplum içinde bir menfaat çatışmasına sebep olur. Böylece başkalarının meşru haklarına tecavüz etmeden herkesi kendi payına razı edecek bir hükûmet teşkili zarurî olur. Bundan dolayı adâlete dayanan bir yönetim, bir hükûmetin asıl görevidir. Böylesi bir hükûmette şeriât birinci, hükümdar ikinci hakemdir. Böylesi bir hükümdar Allah'ın yeryüzündeki vekili ve dünyevî mizacın vekilidir. Hükümdar; soylu, âlicenap, tedbirli, zorluklara tahammüllü, geniş kalpli, iyi dostları olan birisi olmalıdır. Onun ilk ve asıl görevi, dostlarında sevgi, düşmanlarında korku uyandırmak, devletin dört asıl parçası olan ulemâ, askerler, çiftçiler ve işadamları arasında birliğini geliştirmek ve devleti sağlamlaştırmaktır."[2]

Bir çöküş sonrası yenilikçisi

Hace Nâsıruddîn Tûsî, Moğol istilâsı sonrasının çöküş dönemini yaşayan İslâm düşüncesini yeniden canlandırma girişiminin önemli bir sîmâsı görünümündedir. Tûsî'nin yukarıda özetlediğimiz düşünce dünyâsından da anlaşılacağı gibi, Moğol istilâsı öncesi yükseliş dönemini yaşamış olan İslâm düşüncesinin felsefî geleneğini yeniden canlandırma eğilimindedir. Tûsî'nin genel olarak Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Miskeveyh ekolünü Şia iklimi içinde canlandırmaya çalıştığı söylenebilir. Mantık, metafizik, psikoloji, ev idâresi ve kelâmı İbn-i Sînâ'ya, siyâseti Fârâbî'ye, ahlâkı da İbn-i Miskeveyh'e dayanmaktadır. Öte yandan Şiî/İsmâilî bir ortamda yaşamış olması da görüşlerine etki etmiştir.

Tûsî'nin metafizik, bireysel ahlâk (psikoloji) aile ahlâkı ve kelâmı görüşlerinin İbn-i Sînâ etkisinde olduğu açıktır. Nitekim "*Hall-i Müşkilat el-İşarat*" adlı eserini, İbn-i Sînâ'nın "*el-İşarat ve'l-Tanbihat*"ını, Fahruddîn Râzî'ye karşı savunmak amacıyla yazmıştır. Yukarıda özetlediğimiz metafizikle ilgili görüşlerinden anlaşılacağı gibi Tûsî, İbn-i Sînâ'nın sudur teorisinden kalkmakta fakat sonuçta

---

2- **DİA**; M. Nazif Şahinoğlu; **a.g.e,** A.Kahraman; **a.g.e,** H.Erdem **a.g.e,** c.2, s.14-18

yoktan yaratma düşüncesinde karar kılmaktadır. Yine cismânî haşir, âlemin ezelî olamayacağı gibi görüşleriyle Eş'ârî filozofu Fahruddîn Râzî ile aynı noktaya gelmektedir. Aradaki fark birinin Şiî, diğerinin Sünnî olması, birinin Eş'ârî/Gazâlî çizgisini, diğerinin Fârâbî/İbn-i Sînâ çizgisini felsefî üslupla canlandırmaya çalışmasından ibârettir.

Tûsî'nin İslâm düşüncesine en önemli katkılarından birisi de ahlâk ve siyâsete dair yazdıklarıdır. O, metafizik konusunda nasıl bir İbn-i Sînâ yorumcusuysa ahlâk konusunda İbn-i Miskeveyh, siyâset konusunda da bir Fârâbî yorumcusudur. İbn-i Miskeveyh'in "*Tezhibu'l-Ahlâk*"ı ve Fârâbî'nin "*Medînetu'l-Fazıla*"sı Tûsî'nin "*Ahlâk-ı Nâsırî*"sinde âdeta mecz edilmiştir. Bir "Mukaddime" ve üç bölümden oluşan *Ahlâk-ı Nâsırî,* İslâm ahlâkçılarının temel başvuru kitabı haline gelmiştir; Adudiddin el-Icî'nin (öl.756/1355) Arapça "*Ahlâk-ı Adudiye*"si, Cemâleddin Aksarayî'nin (öl.791/1389) Türkçe "*Ahlâk-ı Cemalî*"si, Celâleddîn Devvânî'nin (öl.908/1502) Farsça "*Ahlâk-ı Celalî*"si, Ali el-Kaşifî'nin (öl.910/1504) Farsça "*Ahlâk-ı Muhsinî*"si, Gıyaseddin Mansur'un (öl.928/1542) Farsça "*Ahlâk-ı Munsurî*"si, Kınalızade Ali Efendi'nin (öl.979/1572) Türkçe "*Ahlâk-ı Alaî*"si hep Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin yeniden yorumlanmasından ibârettir. Hatta, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celalî*'sinde olduğu gibi bâzılarında Tûsî'nin kitabı şekil ve mahteva bakımından âdeta kopya edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Tûsî, İbn-i Miskeveyh'ten sonra İslâm ahlâkçılarının piridir. Bütün bu ahlâk kitapları Tûsî'nin yaptığı genel ayrıma dayanarak bir girişten sonra üç ana bölümden oluşur; Kişisel ahlâk konusunun ele alındığı "*Tezhibu'l-Ahlâk*" bölümü ki Tûsî burada İbn-i Miskeveyh'in *Tezhibu'l-Ahlâk* kitabını esâs alır. Aile ahlâkı konusunun ele alındığı "*Tedbiru'l-Menazil*" bölümü ki Tûsî burada İbn-i Sînâ'yı esâs alır. Son olarak da siyâset konusunun ele alındığı "*Tedbiru'l-Mudun*" bölümü ki Tûsî burada da Fârâbî'den esinlenir.[1]

Her üç bölümün özetlenmiş ana temaları yukarıda Tûsî'nin düşünce dünyâsı anlatılırken kişisel ahlâk, aile ahlâkı ve toplum (siyâset) ahlâkı başlıklarıyla aktarılmıştı. Burada dikkat çeken husus şudur; İslâm/felsefe ahlâkçıları tasavvûfî ahlâktan ayrı olarak daha

---

1- **DİA**; "Ahlâk-ı Nâsırî", "Ahlâk-ı Celalî", "Ahlâk-ı Muhsinî" (M. Nazif Şahinoğlu), "Ahlâk-ı Alaî" (Ahmet Kahraman), "Ahlâk-ı Adudiye" (Hüsamettin Erdem) c.2, s.14-18

bu dünyâya yönelik, insanı ve toplumu esâs alan, insanın kendisi, ailesi , toplumu ve devletiyle ilişkilerini düzenleyen bir ahlâk teorisi geliştirmişlerdir. Bunun bizim çalışmamız açısından önemi, ahlâk alanına yönelen Müslüman akılda, tasavvufta olduğu gibi öbür dünyâcı değil daha bu dünyâcı bir eğilimin bulunmasıdır. Bunda ilk kaynak olan İbn-i Miskaveyh'in, Aristo'nun *Nicolomashea'a Ahlâk* kitabından etkilenmiş olmasının da payı olduğu söylenebilirse de ahlâkın Müslüman akıl elinde kendine özgü bir karakter kazandığı da unutulmamalıdır.

Öte yandan Tûsî, tasavvufla ilgili kimi değerlendirmeler yapmakla beraber mistik tecrübesinin olmadığını söylemektedir. Tasavvuf üzerine yazdığı "*Evsaf el-Eşraf*"ta tasavvûfî geleneğin fikri bir değerlendirmesini yapan Tûsî, mistik olmamakla beraber tasavvufun rasyonel bir tarzda ele alınmasından yanadır.

İbn-i Miskeveyh'le başlayıp Tûsî ile sistemleştirilen İslâm ahlâkçıları çığırının bir diğer önemi de genellikle son bölümleri oluşturan "*Tedbiru'l-Mudun*" görüşleridir. Burada siyâset ve devletle ilgili çok önemli fikirler ileri süren İslâm ahlâkçıları İslâm siyâsî düşüncesinin oluşumuna büyük katkılar sağlamışlardır. Zâten İslâm siyâsî düşüncesinin târih boyunca bize akıp gelen fikri damarı üç kanaldan olmuştur; 1- Siyâsetnâmeler, 2- Fıkıh ve kelâm kitaplarının imâmet ve hilâfet bölümleri, 3- Ahlâk kitaplarının genellikle Fârâbî ve Tûsî'den hareketle *Tedbiru'l-Mudun* diye adlandırılan toplum ve devlet ahlâkı ile ilgili bölümleri. Tûsî'de de açıkça görüleceği gibi İslâm ahlâkçıları bu bölümlerde o an var olan sultanlara birtakım siyâsî/ahlâkî tavsiyelerde bulunmakta, imâmetin ve sultanlığın yâni devletin ne için var olduğunu ve neler yapması gerektiğini öğütlemektedirler. Hepsinde de ortak olan eğilim, sultanları adâlete çağırmaktan ibârettir. Hemen hiçbirisi, sultanların meşruiyetini tartışmamış, neden babadan oğula iktidârı devraldıklarını, bunun da adâlete aykırı olduğunu, şûra ilkesini yok ettiğini söyleyememişlerdir. Bunu, bilmediklerinden değil ortaçağın baskın karakteri böyle olduğu için, bir de böyle iddiâların başını kılıcın altına koymak anlamına geleceğini bildikleri için 'reel-politik'e uymuşlar, hiç olmazsa adâlete çağırarak sultanları daha iyi bir noktaya çekmeye çalışmışlardır demek mümkündür.

Tûsî, kitabının Tedbiru'l-Mudun bölümünde devleti (hükümdarı) "hakem" konumuna oturtmaktadır. Birinci hakem şeriât ikinci hakem hükümdardır. Bu anlamıyla hükümdar yeryüzünde Allah'ın bir gölgesi, dünyevî mizacın da bir hekimidir. Devlet; ihtiyacı, kargaşayı, çekişme ve çatışmayı düzenlemek için ortaya çıkmıştır.[1] İslâm düşüncesinde daha çok Mu'tezîle'de görülen "imâmın vücup ifâde ettiği" fikri, felsefî gelenek içinde "toplumsal çelişkilerin imâmı zorunlu olarak gerekli kıldığı"na dönüşmektedir. Her ikisinde de devlet îtikâdî bir zorunluluk değil, insânî bir zorunluluk olarak görülmektedir. Hatta Mu'tezîle filozofu **Fuvatî** (öl.218/833) imâmın (devletin) olmadığı bir zamanın bile düşünülebileceği kanaatindedir.[2] Tûsî'nin bir yandan felsefî geleneğe uyarak imâmı (devleti) insânî/toplumsal bir zorunluluk olarak ele alması diğer yandan da imâmeti îtikâdî bir zorunluluk olarak gören Şia geleneği içinde kalması son derece ilginçtir. Tûsî'nin düşüncesinde bu paradoks şöyle çözüme kavuşuyor; "Nübüvvet, toplumun ıslah edilmesi için zorunludur. Nübüvvetten sonra imâmet de bu ıslahı devâm ettirmek için tabiî olarak zorunlu olmak durumundadır (!)."

Tûsî gibi çoğu İslâm ahlâk ve siyâset düşünürlerinin devleti hakem olarak gören ve birincil görevinin adâlet olduğunu dillendiren görüşleri Batı düşüncesinde rönesanstan sonra popüler olmaya başlamıştır. Kitabın sonundaki tabloda da izlenebileceği gibi İngiliz emprizminin kurucusu **John Luck** (öl.1704), devletin doğal yaşamdan bir arada yaşama geçmek isteyen bireylerin sâhip oldukları erki (gücü) bir sözleşmeyle kamuya bırakmaları sonucu doğduğunu söyler. Luck'a göre devletin varlık sebebi bireyin doğal haklarının güvenceye alınmasıdır. Yine aynı İngiliz geleneği içinde **Hobbes** (öl.1679), devleti bir Levithan'a (canavar) benzetir ve toplumdaki çatışmaların düzenlenmesi için böylesi bir kudrete ihtiyaç olduğunu aksi halde menfaat çekişmesinin çatışmaya ve anarşiye dönüşeceğini söyler. Fransız devriminin hazırlayıcılarından **Montesquieu** (öl.1729) ise diğerleri gibi meşruti monarşiden yanadır ve monark (kral) toplumda adâleti sağlamalıdır. **Rousseau** (öl.1778) ise de-

1-**DİA**; "Ahlâk-ı Nâsırî", (M. Nazif Şahinoğlu) c.2, s.17 -18

2-**DİA**; "Hişam bin Amr el-Fuvatî" (Cihat Tunç), c. 18, s. 151-152, Erwin I.J. Rosenthal; **Political Thought in Medival İslâm -Ortaçağ'da İslâm Siyâset Düşüncesi**-(çev. Ali Çaksu), İz, İst.,1996, s. 40.

mokratik-Cumhuriyetten yanadır ve Cumhuriyetin görevi halkın görüşlerini yönetime yansıtmak ve toplumdaki çatışmaları düzenlemek, doğallığı korumaktır.[3]

Burada görülüyor ki dünyâdaki genel eğilime paralel olarak devletten daima adâlet talebinde bulunulmuştur. Eğer reel-politikte monarşi, meşruti monarşi, oligarşi veya Cumhuriyet varsa hepsinden de daima adâlet taleb edilmiş, iktidârı elinde bulunduranlar hakka hukuka çağrılmıştır. Bu İslâm düşüncesinde de, Batı düşüncesinde de târihsel evrime paralel olarak aynı seyri takip etmiştir. İslâm âlimleri, sultanları adâlete çağırırken, Batılı düşünürler de imparatorları, kralları adâlete çağırmışlar, ancak insanlığın 15. yüzyıldan itibâren monarşilerden kurtulup cumhurî yönetimlere geçmesiyle aynı talep bu kez halkın iktidârı olduğunu iddiâ eden Cumhuriyetçi yönetimlere yönelik olarak devâm ettirilmiştir..

Tûsî, bir Moğol istilâsı dönemi âlimi, astronomu, Şiî filozofu ve bilim adamıydı. Tûsî'nin bir "Moğol işbirlikçisi olduğu, Abbâsî hilâfetine karşı Moğol tarafını tuttuğu, böylece kendine yer açtığı..." iddiâlarına bakılarak kınanması bir anlam ifâde etmemektedir. Zîra o dönemde zâten Moğollar İran'ı istilâ etmiş, karşı konulmaz bir güçle İslâm dünyâsını ele geçirmekteydiler. Tûsî'nin Moğol tahribatını durdurma, İslâm yurtlarının daha fazla yakılıp yıkılmamasını sağlamak için 'reel-politik'e uyum sağladığı söylenebilir. Nitekim Moğol ordularının yağmasından kurtarılan kitaplar Tûsî'nin Hülagu'yu ikna ederek açtırdığı Merağa gözlemevinin kütüphanesinde tekrar toplanmış ve dört yüz bin cildi aşkın devasa bir kütüphane oluşturulmuştur. Bu kütüphane ve Merağa gözlemevindeki ilmî/bilimsel çalışmalar İslâm kültürünün sonraki nesillere aktarılmasında büyük bir misyon üstlenmiştir. Tûsî'nin astronomi çalışmaları o günkü dünyânın başka bir yerinde yoktur. O dönemde dünyâda varolan 12 rasathânenin tamamı İslâm dünyâsındaydı ve bunların en verimlisi de Tûsî'nin Merağa'daki rasathânesiydi. Tûsî, burada dünyânın ünlü astronomlarını toplayarak bilimsel gözlemler yapmış, bir ekip çalışmasıyla Merağa'yı bir bilim evine çevirmiştir. Burada geliştirilen fikirler daha sonraları Batı'da **Kopernik** (öl.1543), **Kepler** (öl.1630),

---

3- bkz. kitabın sonunda Tablo; 4; "**John Luck**" (öl.1704) **"Hobbes"** (öl.1679) **"Montesquieu"** (öl.1729) **"Rousseau"** (öl.1778).

Galilio (öl.1642) gibi astronomlara ilham kaynağı olmuştur.[1]

Tûsî'nin misyonu

İslâm düşüncesi târihi içinde Nâsıruddîn Tûsî'nin misyonu ve yenilikçiliği üç yönden önemlidir:

Tûsî; Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Miskeveyh'in felsefî mîrâsını sürdürerek İslâm felsefesini Moğol istilâsı sonrasında canlandırmaya çalışmıştır.

Tûsî, Şia târihi içinde de Hz. Ali, Kuleynî ve Şeyh Müfid'den sonra yeni bir dönüm noktası olmuştur. Şeyh Müfid'le akılcı bir çizgiye kayan Şia, Tûsî ile felsefî derinliğe kavuşmuş, felsefe (meşşâî) geleneğini Şia düşüncesiyle buluşturmuştur.

Tûsî, özellikle astronomi çalışmalarıyla bilimci bir geleneğin canlanmasına/sürdürülmesine vesile olmuş, Müslüman aklın âleme yoğunlaşma sürecini hızlandırmıştır.

Nihayet Tûsî'yi, her ne kadar Moğol isitilası öncesi yükseliş çağının yaratıcılığı kadar olmasa bile, siyâsî ve fikrî çöküş döneminde felsefî ve ilmî geleneği canlandırmaya çalışmasıyla, Moğol istilâsı öncesi yükseliş ve yaratıcılık çağının, istilâ sonrasına sarkan son yenilikçilerinden saymak hiç de yanıltıcı olmayacaktır...

***

1- bkz. kitabın sonunda Tablo; 4; **"Kopernik"** (öl.1543) **"Kepler"** (öl.1630) **"Galilio"** (öl.1642).

NECMEDDİN ET-TÛFÎ
(ÖL.716/1316)

"Nass ve icmâ, maslahât ile çatışırsa maslahât tercih edilir."

NECMEDDÎN ET-TÛFÎ

BAĞDAT'IN Moğollarca işgalinden (656/1258) sonra Bağdat harap olur ve kendisine yüzyıllardır Sünnî hilâfetin merkezi olma imtiyazını veren dinî ve ilmî üstünlüğünü kaybederek basit bir eyâlet merkezi haline gelir .. Bu sırada Mısır önlerinde Moğolları ilk kez bozguna uğratarak yükselişe geçen "Mısır Memlukleri" dikkatleri çekmeye başlamıştır. Bağdat'ın düşmesiyle ortaya çıkan boşluk, Memlukları târih sahnesine çıkaracaktır . Öte yandan Osmanlılar Bağdat'ın düşmesinin hemen sonralarında (656/1258) Anadolu'da kuruluş hazırlıklarını sürdürmekte ve bütün bin yıla damgasını vurmaya hazırlanmaktadır (696/1299)...

Eyyubilerden askerî, iktisadî ve ilmî alanda iyi bir mîrâs devralan Memluklar, kuvvetli bir ordu ve başarılı bir devlet idâresiyle çeşitli alanlarda gelişmeler kaydederler. Moğol tehdidinin giderek azalması, Haçlıların mağlup edilmesi Memlukların İslâm dünyâsında yeni bir umut olmasını sağlar. Memluklar, bu konumlarını pekiştirmek için Moğolların Bağdat'ta öldürdüğü Abbâsî halifesi Mu'tasım Billah'ın yerine amcası Mustansır Billah'ı ve ondan sonra da I. Hakim Biemrillah'ı Kahire'de halife ilan ederler. Mekke ve Medîne'nin yöneticilerini de aynı amaçla himâyeleri altına alırlar ve bu arada birtakım Şiî ve İsmâilî unsurları zararsız hale getirirler.

Memluk sultanı Baybars 663/1266'da Kahire'de her biri bir Sünnî mezhebi (Hanefî, Şâfî, Mâlikî, Hanbelî) temsil etmek üzere dört

Kadı'l-Kudat'lık makamı ihdâs eder ve diğerlerine gitmeyi yasaklar. Böylece "Dört Hak Mezhep" kavramının temelini atmış olur.

Her siyâsî yükseliş kendi ulemâsıyla birlikte geldiği için Memlukların yükselişiyle yıldızı parlayan âlim de İbn-i Teymiye (728/1328) olur. İbn-i Teymiye'nin hayatıyla memlukların siyâsî târihini birbirinden ayrı düşünmek neredeyse imkânsızdır. Harran'da doğan İbn-i Teymiyye, Moğol işgalinden önce ailesiyle beraber Suriye'nin başşehri Şam'a göçer. Memluk ordusuyla birlikte Kisruvan Şiîlerine karşı savaşa katılır. Kendi dışındaki gruplara karşı sert tutumuyla tanınan İbn-i Teymiye, selefî Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen bağımsız hareket etme eğilimindedir. Şia, Sûfîler, Mu'tezîle, Filozoflar, Eş'ârîler vs. hemen her grubu eleştirmesiyle şimşekleri üzerine çeker. Moğol çöküşünün ardından yükselmeye başlayan Memlukların umut dağıtmasına paralel olarak İbn-i Teymiye de, âdeta çöküşten bütün bu grupları sorumlu tutarak tekrar "saf İslâm'a dönüş", "sonradan ortaya çıkan bid'at ve hurafelerden arınma", "sürekli bölünmelere yol açan şahsi görüşler ve aklî tevilleri terk ve nasslara sarılma" temel argümanlarıyla köktenci bir kılıkta tezahür eder. İbn-i Teymiye'yi İslâm düşünce târihinde önemli kılan husus, zâten selefî gelenek içinde savunulup gelmekte olan düşünceleri değil, düşünceleri uğruna verdiği yılmak bilmeyen mücâdelesidir. Savaşlara katılmış, rakip grupların defalarca ihbarı ve entrikasına uğramış, kabir azabı ile ilgili görüşü sebebiyle hapse atılmış, birçok öğrencisi sorguya çekilmiş ve nihayet hapishanede ölmüştür. İbn-i Teymiye'nin talebeleri arasında İbn-i Kayyım el-Cevziyye, Vasitî, el-Mızzî, Zehebî, İbn-i Kesîr, İbn-i Recep, Tûfî vb. ünlü âlimler yetişirler.

İşte böylesi bir ortamda İbn-i Teymiye'nin etrafını saran talebeleri arasında birisi çalışmamızın ilgi alanı gereği dikkatimizi çekmektedir. Bu, elli küsûr eser yazan, Memluklar döneminin en özgün yazarlarından, İslâm düşüncesinin önemli yenilikçi belgelerinden birisi olan "*Risâle fi'l-Maslahâtu'l-Mürsele*" sâhibi Necmeddîn et-Tûfî'den başkası değildir.

Necmeddîn Süleyman b. Abdulkavî et-Tûfî, Memluklar döneminde Mısır'da yaşar. Selefî/Hanbelî ekol içinde daha önce ele aldığımız İbn-i Akil gibi yenilikçi görüşleriyle büyük tepki çeker.

Özellikle "Maslahât-ı Mürsele" konusundaki geniş görüşlerine tahammül edilemez. Dönemin Kahire kadısı mezhepdaşı Mes'ud bin Ahmed el-Harisî tarafından kırbaçla cezâlandırılır, ders vermesi yasaklanır. Tûfî, "Risâle fi'l-Maslahât-ı Mürsele" adlı kitabında ibadet ve mukadderat-ı şer'îyye dışındaki muamelât vb. hükümlerde maslahâta riayet prensibiyle, nass ve icmânın tearuz etmesi halinde tahsis ve beyân yoluyla maslahât-ı mürselenin tercih edilmesi gerektiği görüşüyle sâdece Hanbelîlerden değil diğer tüm mezheplerden daha ileri bir noktaya gelir.

İslâm düşüncesinde maslahât tartışmaları

Tûfî'nin özgün eserine geçmezden önce İslâm düşünce târihinde maslahât-ı mürsele tartışmalarına kısaca bir değinmemiz gerekecektir.

"*Mesalih*" Arapça "*maslahât*" kelimesinin çoğulu olup sözlükte yarar, menfaat ve iyiliğe vasıta olan şey anlamına geliyor. "*Maslahât*" da iyi olma, düzeltme, elverişli bilinme vb. anlamlar içeren "*salaha*" kökündendir. İslâm hukukunda maslahâtın karşıtı olarak "*mefsedet*" kelimesi kullanılır ki, çoğulu "*mefasid*"dir. "*Zarar*" kökünden türetilmiş "*mazarrat*" deyimi de bu anlamda kullanılır. "*Mürsele*" ise "*resele*"den türetilmiş olup salıverilmiş, başıboş bırakılmış, kayıt ve şarta bağlanmamış şey demektir. Bu durumda maslahât-ı mürseleyi, Türkçe'ye "herhangi bir kayda bağlı olmayan genel iyilikler/yararlar" diye çevirmek mümkündür.

Maslahât-ı mürsele ile hüküm çıkarma işine "*istıslâh*" denilir. İstıslahın sözlük anlamı da "maslahât bulunan yönü almak, bir şeyin istıslâhını, düzeltip iyi bir hale getirilmesini istemek"tir.

Terim olarak maslahât-ı mürsele veya istıslâh, hakkında nass, icmâ ve kıyas gibi emir veya yasak edici şer'î bir delil bulunmayan ve İslâm'ın ruhuna uygun olan maslahâtlara (kamu yararına) göre hüküm vermek veya davranmaktır.

İslâm hukukunun bu kaynağı Roma hukukunun "Corrigerre Jus Propter Utilitatem Puplicam" (hukukun kamu yararı düşüncesiyle düzeltilmesi) veya Musevî Talmud şeriâtındaki "Mippene Tıkkun Ha'Olam" (dünyâyı düzeltme yönünde hareket etme) yollarından birine benzer. Maslahât-ı mürsele veya istıslâh İngilizce'ye "Utility or Puplic interests" (zarurî ihtiyaçlar veya kamu menfaatleri) şeklinde

çevrilmektedir. [1]

İslâm düşüncesi içinde usul-u fıkıh târihine bakıldığında maslahât tartışmalarının Hz. Ömer devrinde bu isimle anılmadan başladığı ancak Şâfî sonrasında bir kavram olarak kullanılmaya başlandığı görülür.

İslâm düşüncesi, zaman ilerleyip çağlar değiştikçe şöyle bir sorunla karşı karşıyadır; İslâm hukuku genelde dinî, kutsal ve dolayısıyla değişmez olarak tanımlanmıştır. Böyle bir hukuk, değişimin meydan okuyuşuna nasıl karşı durabilir?

Hz. Ömer (23/644) İslâm'ı meydan okuyucu bir dinamizmle devâm ettirmek ve târihin gerisinde kalmamak için maslahâta dayalı sürekli içtihâd prensibini hayata geçirmiştir. Kur'an'ın kitap haline getirilmesi görüşü bunun en tipik örneklerinden birisidir. Zaman akmakta, hafızlar ölmekte, yeni toplumlar ve kültürlerle karşılaşan İslâm, bir şekilde kendini devâm ettirmek, değişen şartların üstesinden gelerek sorunlara çare bulmak zorundadır. Aksi halde târihin gerisinde kalmak, donuklaşmak ve bir döneme/bir bölgeye hapsolup kalmak mukadderdir. Hz. Ömer, bu sorunu geliştirdiği maslahâta dayalı sürekli içtihâd fikriyle aşmaya çalışır. Yeni ortaya çıkan soruna vahyolunmuş metinlerde cevap bulunamazsa vahyolunmuş metinlerin genel amaçları ve ruhu esâs alınarak içtihâdlarda bulunulacak, sorunların üstesinden böylece gelinmiş olacaktır. Hz. Ömer sonrası dönemde özellikle Kûfe'de ortaya çıkan ve "Rey Ekolü" olarak bilinen hukuk okulu bu anlayışı devâm ettirir.

Ebû Hanife (150/768) "istihsân" adı verilen içtihâd şekliyle târihin gerisinde kalmama mücâdelesinin devâm ettirilebileceği düşüncesindedir. Buna göre nasslarda çözüm bulunamayan konularda müçtehit kendi aklına güvenerek İslâm'ın genel amaçları ve ruhu doğrultusunda hüküm verebilmeli, iyi ve güzel olanı yakalayarak "bence bu konuda iyi ve yararlı olan şudur" diyebilmelidir.

Mâlik'in (179/795) başını çektiği "Hicaz Ekolü" Rey ekolüne tepki olarak doğar. Ebû Hanife'nin Hz. Ömer'den ilhamla geliştirdiği bu anlayış tepki çekmekte gecikmez. Mâlik'in endişesi klasik İslâm gelenekçiliğinin argümanlarını içerir; "İstihsanla hüküm vermek, müçtehidin nasslardan kopmasına ve kafasına göre hüküm verme-

1- Abdülkadir Şener; **Kıyâs, İstihsan, İstislah**, , Ank., 1971, s.138

sine yol açmaktadır. Bu, bir müddet sonra şahsi düşüncelerin yayılarak vahyi bozmasına neden olacaktır. Bu nedenle bu tür içtihâdlar bir anlamda heva ve hevesle aynı anlama geleceğinden geçersizdir..." Mâlik, istihsânı tehlikeli bulurken istıslâhı en azından nassların genel amaçlarının tümünden çıkarılmış bir ön ilkeler olarak görür ve sorunun bu yolla çözülebileceğini düşünür.

Şâfî (204/820), Ebû Hanife'yle Mâlik'in arasını buluyormuş gibi görünmesine rağmen daha çok Mâlik'e meylederek akıl yürütmeleri dolayımlı yoldan nassa bağlar. Kıyas adı verilen bu akıl yürütmeye göre müçtehit nasslardan bağımsız hüküm veremeyecek ancak önceden var olan bir nassda illet benzerliği bularak yeni durumu ona uyarlayacak ve sorunu böylece çözmüş olacaktır. Şâfî, *Kur'an, sünnet* (nass), *icmâ* ve *kıyas* olarak dörtle sınırladığı bu hüküm çıkarma metodolojisiyle nassların garanti altına alınacağını, kıyasla nassdan tam kopmanın önüne geçilmiş olacağını düşünmektedir.

Şâfî'nin doktrini kendisinden sonra muhafazakâr Sünnî paradigmanın oluşumunu büyük ölçüde etkilemiştir. Sünnî doktrin, "akla göre hüküm vermenin" önüne geçmiş, her yoldan yapılacak akıl yürütmeyi nassa bağlamıştır. Böylece din garanti altına alınmış, nassların egemenliği sağlanmıştır. Artık bundan böyle bunu korumaktan başka yapılacak bir iş de kalmamıştır. Rey, istihsân vb. ad altında dine akıl sokma faaliyetinin her nereden sisteme girmeye çalışırsa önüne geçildiği varsayılmıştır.

Cuveynî (438/1047) kendinden önceki maslahât tartışmalarını derinlemesine analiz eder. "*el-Bürhân*" adlı kitabında şu ana kadar bu konuda üç ayrı eğilimin ortaya çıktığını söyler;

1-Şâfî, maslahâtın ancak bir nassa dayalı olması halinde kabul edilebileceğini söylemektedir. İstihsan ve mürsel (nassa dayalı olmayan) maslahât ise tümden geçersizdir.

2-Ebû Hanife istihsânı nassdan bağımsız bir delil olarak kabul ederken maslahâtın icmâya ters düşmemesi gerektiğini söylemektedir.

3-Mâlik ise Şâfî gibi istihsânı tümden reddetmekte; fakat maslahâtı Şâfî gibi nassa, Ebû Hanife gibi de icmâya bağlamamakta, bağımsız bir delil olarak kabul etmektedir.

Cuveynî, maslahâtı nass dışı bir istidlâl esâsı olarak "illete bağlı

kıyas" bağlamında kabul eder. İllete bağlı kıyas tarzında kabul edilebilecek maslahâtlar beş kategoriye ayrılır; 1- Zarurî maslahâtlar; bunların anlamı akılla kavranabilir ve kaçınılmaz zaruretlerden oluşur. 2- Haccî maslahâtlar; bunlar zaruretten daha düşük düzeyde olan genel ihtiyaçlardır. 3- Tahsinî maslahâtlar 4- Daha sonra gelmesine rağmen üçüncü kategoriyle benzerlik arz eden maslahâtlar. 5- Anlamı açık olmayan ne zarurî, ne haccî ne de tahsinî maslahât sınıfına girmeyen maslahâtlar.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (478/1085) etkili bir Mu'tezîle hukukçusu olarak hem genel bağlamda hem de teknik bir terim olarak maslahât terimini kullanır. Ona göre mesalih yararlı şeyler, maslahât ise yararlılık (goodness) anlamlarına gelir. El-Basrî, *el-Mutemed* adlı usul-ü fıkıh kitabında İstidlal yoluyla maslahâtların bilinemeyeceğini savunan muhaliflerine karşı maslahâtın istidlâl ve illete ilişkin olduğunu tartışır. El-Basrî'ye göre doğru bir işâret (*emare*) neden (*illet*) olarak bir niteliği gösterdiği zaman bunun maslahâtın temeli olduğuna karar verilir. Bu da maslahâtın temelinin illetle bulunabileceğine işâret eder. Örneğin icmânın değeri, kıyasın olabilirliği, faizi (*riba*) doğuran nedenler, satım akdinde öne sürülen şartlar vb. Bu konularla ilgili ayetlere bakarak önce nedenleri buluruz, sonra bu nedenlerdeki (illet) maslahâtın ne olduğunu kavrarız.

Gazâlî (505/111) *el-Mustasfa*'sında maslahât tartışmasını el-Basrî'den daha açık ve bütün yönleriyle tartışır. Gazâlî, Basrî'nin tersine kelâm perspektifinden bakarak önce beşerin faydasına dayanan maslahât kuramını kabul etmez. İstihsanı zâten büsbütün heva ve heves olarak yorumladığı için Şâfî'yi izleyerek reddeder. Daha sonra maslahât kuramını vahyi nassları esâs olarak yeniden İnşâya koyulur. Masahatı kıyasın bir şubesi olarak değerlendirir ve maslahâtın kabulü için şartlar ileri sürer. Bu şartlara bakıldığında maslahâtın nassdan bağımsız bir istidlâl metodu olarak alınmadığı görülür.

İbn-i Haldûn, "*el-Mukaddime*"sinde, Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ve Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'sının daha sonra gelen usulcüler için, Râzî'nin *el-Mahsul*'üne kadar başlıca iki etkili kaynak olduğunu söyler.

Fahruddîn er-Râzî (606/1209), Basrî ve Gazâlî'nin kitaplarını bütünleştirmeye çalışan kitabı *el-Mahsul*'de sistematik olarak Basrî'yi, düşünce olarak da Gazâlî'yi devâm ettirir. Râzî, Gazâlî gibi

maslahâtı zarurî, haccî ve tahsinî olarak üçe ayırır. Gazâlî, yalnızca insan faydasına dayalı ve Allah'ın karar verme gücünden bağımsız bir maslahât kuramının teolojik olarak mümkün olmadığını itiraz olarak ileri sürmüştü. Râzî, bu genel itiraza kelâmî bir içerik kazandırır. Basrî'nin iyi ve kötünün (husn/kubh) akılla bilinebileceğine ve dolayısıyla maslahâtların ne olduğunun illetlerden çıkarılabileceğine dair görüşüne katılmaz ve husn/kubh'un vahiyle bilinebileceğine dair Gazâlî'nin görüşüne katılır.

Şâfiî hukukçu İzzüddin İbn-i Abdüsselam (660/1263) *Kavaidu'l-Ahkâm*ın'da İslâm hukukunun o döneme kadar belirginleşen maslahât/mefsedet kaidelerini bir araya getirir ve dinî hükümlerin bütünüyle mesalih olduğunu söyler. Öte yandan İbn-i Abdüsselam maslahât kuramına tasavvûfî boyut da katar. İbn-i Abdüsselam'a göre maslahât haz ve ferah (mutluluk) ve bunlara ulaştıran vesilelerdir. Ona göre maslahât bu dünyâya ait olanlar ve öbür dünyâya ait olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. İlki akıl yoluyla bilinebilirken, ikincisi ancak nakil yoluyla bilenebilir. İbn-i Abdüsselam mesalihi bir başka yerde "haklar" olarak da ikiye ayırır; Allah'ın hakları ve kul hakları. Allah'ın hakları üç gruba ayrılır; bütünüyle Allah'a ait olan haklar, *maarif* (yaratılış sırlarını bilmek) ve *ahval* (bâtınî haller) gibi. İkincisi zekat gibi Allah ve kul haklarını bütünleştiren haklar, üçüncüsü de Allah, Peygamber ve kul haklarını bütünleştiren haklar. Kul hakları da üç guruba ayrılır; kişi hakları, kulların birbirine karşı hakları ve hayvanların hakları.

Karafî (684/1285) ve Hanefî hukukçu el-Mahbubî (147/1346) Râzî'ye daha yakın dururlar. Karafî, hocası İbn-i Abdüsselam'ın maslahât görüşüne derinlik kazandırır. Râzî'nin maslahât eleştirisini kabul eden Karafî daha da ileri giderek maslahâtın açık terimlerle tanımlama ve doğrulanabilirliği konusunda önemli itirazlar getirir. Yine Mısırlı Mâlikî hukukçu Karafî "*el-İhkam*" ve "*el-Furuk*" gibi eserlerinde örf ve adete dayalı hükümlerin örfün değişmesiyle değişeceğinden söz eder ve pek çok fukahanın bundan gafil olduklarını söyler.

Cemâleddin el-İsnevî (771/1369) ve Taceddin es-Subkî (771/1369); Râzî ve Gazâlî'yi bütünleştirirler. Taftazânî (292/1290) Hanefî düşüncesini, Pezdevî'yi (482/1089) esâs alarak Râzî'ye refe-

ransla yorumlar.

Şâfî el-Amidî (631/1234) ve Mâlikî İbn-i Haccip (464/1294) ise maslahât-ı mürseleyi tümden reddederler. Râzî'den çok Gazâlî'yi izleyen bu hukukçulara göre maslahât sâdece belli bir nassla teyit edildiği zaman kabul edilebilir.

İbn-i Teymiye (728/1328), maslahâtı tümden reddeden veya kabul edenler arasında orta yolu bulmaya çalışır. Ancak reddedenlere daha yakın durur. Mürsel maslahât, İbn Teymiye'ye göre re'y, istihsân, keşf (bâtınî ilham) ve zevk (mistik tat) metodlarına benzemektedir ve şüpheyle karşılanmak durumundadır. Maslahât-ı mürseleye dayalı delillendirme sonuçta din konularında müçtehidin nassdan bağımsız yasa koyması anlamına gelir ve buna Allah izin vermemektedir. Bu türden bir akıl yürütme istihsân gibidir. Ancak öte yandan şeriât maslahâta karşı da değildir. Maslahâtlar nasslarda verilmiştir ve ilâhî buyrukların tümü maslahâta dayalıdır. İbn-i Teymiye maslahât konusunda Mu'tezîle ve Cebriye'yi tenkit eder. Mu'tezîle, Allah'ın maslahâta uygun hareket etmek zorunda olduğunu iddiâ ederek onun fiillerini ahlâkîlik ve adâlet prensipleriyle sınırlandırmaktadır. Bu teolojik açıdan mümkün değildir. Kezâ Cebriye de Allah'ın fillerinin hiçbir şekilde sınırlı olamayacağını söylemekle ahlâkî açıdan sorun çıkarmaktadır. Bu durumda da Allah, keyfi olarak kullarına gayr-i ahlâkî davranışlarda bulunabilen birisi olarak tavsif edilmektedir. Oysa Allah'ın buyrukları iki şekildedir; hukukî ve dinî irâde (*el-irâde el-şer'îyye el-diniyye*) ve yaratıcı irâde (*el-irâde el-kadriyye el-kevnîyye*). Allah emrettiği zaman birinci irâde şeklini irâde eder.

İbn-i Kayyım el-Cevziyye'de (751/1350) İbn-i Teymiye'nin talebesi olarak hocasının maslahât aleyhine meyleden tutumuna karşılık maslahât lehine bir eğilim ağır basar. İbn-i Kayyım'a göre Hanbelî fıkhının kaynakları dörttür; 1- Nasslar (Kur'an ve sünnet), 2- Sahabe kavli, 3- Mürsel hadis, 4- Kıyas li'z-zarura. Maslahâtı dördüncü kaynak kıyasın içine alan İbn-i Kayyım, ilâhî buyrukların bir illete mebni olduğunu kabul eder. Şeriâtın adâlet, hikmet, kolaylık ve kulların dünyevî ve uhrevî maslahâtlarını gözettiğini söyler.

Necmeddîn et-Tûfî'nin (716/1316) maslahât kuramına gelince, bu bölümde ayrıntılı olarak görüleceği gibi İslâm düşünce târihinde buraya kadar özetlediğimiz maslahât tartışmalarında en radikal

ve en ileri görüşü savunur. Tûfî, maslahâtı bağımsız bir delil olarak kabul etmekte ve nassın bir kenara bırakılmasını gerektirse bile maslahâtın tercih edilmesi gerektiğini iddiâ etmektedir. Tûfî'ye göre maslahât diğer tüm delillerden önce gelen aslî bir prensiptir. Bu düşüncesiyle bir ilk olan Tûfî, bütün mezhepleri geride bırakarak oldukça ileri bir noktaya gelmiştir.

Tûfî'den sonra *el-Muvâfakât* adlı eserinde bütün hukuk felsefesini maslahât kuramı üzerine İnşâ eden Endülüslü Mâlikî hukukçu Şâtıbî (790/1388) ile İslâm düşüncesinde maslahât kuramı zirveye çıkmıştır. Şâfî ile birlikte nasslara sıkı sıkıya bağlanan Müslüman hukuk aklı, Tûfî ve Şâtıbî ile yeni bir dönemece gelmiştir. Bu, tabiatı gereği dini, kutsal ve değişmez olması gereken İslâm hukukunun sosyal değişmelerin meydan okumasına karşı ne tür bir çözüm üretebildiğinin de göstergesidir.[1]

Yukarıdaki târihî özetlemede de görülüyor ki İslâm hukukçularının maslahât-ı mürsele adı etrafında tartıştıkları konular aslında Kuran'da "ma'rûf" ve "münker" kavramları etrafında ele alınan konuların hukuk felsefesine yansımalarından ibârettir. Kezâ bu tartışma kelâmda "husn/kubh" adıyla benzer gerekçelerle tartışılmıştır. Yine felsefede tartışılan "apriori/aposteriori" tartışması da bir yönüyle bunlara benzerdir; "İnsanda doğuştan düşünceler var mı yok mu?", "İyilik ve kötülük akılla bilinebilir mi bilinemez mi" veya "Doğuştan var olan ve akılla bilinebilen şeyler nelerdir? Bunlara dayanılarak yeni hukukî hükümler ihdâs edilebilir mi veya eskiler değiştirilebilir mi?, "Kuran'ın ma'rûf ve münker dediği şeyler genel maslahâtlar, ortak yararlar ve zararlar mıdır?" sorularının aynı konular etrafında döndüğü görülmektedir. Batı düşüncesinde Rönesans döneminde özellikle **Jean Budin** (öl.1597) ve Hollandalı düşünür **Huig de Groot** (öl.1645) tarafından ileri sürülen "doğal din" ve "doğal (tabiî) hukuk" iddiâları da, İslâm düşüncesinde tartışılan maslahât-ı mürsele, husun/kubh, hukukullah, hukuku'l-ibad, ma'rûf, münker vs. kavramları etrafında tartışılan konulara oldukça yakındır.

1- İslâm düşüncesinde maslahât tartışmaları için bkz; Muhammed Halid Mes'ud; **İslâm Hukuk Teorisi**, ist., 1997 (çev. Muharrem Kılıç), İz, s. 137-159. Ayrıca Şâtıbî için bir sonraki bölüme bakılmalıdır.

Bir yenilikçi metin; Tûfî'nin maslahât risâlesi

Yukarıda görüldüğü gibi Mâlik'e göre delâlet ve senet bakımından kat'î olan nasslar karşısında maslahât-ı mürselenin bir hükmü yoktur. Bu konuda orijinal bir görüş ileri süren Hanbelî hukukçu Necmeddîn et-Tûfî, Mâlik'i tenkit eder ve kendisinin maslahât anlayışının daha esâslı olduğunu söyler. Tûfî'ye göre ibadet ve mukadderatta (şeriâtça miktarı tayin edilen cezâ ve benzeri hususlar) nass ve icmâ esâstır. Muamelât ve diğer konulara ait hükümlerde ise maslahâtlara göre davranmak gerekir. Tûfî, "Zarar verme ve zararla karşılıkta bulunma yoktur." hadisine dayanarak maslahâtın bütün şer'î delillerden daha kuvvetli olduğunu söyler. Dahası Tûfî'ye göre nass ve icmâ maslahâta ters düşerse maslahât tercih edilir. Bu, nass ve icmâyı hükümsüz bırakmak anlamına gelmez.

Tûfî'nin maslahât risâlesinin geniş bir tercümesini önemine binaen olduğu gibi aktarmak sanırım en uygun yol olacaktır. Daha sonra bu risâle üzerine söylenenlere ve değerlendirmesine geçeceğiz.

Tûfî, risâleye "Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur." hadisiyle başlar. Hadisi senet, lafız ve mânâ yönünden ele alarak bu hadisin varlığından kuşku duyulamayacağını anlatır. Daha sonra "Şer'in delilleri" başlıklı bölümde Karafî'den aldığı 19 delili sıralayarak konuya girer;

"Şer'in (dinin) delilleri;

İyice araştırıldığı zaman görülür ki, Şer'in delilleri 19 tanedir. Âlimlerin bunların dışında kullandıkları bir başka delil yoktur. 1- Kitab 2- Sünnet 3- Ümmetin icmâı 4- Medîne ehlinin icmâı 5- Kıyas 6- Sahabe kavli 7-Maslahât-ı mürsele 8- İstishâb 9- Beraat-i aslîye 10- Örf ve âdetler 11- İstikra 12- Seddü'z-zerâi 13- İstidlal 14- Daha hafif olanı almak 15- İsmet 17- Kûfe ehlinin icmâı 18- Ehl-i beytin icmâı 19- Dört halifenin icmâı

Bu delillerin bâzısında ittifak edilmiş, bâzılarında ise ihtilaf edilmiştir. Bu delillerin tanımı ve târiflerinin bilgisi, inceliklerinin izahı ve hükümlerinin ayrıntıları usul-ü fıkıhta ele alınmaktadır.

Öte yandan Hz. Peygamber'in "Zarar verme ve zarara zararla karşılık verme yoktur." sözü, maslahâtların elde edilmesini ve mefsedetlerin de ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Çünkü zarar mefsedetin ta kendisidir. Şer' bunu nehyettiğine göre maslahât

demek olan faydanın da elde edilmesi gerekmektedir. Zîra bu kişi birbirine zıddır ve aralarında ortası bir durum yoktur.

Delillerin en kuvvetlisi;

Bu 19 delilin en kuvvetlisi nass (kitab ve sünnet) ve icmâdır. Öte yandan bu ikisi maslahâta ya muvafık olur ya da muhalif. Eğer maslahâtla uyum içinde olursa sorun yok demektir. Çünkü bu durumda üç delil de (nass, icmâ ve maslahât) bir hüküm üzerinde birleşmiştir. Eğer nass ve icmâ maslahâtla çatışırsa, maslahâtı bâtıl sayıp bir kenara bırakmak doğru olmaz. Bilakis sünnetin beyân (açıklayıcı rolü) dolayısıyla Kur'an'a takdim edilmesi gibi maslahâtın da tahsis (sınırlandırma rolü) ve beyân (açıklama rolü) yoluyla nass ve icmâya takdim (tercih) edilmesi gerekir.

Bunun izahı şudur; Nass ve icmâ, tümüyle bir zararı gerektirirler veya gerektirmezler. Eğer bir zararı gerektirmiyorsa bu ikisi maslahâta muvafıktır. Yok eğer bir zararı gerektiriyorsa bu zarar, ya bu ikisinin medlullerinin tamamını veya bir kısmını teşkil eder. Hz. Peygamber'in "Zarar... yoktur" hadisinden istisna edilenler kabilinden olması gerekir ki had cezâları ile mal, can ve ırza karşı işlenen suçlar bu türdendir. Yok, zarar iki delilin bir kısmının medlulü ise, şâyet bunu özel bir delil gerektiriyorsa o delile uyulur. Özel bir delil gerektirmiyorsa, tüm delillerin değerlendirilmesi açısından, nass ve icmânın "zarar" hadisi ile tahsis edilmesi gerekir.

Akla şöyle bir soru gelebilir; "Hz. Peygamber'in "zarar" hadisinden çıkarılan maslahât ilkesi, icmâ ile boy ölçüşebilecek güçte bir delil midir ki onu tahsis ve beyân yoluyla belirleyebiliyor? Zîra icmâ kat'î bir delil iken maslahât kat'î olmayan bir hadisten çıkarılmıştır."

Buna şöyle cevap veririz; maslahât, icmâdan daha kuvvetli bir delildir. Bu nedenle maslahâta riayet şer'î delillerin en kuvvetlisidir. Çünkü en kuvvetliden daha kuvvetli olan, daha kuvvetlidir. Bunu maslahât ve icmâyı derinlemesine tahlil ettiğimizde daha iyi anlayacağız.

Maslahât;

Maslahât, salah kökünden mef'ale kalıbında bir kelimedir. Salah

ise bir şeyin kendisi için amaçlandığı şey açısından kâmil bir durumda olmasıdır. Mesela kâlem, kendisi ile yazı yazmaya elverişli bir durumdadır, kılıç da kendisi ile adam öldürmeye elverişli bir durumdadır.

Maslahâtın örfî anlamı ise salaha ve faydaya götüren sebeptir. Mesela kazanç sağlayan ticâret gibi. Şer'î açıdan anlamı da ibadet ve âdet açısından şâri'nin maksadına ulaştıran şeydir. Öte yandan maslahât şâri'nin kendisi için amaçladığı-ibadetlerde olduğu gibi- ve insanların menfaatlarını düzenlemek için amaçladığı-âdetlerde olduğu gibi- maslahâtlar olmak üzere ikiye ayrılır.

Dinin (Şer'in) maslahâta verdiği öneme gelince bunu icmâlî (özet) ve tafsilî (ayrıntılı) olmak üzere iki açıdan açıklamak mümkündür; İcmâlî olana şu ayet delildir; "Ey insanlar! Size rabbinizden bir öğüt, göğüslerde olan sıkıntılara bir şifa ve inananlara bir yol gösterici ve rahmet gelmiştir. De ki, ancak Allah'ın lutfu ve rahmetiyle ferahlasınlar. Bu, onların toplayıp yığdıklarından hayırlıdır. (Yunus, 57-58) Bu ayetten konuyu aydınlatmak için çeşitli anlamlar çıkar;

"Size öğüt geldi." ifâdesidir. Çünkü Allah burada insanlara öğüt vermeyi önemsemiştir. Öğütte ise insanların en büyük maslahâtı yatar. Zîra öğüdün doğasında insanı kötülükten uzaklaştırmak ve doğruya iletmek vardır.

Kur'an kalplerde bulunan şüphe türünden şeylere karşı "şifa" olarak nitelendirilmiştir. Bunda ise büyük bir maslahât vardır.

Ayet Kuran'ı "huda" (yol gösterici) olarak nitelemiştir.

Ayet Kuran'ın "rahmet" sıfatıyla nitelemiştir. Huda ve rahmet niteliklerinde maslahâtın en üstün derecesi vardır.

Bütün bunlar Allah'ın fazl ve rahmetine izafe edilmiştir. Bunlardan ise ancak büyük bir maslahât ortaya çıkar.

"Onunla ferahlasınlar" sözü kutlama anlamındadır. Sevinç ve kutlama ancak büyük bir maslahât sebebiyle olur.

"Bu, onların topladıklarından hayırlıdır." denilmiştir. Topladıkları şey, maslahâtlarına ilişkin olan şeylerdir. Kur'an ve faydası da onların maslahâtlarından daha yararlı (aslah)'dır. Maslahâttan daha yararlı olan (aslah) ise daha büyük maslahâttır...

Bu yedi husus dinin mükelleflerin maslahâtlarını gözettiğini ve

ona önem verdiğini açıkça göstermektedir. Nassları iyice araştırdığında daha pek çok delilin bulunduğunu görebilirsin.

Denirse ki, nass ve icmâ'ı, hükümlerin bilinmesi için kullarına delil olarak göstermesi maslahât anlamına gelmez mi ki ayrıca maslahâtlar bulunmaya çalışılıyor?

Deriz ki, evet durum öyledir. İbadetlerde ve ibadet dışı konuların nass ve icmânın maslahâta uygun olduğu bölümlerinde biz de nass ve icmânın delil olarak kullanılmasını savunuyoruz. Âdetler, muamelât vb. konularda ise maslahâtın esâs alınmasını tercih ediyoruz. Çünkü bu sahada maslahâtın esâs alınması dinin genel amaçlarına uygundur. Bizzat dinin hakkı olan ibadet konularında ise durum farklıdır. Bu ibadetlerin nasıl yapılacağı ise ancak nass ve icmâyla bilenebilir.

Dinin maslahâta verdiği önemi açıklamak için tafsilî açıklamaya gelince. Bunları da dört başlıkta toplamak mümkündür,

İlk olarak Allah'ın fillerinin bir illete (amaca) bağlı olup olmadığı meselesidir. İllete bağlı olduğunu kabul edenlerin delili şudur; Belli amacı olmayan (illetsiz) fiil abestir. Allah ise abesten münezzehtir. Çünkü Kur'an, fiillerin nedenlendirilmesi ile (ta'lil) doludur. "Yılların sayısını ve adedini bilmeniz için" (İsra, 12) ayetindeki ve benzerlerindeki gibi... Kabul etmeyenlerin delili de şudur; Bir amaca yönelik olarak bir fiil işleyen kimse bu amaçla kendisinde daha önce bulunmayan bir şeyi tamamlamıştır. Dolayısıyla bizâtihi eksik, başka bir şey sâyesinde kâmil olur. Allah'a eksiklik izafe edilmesi ise muhaldir. Bu itiraza 'herkes için geçerli değildir' denilerek cevap verilmiştir. Bu itiraz ancak yaratılmışlar için geçerlidir. Allah'ın fiilleri, insanların faydalarına yönelik bir amaç (illet) taşımaktadır. Allah'ın kendi faydasına değil. Gerçekte Allah'ın hiç bir şeye ihtiyacı yoktur.

İkincisi maslahâtları gözetmektir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın yaratıklarına karşı bir lütfudur. Mu'tezîle'ye göre ise Allah'a vâciptir. Ehl-i Sünnet'in delili şudur; Allah yarattıkları üzerinde mülkiyet yoluyla tasarrufta bulunur. Kendisi için hiçbir şey zorunlu olamaz. Zorunluluk kendisinden daha yüksek bir zorunlu kılıcıyı gerektirir. Oysa Allah'tan daha yüksek hiçbir şey yoktur. Mu'tezîle'nin delili ise şudur; Allah yarattıklarını kullukla sorum-

lu tutmuştur. Sorumlulukta karşılaştıkları güçlükleri gidermek için onların maslahâtlarını gözetmesi gerekir. Aksi halde bu güç yetirilemez bir sorumluluk (teklif-i mâ lâ yutak) veya benzer bir şey olur. Buna da şu şekilde cevap verilmiştir; Bu, aklın husn-kubh konusunda hüküm verebileceği anlamına gelir ki âlimlerin çoğu bunu kabul etmemiştir. Doğru olan ise şudur; maslahâtı gözetmeyi Allah kendisine vâcip kıldığı için vâciptir. Yoksa o sırf Allah olduğu için değil; "Tevbeleri kabul etmek Allah'a düşer." (Nisa, 17) ayetindeki gibi. Tevbelerin kabulü onun "tarafından" vâciptir, onun "üzerine" değil. "Kendi üzerine rahmeti yazdı." (En'am, 12) ayetindeki rahmet de böyledir.

Üçüncü olarak din, kulların maslahâtını gözettiğine göre acaba mutlak olarak mı gözetmiştir? Bâzı durumlarda en üst derecede olanını bâzı durumlarda da orta derecede olanını mı gözetmiştir? Veya her durumda kendilerine en uygun olanını ve durumları düzenlenebilecek olanını mı gözetmiştir? Bütün bu ihtimaller mümkündür. En yakın olanı sonuncusudur.

Dördüncü olarak maslahâtın gözetilmesinin ayrıntılı delillerine gelince bu; kitap, sünnet, icmâ ve akıl yürütme ile temellendirilebilir. Biz her birinden bâzı örnekler aktaracağız. Zîra bu konuda iyice ayrıntıya girmek çok güç bir iştir...

Kitaptan delile şu ayetleri örnek olarak verebiliriz; "Kısasta sizin için hayat vardır." (Bakara, 179), "Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin." (Maide, 38), "Zina eden erkek ve zina eden kadının her birine yüz değnek vurun." (Nur, 2) ayetleri gibi. Bunun örnekleri çoktur. İnsanların canlarında, mallarında ve ırzlarında maslahâtın gözetilmiş olduğu, zikrettiğimiz ayetlerde açıkça görülmektedir. Kısaca Kur'an'da hiçbir ayet yoktur ki bir veya daha fazla maslahâtı içermemiş olsun. Nitekim bu konuyu başka bir yerde de açıklamıştık.

Sünnetten delile ise şu hadisler örnektir; "Birbirinizin alışverişi üzerine alışveriş yapmayın.", "Şehirli, bedevî nâmına satış yapmasın.", "Kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz. Bunu yaparsanız akrabalık bağlarını koparmış olursunuz.", Bu ve benzeri örnekler sünnette çoktur. Çünkü sünnet Kur'an'ın beyânıdır. Her ayetin bir maslahâtı içerdiğini açıklamıştık. Beyân da beyân edi-

len gibidir.

İcmadan delil de şudur; Zâhirîlerin (fikri) donmuşlarından nazar-ı îtibâra alınmayacakların dışında âlimlerin çoğu, hükümlerin yarar/zarar ilkesine (deff-i mefâsid/celb-i menâfi) uygun olarak indiğinde icmâ etmişlerdir. Bunun öncüsü maslahâtı delil olarak alan Mâlik'tir. Gerçekte bu sâdece Mâlik'e özgü de değildir, hemen hepsi tarafından benimsenmiştir. Fakat Mâlik, bunu diğerlerine nazaran daha çok kullanmıştır. Hatta icmânın delil olduğunu kabul etmeyenler bile maslahâtı benimsemişlerdir. Bundan dolayı şuf'a hakkının gerekliliği, komşu hakkını ve maslahâtını gözetmekle nedenlendirilmiştir. Yine kıyasa aykırı olmasına rağmen selem ve icare, insanların maslahâtı sebebiyle câiz olmuştur.

Aklî delil de şudur; Akıl sâhibi bir kişi Allah'ın genel ve özel olarak kullarının maslahâtını gözettiğinden şüphe etmez. Genel olarak ilk yaratılışlarında ve yaşamlarını sürdürmelerinde onların maslahâtlarını gözetmiştir. İlk yaratılışta onları yokluktan varlık alanına, hayatlarında maslahâtlarını elde edebilecek yapıda çıkarmıştır. Bunu şu ayetler topluca izah eder; "Ey insan, seni engin kerem sâhibi rabbine karşı, ne aldatıp isyana sürükledi? O (Rab) ki seni yarattı, seni düzenledi, sana ölçülü bir biçim verdi. Senin organlarını dilediği şekilde birbirine ekledi." (İnfitar, 6-8), "Rabbimiz her şeye yaratılışını verip onu doğru yola iletendir."(Taha, 50). Hayatlarını sürdürebilmeleri için yerin ve göklerin içine faydalanacakları sebepler hazırlamıştır. Bu hususlar da şu ayetlerde toplanmıştır; "Arzı bir beşik yapmadık mı? Sizi çift çift yarattık. Uykunuzu dinlenme yaptık. Geceyi karalığı ile sizi örten bir elbise yaptık. Gündüzü de geçiminiz için çalışıp kazanma zamanı yaptık. Üstünüzde yedi sağlam gök bina ettik. Ve orada pırıl pırıl parlayan bir lamba var ettik. Sıkışan bulutlardan şarıl şarıl su indirdik ki onunla taneler ve bitkiler çıkarıyoruz. Ve ağaçları birbirine sarmaş dolaş bahçeler.." (Nebe, 6-17), "Biz suyu da iyice döktük. Sonra toprağı güzelce yardık da orada tane, üzüm, yonca, zeytin, hurma, iri ve gür bahçeler, meyve çayır bitirdik; hepsi sizin ve hayvanlarınızın geçimi için.." (Abese; 25-32)

Özel olarak ise mutlu kullar hakkında Âhiret maslahâtı gözetilmiştir. Allah onları doğru yola iletmiş, en hayırlı dinlenme

yerinde bol bol ödül kazanmaya muvaffak kılmıştır... Hakikatte tüm kulların maslahâtını genel olarak gözetmiştir. Zîra hepsini kulların yararına olan imânâ çağırmıştır. Ancak bâzıları bu çağrıya karşılık vermeyerek ihmâlkâr davranmıştır. Şu ayet bu hususu vurgular; "Semud kavmine gelince, onlara yol gösterdik. Fakat onlar kötülüğü, doğru yolu bulmaya tercih ettiler." (Fussilet, 17). Burada çağrı genel, maslahâtı tamamlayıp varlığını onaylayan tevfik ise özeldir. "Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir." (Yunus, 25) ayetinde Allah genel olarak çağrı yapmış ancak özel olarak doğruya ve başarıya ulaştırmıştır.

Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın ilk yaratılışta, Âhiret hayatında, hayatı sürdürmede kullarının maslahâtlarını gözettiği apaçık ortadadır. Durum böyle olunca şer'î (dinî-hukukî) maslahâtlarını da gözetmemesi nasıl mümkün olabilir? Çünkü şer'î hükümler daha geneldir, dolayısıyla gözetilmeye daha lâyıktır. Bunlar sâyesinde malların, canların ve ırzların korunması mümkün olur. Bunlar olmaksızın yaşam mümkün olmaz. Allah'ın kullarının maslahâtını gözettiğini artık açıkça görmek gerekir. Maslahâtın herhangi bir şekilde ihmâl edilmesi câiz değildir. Nass, icmâ ve diğer şer'î deliller maslahâta uygun olunca problem yoktur. Herhangi bir şer'î delil maslahâta aykırı olunca, daha önce anlattığımız gibi tahsis ve beyân yoluyla maslahâta öncelik verilir, araları uzlaştırılır..."[1]

Tûfî, risâlesinin bu bölümünde yeni bir başlık açarak icmâ konusuna giriyor. Başlangıçta belirlediği "maslahât icmâya tercih edilir" kuralını temellendirmek için maslahâtı anlattıktan sonra aynı yöntemle icmânın ne olduğunu anlatmaya geçiyor. İcmanın lafzî anlamı, tanımı, kitap, sünnet ve aklî delilleri ve delillere yöneltilen itirazlar ve bunların tartışmaları bir bir sıralanıyor. Tûfî icmâ bahsini, maslahât konusunda ileri sürdüğü tezi savunmaya geçmeden önce şöyle bitiriyor;

1- Necmeddîn et-Tûfî, **Risâle fi'l-Mesâlih-i Mürsele** (nşr; Cemâleddin el-Kâsımî), Reşit Rıza, **el-Menar**; c. 9, cüz. 10, 1909, Mevlüt Uyanık; **Kuran'ın Târihsel ve Evrensel Okunuşu** (çev.Kaşif Hamid Okur) s. 219, Ank., 1997, Ferhat Koca; **İslâm Hukukunda Maslahât-ı Mürsele ve Necmeddîn et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi**, İLAM Araştırma Dergisi, c.1, s.1, ist., 1996, shf. 93-122, Necmeddîn et-Tûfî, **Maslahât Risâlesi**, basılmamış çeviri Arşt. Gör. Davut Kılıç.

"... Bilesin ki, tüm bunlardan amacımız, icmâyı zedelemek ve tamamen silip atmak değildir. Aksine biz, ibadetler, mukadderat (haddler) ve benzeri konularda icmâı kabul etmekteyiz. Amacımız, sâdece "zarar" hadisinden çıkarılan maslahâta riayet prensibinin icmâdan, dayanağının da icmânın dayanağından daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaktır. Bu da maslahât ve icmânın delillerine itiraza karşı yaptığımız açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır..."

"Niçin maslahât nass ve icmâya takdim edilir?

Daha önce belirttiğimiz gibi maslahâtın, tahsis ve beyân yoluyla nass ve icmâya takdim edilmesinin (üç) sebebi vardır;

1-İcmâyı inkar edenler maslahâtı benimsemişlerdir. Bu durumda maslahât ittifak konusu, icmâ ise ihtilaf konusudur. İttifak edilene sarılmak ihtilaf edilene sarılmaktan daha uygundur.

2-Nasslar ihtilaflı ve çelişkilidir. Bu ise hükümlerde meydana gelen ve dinen kınanan görüş ayrılığının nedenidir. Maslahâtlar ise başlı başına bir realitedir ve bunda ihtilafa düşülmez. Bu dinen istenen görüş birliğinin nedenidir. Dolayısıyla buna uyulması daha uygundur. Allah "Topluca Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın." (A.İmran, 103) "Dinlerini parçalayıp grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur." (En'am, 159), Hz. Peygamber "Ayrılığa düşmeyin yoksa kalpleriniz de ayrılır." buyurmuştur. Allah birliği övme sadedinde "Allah, onların kalplerini ısındırdı. Eğer yeryüzündekilerin hepsini harcasan kalplerini ısındıramazdın. Oysaki Allah onları uzlaştırdı." (Enfal, 62) buyurmuştur. Hz. Peygamber de "Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz!" buyurmuştur. (Tûfî, vahdet ve birlikle ilgili ayetleri böylece sıraladıktan sonra mezhepler arası çekişme ve didişmelere örnekler veriyor. Mezhep imâmları hakkında karşılıklı uydurulan hadisleri bir bir sıralıyor ve bunların mezhep taassubuyla uydurulduğunu söylüyor. Bütün bunları nass olduğu halde nasıl birleşilemediğine örnek olsun diye aktarıyor.)

3-Belli hükümlerde maslahâtların sünnetle çatıştığı, sünnetle de sabit olmuştur. İbn-i Mes'ud'un teyemmüm konusunda ibadette ihtiyat maslahâtını gözeterek nass ve icmâya aykırı davranmasıdır. Bir başka örnek, Hz. Peygamber'in Hendek savaşından sonra ashabına yönelttiği "Hiçbiriniz Benu Kurayza'ya varmadıkça

iKındî namazını kılmasın." sözüdür. Bir kısmı daha önce iKındî namazını kılmışlar ve "Resulullah bizden bunu istemedi."(yâni oraya en kısa zamanda varmamızı istedi) demişlerdir. Bu anlattığımızın benzeridir. Bir başka örnek; Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye "Eğer kavmim İslâm'a yeni girmiş olmasaydı Kâbe'yi yıkar, Hz. İbrâhim'in temeller üzerine (yeniden) yapılmasını isterdim." demiştir. Hz. Peygamber, ashabına haccı umreye çevirmelerini emredince "Nasıl olur, biz bunu hacc olarak adlandırdık." dediler ve duraksadılar. Bu, maslahâta (âdete) uyup nassı terk etmektir, konumuza benzemektedir. Aynı şekilde Hudeybiye günü onlara ihramdan çıkmayı emredince hacc menasikinin yerine getirilmesinden önce ihramdan çıkılmayacağı konusundaki âdete uyarak duraksadılar. Hatta Hz. Peygamber sinirlenerek şu ifâdeyi kullandı: "Ne oluyor? Bir şeyi emrediyorum yapılmıyor." Ebû Ya'la el-Mavsılî'nin müsnedinde geçtiğine göre Hz. Peygamber Ebûbekr'i "Allah'tan başka ilâh olmadığını söyleyen cennete girer." sözünü ilan etmesi için görevlendirdi. Ömer onu buldu ve "O takdirde tembellik ederler." diyerek geri çevirdi. Sahih bir hadiste anlatıldığı üzere Ömer benzeri bir konuda Ebû Hureyre'ye engel olmuştur. Bu, dinin nassına maslahât gerekçesiyle karşı çıkmaktır...

Bütün bu deliller maslahâtın dayanağının icmânın dayanağından daha güçlü olduğunu gösterir. Bundan dolayı çatışma anında beyân (açıklama) fonksiyonuyla maslahâtın icmâya ve diğer delillere öncelikli olacağını ortaya koyar.

İtirazlar ve cevaplar;

Denirse ki, savunduğunuz bu görüş sırf bir kıyasla şer'î delilleri devre dışı bırakmaktır. Bu kıyas da yapılış ve aslı itibâriyle İblis'in kıyasına benzer. Dolayısıyla yaptığınız iş fasittir.

Deriz ki, bu uykudan uyanmış bir adamın kuruntu ve şaşkınlığından ibârettir. Bizim yaptığımız, kuvvetli olan delille amel etmenin gerekliliği dolayısıyla, şer'î bir delile (icmâya) karşı, daha güçlü şer'î bir delile (maslahâta) öncelik tanımaktan başka bir şey değildir. Tıpkı zahire karşı nassa, nassa karşı icmâya öncelik tanımanız gibi. İblis'in kıyası ise "Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten, onu topraktan yarattın." sözüdür. Bu ise maslahâtın gözetilmesi konusundaki gibi kesin delillerle desteklenmiş değildir. Bizim

görüşümüzün hatalı kurgulama (fesadu'l-vaz') ile ilişkisi yoktur. Aksine anlattığımız gibi güçlü olan delile öncelik tanıma kapsamındadır.

Denirse ki, din insanların maslahâtlarını daha iyi bilmektedir ve bunun gözetilmesini şer'î delillere bırakmıştır. Şer'î delilleri, maslahâtların bilinebilmesi için alametler yapmıştır. Şer'î delilleri bırakıp başkasına sarılmak dinle boy ölçüşmeye kalkmak ve inatlaşmaktır.

Deriz ki, dinin mükelleflerin maslahâtlarını daha iyi bilmesi doğrudur. Ama savunduğumuz maslahât ilkesinin şer'î delillerin terk edilmesi anlamına geldiği iddiâsını kabul edemeyiz. Aksine şer'î deliller, "zarar" hadisine dayanan daha güçlü şer'î bir delilden dolayı terk edilmektedir. Tıpkı sizin icmânın öncelikli oluşunu ileri sürmeniz gibi. Öte yandan Allah kendi maslahâtımızı bilmemiz için bir yol vermiştir. Dolayısıyla maslahâta götürüp götürmeyeceği şüpheli olan bir şey nedeniyle onu terk edemeyiz.

Denirse ki, ümmetin icmâı muhalefet edilemeyen kat'î bir delildir

Deriz ki, kat'î sözüyle "bir ikinin yarısıdır" sözünde olduğu gibi aksine ihtimali olmayan aklî kesinliği kastediyorsanız icmânın bu anlamda kat'î olduğunu kabul etmiyoruz. Bununla icmânın kat'î bir delile dayandığını kastediyorsanız bunun cevabını daha önce ayrıntılı olarak vermiştik. Bize göre daha kuvvetli bir delille icmâya muhalefet câizdir.

Denirse ki, ümmetin ahkâm konusunda farklı görüşlere sâhip olması bir rahmet ve genişliktir. Onları tek bir bakış açısıyla sınırlandırmak ne derece doğrudur?

Deriz ki, bu söz dinen sabit olmamıştır ki ona uyulsun. Olsa bile birliğin yararı görüş ayrılığının yararından daha güçlü olduğu için öncelik kazanır. Nitekim bâzı zımmîler çoğu kez İslâm'a girmek istediklerinde ihtilafların çokluğu sebebiyle çekinmektedirler. Oysa maslahâtların gözetilmesi ilkesine dayanılarak temel hükümlerin üzerinde birlik sağlanır, böylece ihtilaflar ortadan kalkar.

Denirse ki, senin bu benimsediğin metod ya hatalıdır ya da doğrudur. Hatalı ise zâten bir kıymeti yoktur. Doğru ise bu sana göredir. Bu durumda ümmetin ilk devrinden şimdiye kadar gelenler

yanılmışlar demektir. Çünkü daha önce senin söylediklerini hiç kimse söylemedi. Eğer doğruluk seninkiyle sınırlı değilse seninki de yollardan bir yol olur. Oysa ümmetin ittifak ettiği daha önceki imamların yolu uyulmaya daha layıktır. Zîra Hz. Peygamber "Büyük çoğunluğa (es-Sevadu'l-A'zam) uyunuz. Kim ayrılırsa ateşe düşer." buyurmuştur.

Deriz ki, Bizim metodumuz yanlış değildir. Doğruluğu zannî ve içtihâdîdir. Bu da bu yola yönelmeyi gerektirir. Örfî konularda zan diğer konulardaki kat'î gibidir. Kendinden öncekileri hatalı olmakla itham eden kişi eğer ilk defa görüş ortaya atıyorsa geçerlidir. Uyulması gereken çoğunluk ise hüccet ve apaçık delillerden başkası değildir. Aksi takdirde halk muhalefet ettiği zaman âlimlerin halka uyması gerekir. Çünkü halk (avam) daha fazladır ve çoğunluğu teşkil etmektedir.

Bilesin ki ta başta zikrettiğimiz hadisten (zarar ve zarara karşılık verme yoktur) çıkardığımız bu metod (maslahât-ı mürsele kuramı) Mâlik'in kabul ettiğinden farklıdır. Hatta ondan daha üstündür. Bu metodun (kuramın/tezin) temel iddiâsı şudur: "İbadetler ve mukadderat konularında nass ve icmâ, muamelât konularında da maslahât esâstır"...[1]

Tûfî, risâlesinin bundan sonraki bölümünde ibadet ve muamelât diye ayırdığı hükümlerin delillerini temellendirmeye geçer. "İbadetin Delilleri" ve "Muamelâtın Delilleri" başlıklı bölümlerde bu delilleri sıralar. Nihayet "Maslahâtların Çatışması Hali" başlıklı bölümle risâle sona erer. Bu son bölümde maslahâtların tespiti sırasında birden çok maslahât olursa hangisine îtibâr edileceği konusunda önerdiği çözümse kur'a çekmektir...

Tûfî'nin "maslahât" kuramının değerlendirilmesi

Necmeddîn et-Tûfî, kendi döneminde tahmin edilebileceği gibi şiddetli bir muhalefetle karşılaştı. Girişte söylediğimiz gibi dönemin Kahire kadısı mezhepdaşı Mes'ud bin Ahmed el-Harisî tarafından kırbaçla cezâlandırıldı, ders vermesi yasaklandı. Bid'atçı, Râfizî ve Şiî olmakla itham edildi.

1- Necmeddîn et-Tûfî, **a.g.e,** Kaşif Hamid Okur; **a.g.ç**, Ferhat Koca; **a.g.m,** Davut Kılıç **a.g.e**

Geçen bin yıl boyunca ilgi görmeyen Tûfî'nin maslahât kuramı, ilim âleminin meçhulü olarak kalmıştır. Tûfî görüşlerini, "Zarar ve zarara zararla karşılık vermek yoktur." hadisine şerh olarak yazdığı bir risâlede ortaya koymuştu. Suriyeli âlim Cemâleddin el-Kâsımî (1332/1914) bu şerhten maslahâtla ilgili bölümleri çıkarmış, dipnotlar ilave ederek "*Risâle fi'l-Maslahât-ı Mürsele*" adıyla diğer üç risâleyle birlikte 1324/1906 yılında Beyrut'ta "*Mecmu Resâil fi Usuli'l-Fıkh*" adı altında yayımlamıştır. Yine 1906 yılında Reşit Rıza bu metni Kâsımî'nin dipnotlarıyla beraber *el-Menar* dergisinde yayımlamıştır. Daha sonra Mustafa Zeyd, Tûfî hakkında müstakil bir çalışma yapmış ve farklı nüshâları değerlendirerek söz konusu risâlenin tam ve tenkitli metnini yayımlamıştır.

Reşit Rıza'nın *el-Menar*'da yayınlamasıyla Tûfî'nin görüşlerinin kamuoyunun gündemine girdiği görülüyor. Son dönem Osmanlı yenilikçi İslâmcılarından İsmâil Hakkı İzmirli, Tûfî'nin görüşlerini özetledikten sonra şu ifâdeleri kullanmaktadır; "Necmeddîn Tûfî'nin bu sözleri pek çok müşkil meselenin halledilmesinde kolaylık sağlar." [2]

Kezâ Cumhuriyet dönemi Adliye Vekilliği görevinde bulunan Seyyid Bey, Tûfî'nin görüşleri hakkında şöyle demektedir:

> **"Bak bir kerre şu hürriyet-i kelâma! Bir de zamanımızdaki cehl ve taassuba bak!.. Bir noktaya geliyor ki maslahât ile Kur'an çatışırsa maslahât tercih olunur noktasına varıyor. Bu hüküm ve kararı yine Kur'an'dan istinbat ettim, çünkü maslahât maksud-ı şâri'dir. Şeriât insanların maslahâtlarını sağlamak içindir diyor. Ve Şâri'in maksadı da insanları bu noktaya irşaddır. Zîra örfler zamanla değişir ve bu değişimle hukuk da değişir. Binlerce yıl önce konulmuş bir kaideyi şimdi tatbik edemezsin, insanları bu dar kuralların içinde tutamazsın. Zaman ve tabiat bunları kaldırır ve zaman geçtikçe donmuş kurallar kendiliğinden kalkar diyor."**[3]

Seyyid Bey, Tûfî'den yaptığı nakilde, maslahâtın öncelikli olduğu sahaya Tûfî'den daha ileri giderek mukadderat-ı şer'iyye'yi (hadd cezâları, mîrâs taksimi vs.) de ilave ediyor.

2- Mevlüt Uyanık-Kaşif Okur; **a.g.e.,** s. 221
3- Mevlüt Uyanık-Kaşif Okur; **a.g.e, s.**221-222

Tûfî'nin hür düşünceli bir ilim adamı olarak görenler olduğu gibi, imâmiye şiasına mensup bir şiî olduğunu ileri sürenler de olmuştur. İmamiye Şiası'ndaki "İmamın sözü nassı neshedebilir." görüşünün Tûfî'nin "Maslahât nassı bir kenera bırakmayı gerektirebilir." görüşüyle örtüştüğüne bakılarak böyle bir kanaate varılmış olduğu anlaşılıyor.

Tûfî üzerine çalışmalarıyla tanınan Mustafa Zeyd'e göre Tûfî'nin görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür;

1-Maslahât, yasa koyucunun amacının eksenini oluşturur. Bunun için şer'î delillerin en güçlüsü ve en özelidir.

2-Bazan nass ile maslahât çatışabilir, bu durumda birinci maddeye isnaden maslahâta öncelik verilir.

3-Maslahâta öncelik verilmesi muamelâtla ilgili sahalarda geçerlidir." [8]

Tûfî'nin görüşlerini eleştirenler arasında **M. Ebû Zehra, Ramazan el-Bûtî, Zahid el-Kevserî** gibi âlimler de bulunuyor. Bunlara göre Tûfî kat'î bir nassla maslahâtın çatışacağını sanmakla yanılmıştır. Ayrıca Tûfî'nin görüşleri zamanımızda şeriâtı yıkmak isteyenlerce amacı dışında kullanılmaya çalışılmaktadır. Şeriâtın hükümlerini (had cezâları, mîrâs taksimi vs.) ortadan kaldırmak isteyen (laik) reformistler Tûfî (ve Şâtıbî) gibilerin maslahât-ı mürsele görüşlerinden hareketle şeriâtı ilga noktasına bile varmaktadırlar. Bu nedenle Tûfî zamanımızda yaşasaydı acaba aynı görüşleri ileri sürer miydi iyice düşünülmesi gerekir?

Bir Türk âlimi olan Kevserî ise, Tûfî'yi en sert eleştirenler arasında yer alıyor. *Makalat*'ında şöyle diyor:

> **"Kendi istekleri doğrultusunda şeriâtı değiştirmek için kullandıkları aslı olmayan metodlardan birisini şöyle ifâde ediyorlar; "Kişiler arası muamelelere ilişkin konularda temel yasama prensibi maslahâttır. Eğer nass maslahâta muhalif ise, birincisi bırakılıp maslahâta göre amel edilir." Bu şekilde ifâdelerde bulunmak ve bunu yeni bir şeriât oluşturulmasında temel alarak kullanmak ne kadar büyük bir günah! Bu, şeriâtın yasaklarını maslahât adıyla helâl kılmak için ilâhî hukukun ihlâline teşebbüsten başka bir şey değildir. Bu fâcire sorun, maslahât nedir ve neyin üzerine hukuku-**

nu oluşturmak istiyorsun? Bu günah kapısını ilk açan kişi Necmeddîn et-Tûfî el-Hanbelî olmuştur. Hiçbir Müslüman böyle bir ifâdede bulunmamıştır. Bu açık bir dalâlettir. Buna kulak veren kişi ilim ve dinden hiç bir şey elde edemez .."[1]

Tûfî'nin misyonu

Necmeddîn et-Tûfî'nin yenilikçi İslâmî düşünceye en önemli katkısının, "maslahât-ı mürsele" konusundaki görüşlerinden kaynaklandığı anlaşılmış olmalıdır. Kendisinden önce hiç kimse maslahât-ı mürselenin şer'î delillerin en kuvvetlisi olduğunu, nass ve icmâyla çatıştığında maslahâtın tercih edilmesi gerektiğini söyleyememiştir. Bu nedenle Tûfî'nin, bir cesaret örneği olarak değil Müslüman hukuk aklının oluşumuna yaptığı çok önemli katkıları sebebiyle İslâm'ın yenilikçilerinden sayılması gerekmektedir. Zîra Tûfî'nin maslahât kuramı İslâm hukuk felsefesinin yeniden İnşâsında esnek, dinamik, gelişmeci, yenilikçi fıkıh anlayışlarını tetiklemiş, özellikle çalışmamızın son bölümündeki yenilikçiler okunduğunda görüleceği gibi, çağdaş İslâm düşüncesinin ve hukuk felsefesinin ilham kaynaklarından birisi olmuştur...

***

1- Zahid el-Kevserî, **Makalat,** s. 257-259, Mevlüt Uyanık-Kaşif Okur; **a.g.e**, s.224, Mehmet Erdoğan, **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, s. 90,

ŞÂTIBÎ (ÖL.790/1388)

"İbadetler hâriç, âdetlerde makâsıd-ı şeria esâs alınarak yapılacak yenilikler mu'teberdir. İbadetlerde yapılacak yenilikler ise bid'attır."



ŞÂTIBÎ

MOĞOL istilâsından (656/1258) hemen sonraki asrın İslâm dünyâsı için kısmî sükûnetin sağlandığı bir dönem olduğunu söylemiştik. Şâtıbî'nin yaşadığı çağ ve ortam genel olarak şu şekilde resmedilebilir;

İki Moğol krallığı olan İlhanlılar ve Altınordu İslâm'a girmişler, Moğol istilâsına direnen Memluklar, Mısır ve Suriye'de hakimiyetlerine istikrar kazandırmışlar, Anadolu'da Osmanlılar yükselmeye başlamış, Kuzey Afrika'da Benu Marinler Muvahhidîlerin güçlü halefleri olarak ortaya çıkmışlar, Endülüs'te (İspanya) Beni Ahmer Emirliği (Benu Nasriler) Endülüs'ün son İslâm devleti olarak varlık mücâdelesi vermektedirler...

Beni Ahmer, Endülüs'teki son İslâm kalıntısı olarak Gırnata civarında yaklaşık iki yüz elli yıl süren bir emirliktir (1238-1492). Cebel-i Tarık boğazının İspanya tarafına doğru çizilecek küçük bir yarım daire Beni Ahmer Emirliği'nin haritadaki yerini göstermeye yetecektir. Endülüs'te, Emevî, Murabıt ve Muvahhidî döneminden sonra Beni Ahmer Emirliği, Hıristiyan krallıklarını karşısına almama ve Kuzey Afrika'daki Benu Marinlerle hassas dengeli bir ittifak politikası sayesinde iki yüz elli yıl daha ayakta kalmayı başarabilmiştir. İşte Mâlikî hukukçu Şâtıbî, bu Beni Ahmer döneminde

Gırnata'da yaşamıştır...

İslâm düşüncesinde önce haçlı seferleriyle yaşanan sarsılmanın, ardından Moğol istilâsıyla gelen çöküş havası, kimi yeni arayışların sökün etmesine neden olmuştur. Bu dönemde Suriye'de İbn-i Teymiye'nin siyâset ve hukuk teorisiyle ilgili bütün sünneti yeniden gözden geçirmeye giriştiğine, İran'da el-Icî'nin Ehl-i sünnet akâidini yeniden sistematize etmeye çalıştığına, Mısır'da Necmüddin et-Tûfî'nin, Beni Ahmer'de (Endülüs) Şâtıbî'nin İslâm hukuk felsefesi üzerine yeni tezler geliştirdiğine, Kuzey Afrika'da İbn-i Haldûn'un târih felsefesi çalışmalarına ve İbn-i Batuta'nın coğrâfî keşifleri andıran büyük seyahatına şahid oluyoruz.

Gırnata'yı merkez edinen Beni Ahmer Emirliği'ne kuzeyde Hıristiyan, güneyde ise Müslüman Berberîler komşuydu. Hıristiyanlar arasında en güçlü krallıklar Kastilya ve Aragon'du. 643/1245'ten îtibâren Beni Ahmer, Kastilya kralının tebası durumundaydı. Antlaşma şartlarının birine göre Beni Ahmer, yıllık 150.000'le 250.000 duble arasında değişen haraç vermek durumundaydı. İki tarafta savaş zamanı birbirlerine askerî yardım konusunda anlaşmışlardı.

Bu siyâsî ve iktisadî açıdan onur kırıcı bir durumdu. Fakat Beni Ahmer, birincisi Hıristiyanlarla barışı korumak, ikincisi de güneydeki Beni Marin'in, Murabıtlar ve Muvahhidîlerin oynadığı rolü oynamaya kalkışmasına karşı önlem almak için bunu kabul etmek ve sürekli geçerliliğini kabul etmek zorunda kalmıştı.

Bu siyâsî olaylar Gırnata toplumu üzerinde sosyal ve kültürel etkiler yaratmıştır. Bu antlaşmalar iki tarafta âlim ve bilginlerin karşılıklı alış-verişini sağladı. İspanyalı Hıristiyanların çoğu Arapça biliyorlardı. Aynı şekilde Endülüs Müslümanlarının çoğu da İspanyol dillerini öğrenmişlerdi. Yoğun bir siyâsî-kültürel temas gittikçe gelişiyordu. Ancak bu değişimler kendi geleneklerine sıkı bağlılıklarıyla bilinen Mâlikî fukahayı da gittikçe rahatsız etmeye başlamıştı...

Başkent Gırnata'nın nüfusu 500 bin civarındaydı. Beni Ahmer ekonomisi kırsal kesimde tarım ve hayvancılık, şehirlerde ise el sanatları ve ticâret üzerine kuruluydu. Emirliğin gelirleri çoğunlukla arazi vergilerinden oluşuyordu. Yıllık gelirin ana kaynağını oluşturan arazi vergisi *haraç* olarak isimlendiriliyordu. Genellikle bu ürü-

nün dokuzda biri ya da onda birlik bir bölümüydü; ayrıca arazi kirası olarak ürünün beşte biri alınırdı. Araziler sultan tarafından çok yüksek fiyatlarla kiraya verilmekteydi. Haracın yanında Gırnata limanına giren ve çıkan gemilerden gümrük vergileri alınıyordu. Yine savaşlarda elde edilen ganimet ve esirler diğer bir gelir kaynağıydı. Emirliğin para birimi dinardı. Altın, gümüş ve bakırdan oluşan üç çeşit dinar tedavüldeydi. Emirliğin en büyük gideri ise Kastilya Krallığına ödenen vergilerdi.

Gırnata beni Ahmer Emirliği'nin siyâsî yapısı doğrudan sultana karşı sorumlu üç ana kurumdan oluşmaktaydı; *Şeyhu'l-kudat*, *vezir* ve *kadı'l-cemaa*.

Beni Ahmer Emirliği Arap/Mâlikî asabiyetine dayanıyordu. Kuzey Afrika'nın yerli Berberîlerine karşı Araplığı, Doğu İslâm dünyâsının Hanefî, yer yer Mu'tezîlî eğilimlerine karşı da Mâlikî asabiyetini tercih etmişlerdi. Mâlikî fukahası Beni Ahmer'de çok önemli mevkileri işgal ediyor, sistemden geniş ölçüde rant elde ediyordu. Gırnata başkadılığı (*kadı'l-cemaa*), mahkemelerde hukuk uzmanı (*müfti*), danışman (*muşavir*) ve noter (*vüssak*) görevleri, vakıf mülklerinin idâresi, alım-satım ve ticâretin kontrolü, pazardaki ticâret eşyâlarının fiyat tespiti (*narh*), ticârî piyasanın denetlenmesi, cuma hutbelerinin okunması (*hatiplik*), maiyetlerine verilen arazilerin gelirlerinin yönetimi fukahanın elindeydi.

Fukahanın sistem içinde elde ettiği konum, düşünce hayatını kontrol etmelerini de sağlıyordu. Eğitim kurumlarının denetimi, akılcı akımlara baskı ve tasavvuf ve tarikatlara sert muhalefet fukahanın temel karakteristiğini oluşturuyordu.

Beni Ahmer Emirliği'nde eğitim bütünüyle fukahanın elindeydi. Önceleri medrese kurumu yoktu, öğrenciler bir fakihin tedrisinden geçerek, ondan icazet alıyordu. Böylece fukaha, düşünce hayatını kontrol edebiliyor, kurumsallaşmamış, fakihin doğrudan kontrolüne dayalı eğitim onlara büyük bir avantaj sağlıyordu. Sonraları ortaya çıkan medrese kurma çalışmalarına güçlerinin azalacağını sezdikleri için olsa gerek, fukahanın bağımsızlığını yok edeceği ve bid'at olduğu gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Gelişmelere bakıldığında sezgilerinin doğru çıktığı görülüyor; medreselerin kurulmasıyla fukahanın gücü azalmış, öte yandan Gırnata toplumunda tasavvuf

ve sûfî tarikatlar geniş bir taraftar kitlesi kazanmıştır.

Fukaha tarafından yazılan literatürde, felsefe eğitimini suçlama çok yaygın bir tarzdı. Hatta öyle ki Gazâlî bile felsefeye dalmakla suçlanıyor ve mahkum ediliyordu. Beni Ahmer vezirlerinden İbnü'l-Hattab kadı Nubahi tarafından 773/1373'te zındık ilan edilmiş, yargılatılarak cezâevinde öldürtülmüş ve cesedi yakılmıştı. Felsefe kitapları fukahanın katıldığı bir törenle yakılmıştı. İbnü'l-Hattab'ın bu trajik ölümü fukahanın ne denli felsefeye düşman olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu konuda ayrıntılı bilgiler veren Muhammed Halid Mes'ud'un *İslâmîc Legal Phliosophy* (İslâm Hukuk Teorisi) adlı değerli çalışmasına bir göz atmak yeterlidir. Tûfî ve Şâtıbî bölümlerini yazarken geniş ölçüde yararlandığımız ve kaynaklar bölümünde referans olarak atıfta bulunduğumuz bu eserden kısa bir alıntı Şâtıbî'nin yaşadığı ortamı anlamamız için açıklayıcı olacaktır:

> **"Onlar (Endülüslüler), felsefe ve astronomi dışında her bilimde yer almışlardır. Bu bilimlerle özellikle elit tabaka ilgilenmiş, ancak avamdan korkuları sebebiyle bu ilgiyi alenî olarak gösterememişlerdir. Çünkü felsefî çalışmalar ya da astronomi pratiklerine dair birisi hakkında bir şey söylendiği anda onu zındık olarak ilan eder ve ona yaşam hakkı tanımazlardı. Eğer herhangi birisi septizme (şüphecilik) dalarsa halk davayı sultana intikal ettirmeden onu ölümüne taşlar ya da canlı olarak yakarlardı."**[1]

Fukahanın dinî otoritesinin güvencesi olan şeriâtın mutlak üstünlüğünün, felsefe ve kelâm ilimleri tarafından tehdit edildiğine inanılıyordu. Bu iki ilim dalının şeriâtın otoritesini zayıflattığı sanılıyordu. Ancak tasavvuf, felsefe ve kelâma nazaran daha doğrudan tehdit olarak algılanıyordu. Çünkü tasavvuf; takva, dindarlık ve ahlâkî güzellikten bahsediyor, bu da halkın olduğu kadar âlimlerin de hoşuna gidiyordu. Bu yüzden fukaha tasavvufu da doğrudan bir tehdit olarak değerlendirmiştir.

Moğol istilâsından sonra Doğu'da hızla yayılan tasavvufun Endülüs'te de fukahanın başına bela olduğu görülmektedir. Beni

---

1- Muhammed Halid Mes'ud; **İslâm Hukuk Teorisi**, s. 64, el-Makarrî; **Nefhu't-Tıb,** c.1, s.205

Ahmer Emirliği'nin Mâlikî fukahası, tasavvufu üç yönden tehdit olarak algılıyordu;

1-Tasavvuf şeyhe tümüyle bağlılığı gerektiriyordu. Bu ise fukahanın dinî otoritesini sarsıyordu.

2-Zikr ve *sema* gibi birçok sûfî ritüeller giderek fıkhın ortaya koyduğu dinî törenlerin yerini almaya başlamıştı.

3-Zâviye ve *ribat*lara cömertçe verilen hibe ve vakıf malları birçok sûfî ve seyyahı cezbetmişti. Kısa sürede toplumda hiçbir iş yapmayıp, çalışmadan el etek çekerek bu zâviyelerde sûfî hayatı süren binlerce insan türemiş, bunlar Beni Ahmer ekonomisine büyük bir yük olmaya başlamıştı...

Fukahanın tasavvuf tehdidini bertaraf etmek için peşpeşe fetvalar yayımladığı görülmektedir. Bunlardan birisi el-Haffar'ın fetvasıdır. Gırnata civarındaki Kanaliş kasabasının yerlileri, kendi çevrelerinde *zâviye garipleri* diye anılan sûfî gruplar hakkında fukahadan fetva sorarlar. Hiçbir iş yapmadan zâviyelerde yaşayan bu kişileri kendilerine yük olarak görmektedirler. Bâzı fukahanın ılımlı ve olumlu bakan fetvalarını kabul etmeyen Kanalişlilere, el-Harraf, sûfîlerin aleyhine sert bir fetva gönderir. El-Harraf, fetvasında bu tip sûfîlerin;

> **"Kafirlerden daha şerli... dine en ağır darbeyi vuranlar... şeytanın baştan çıkardıkları... zikir adı altında eğlence ve zevke dalanlar... yamalı elbise giyenler... tembelliği yayıp ticâreti sekteye uğratanlar... toplumda boşuna yer işgal edip işe yaramayanlar... dinin etrafında kangren olmuş yara gibi olan insanlar..."** [2]

olarak niteler ve bunların şehirlerden sürülmeleri gerektiğini, onları sürenlerin de "mücahid" sayılacaklarını söyler.

Akdeniz ticâretinin giderek büyümesi, devalüe edilmiş bakır dinarın kabulü, tarım ekonomisinden ticârî ekonomiye geçiş, hızlı şehirleşme, Hıristiyan İspanyollar ile karşılıklı yoğun ilişkiler, fukahanın meşruiyet endişesiyle geliştirdiği muhafazakâr/gelenekçi ideoloji Endülüs Beni Ahmer Emirliği'ni yeni sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu durumda Endülüs'te İslâm düşüncesi çıkış yolları arıyor, yeni sorunlara cevap verecek bir hukuk düşüncesi için zorlanı-

---

2- Muhammed Halid Mes'ud, **a.g.e**, s. 74-75

yordu. İşte bu ortam ve şartlar içinde yenilikçi bir Müslüman hukuk adamıyla karşılaşıyoruz. Bu "makâsıd-ı şeria" teorisiyle büyük bir çıkış yapan Şâtıbî'den başkası değildir...

Şâtıbî'nin hayatı ve eserleri

Ebû Ishak İbrâhim b. Mûsa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî künyesinden de anlaşılacağı gibi Endülüs'e yerleşmiş Lahmî Arap kabilesindendir. Ailesi Şatiba'dan Gırnata'ya göç eder. Şâtıbî, Beni Ahmer Emirliği'nin başkenti Gırnata'da büyür ve bütün tahsilini orada tamamlar. Şâtıbî'nin gençliği Gırnata'nın en parlak dönemi olan Sultan 5. Muhammed el-Ganî Billah dönemine rastlamaktadır.

Şâtıbî'nin, ilk olarak Arap dilindeki hocası el-Fahhar'dır (754/1353). Şâtıbî hocasının ölümüne kadar yanından ayrılmaz. Arap dilinde ikinci hocası "belağat ilminin gözdesi" olarak anılan Gırnata başkadısı es-Sebtî'dir (760/1358). El-Fehhar'ın ölümünden sonra onun yerine geçen İbn-i Lübb, Şâtıbî'nin fıkıhtaki en önemli hocasıdır. Ancak Şâtıbî, İbn-i Lübb'e çok şey borçlu olmasına rağmen birçok konuda onunla ihtilafa düşer.

Şâtıbî'nin Gırnata'ya gelip giden birçok âlimden de istifâde ettiği anlaşıyor. Benu Marini Sultanı Ebû İnan tarafından diplomatik bir görevle Gırnata'ya gönderilen el-Makarrî bunlardan birisidir. El-Makarrî, Benu Marin emirliğinin Fez'deki başkadısıdır. Mâlikî mezhebi içinde muhakkik olarak bilinir. Usul-u fıkıh'ta Şâtıbî'yi Râzîcilikle tanıtan Makarrî, Fahruddîn er-Râzî'nin (606/1209) "*el-Muhassal*" adlı eserine bir hülasa da yazar. Aynı zamanda Makarrî, Mâlikî usulüne Râzîci anlayışı sokan İbn-i Haccip'in *Muhtasar*'ına da bir şerh yazar. Yine Makarrî, Şâtıbî'nin sûfizme girişine de neden olan kişidir.

Gırnata'ya gelen ez-Zevevî Şâtıbî'nin zikrettiği diğer hocalarından birisidir. Zevevî, Gırnata fukahasıyla ihtilafa düşer ve sonunda Gırnata'dan sürülür. Şâtıbî, Zevevî'nin hocası İbn-i Musfir'den naklederek şöyle dediğini zikreder; "Râzî'nin Kur'an tefsirinde esâs aldığı dört kitap da Mu'tezilîler tarafından yazılmıştır. Usulu'd-din'de Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Kitabu'd-Delail*'i, usul-ü fıkıhta, yine el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, usul-ü tefsirde Kadı Abdülcebbar'ın *Tenzihu'l-Kur'an*'ı, Arap dili ve beyânında Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ı." Bu yorum M. H. Mes'ud'un dediği gibi Zevevî ve hocasının, Râzî'yi

Mu'tezilî kelâmın bir devâmı olarak gördüklerini îma etmektedir.

Şâtıbî'nin bir diğer hocası Tilimsanî (771/1369) İbn-i Haldûn'un dediğine göre İbn-i Abdisselam'a gizilice İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd'ün kitaplarını okutmaktadır.

Bunlardan anlaşılıyor ki, tıpkı daha önce Şia'da Şeyh Müfîd'in, Hanbelîler'de İbn-i Akil ve Necmeddîn et-Tûfî'nin yenilikçi misyon üstlenmesi gibi Şâtıbî de aynı şeyi Mâlikî ekol içinde üstlenmiş görünmektedir.

Şâtıbî'nin ne iş yaptığına baktığımızda biyografisinden, bir camide *imâm* ve *hatip*, fetvalara cevap veren bir *müftî* ve ders veren bir *hoca* olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Şâtıbî'nin eserleri içinde en önemlileri şunlardır; *el-Muvâfakât*; makâsıd-ı şeria (şeriâtın amaçları) üzerine olup Şâtıbî'nin maslahât kuramını bütün yönleriyle ele alır. *el-İ'tisam*; sünnetin önemi ve bid'atlardan arındırılması üzerine olup iki cilttir. *el-Mecâlis*; İmâm Buhârî'nin *Sahih*'inin *Kitabu'l-Buyu* üzerine yazdığı şerhtir. *El-ifâdât ve'l-İnşâdât*; edebiyata dairdir, *Unvanu'l-İttifak fi İlmu'l-İştikak*; Arap dili üzerine beş ciltlik eseridir

Şâtıbî, 790/1388'de doğup büyüdüğü şehir olan Gırnata'da vefât eder.

Şâtıbî diğer yenilikçilerin çoğu gibi "bid'atçı" olmakla itham edilir. Hatta bu konuda mahkeme- de yargılanır. Fâsık olmakla itham edilir. Zamanındaki kimi uygulamaların sonradan ortaya çıktığını, fakihlerin çıkarları için bunlara ses çıkarmadıkları, oysa kendisinin yaygın uygulamaya ters düşmek pahasına da olsa bunlarla mücâdele etmekten vazgeçmeyeceğini açık bir dille ifâde eder. Şâtıbî, nelerle itham edildiğini şöyle anlatmaktadır:

> **"Bâzen duanın hiçbir anlamının olmadığını söylemekle itham edildim. Bunun nedeni namazdan sonra cemaatla dualara katılmayışımdı. Râfizîlik, Şiîlik ve sahabeye düşmanlıkla itham edildim. Bunun nedeni de hutbede halifelerin isimlerini zikretme uygulamasına uymayışımdı. Yöneticilere karşı başkaldırma yanlısı olduğumla itham edildim. Bu da benim hutbede onların (sultanların) isimlerini zikretmeyişim nedeniyleydi. Dinde zorlayıcı olmakla itham edildim. Bunun nedeni ise onların (egemen fukaha) fetva taleb edenin du-**

rumuna uygun fetvalar vermesi, benimse halkın yaşayışına uymasa da sünnete uygun fetva vermemdi. Evliyaullaha karşı düşmanlıkla suçlandım. Bunun nedeni de sünnete muhalif olan bâzı sûfilere muhalefet etmemdi."[1]

Görüldüğü gibi Şâtıbî, esâs olarak egemen fukahanın uygulamasına muhalefet ettiği için bid'atle itham edilmiştir. İlginçtir, Şâtıbî yanlış gördüğü uygulamalara aynı gerekçeyle, yâni "bid'at" olduğu için karşı çıkmaktadır...

Şâtıbî, Endülüs'te fıkhın popüler olmasına karşılık ilginin az olduğu usul-ü fıkha yönelir. Çünkü fıkıh metodolojik ve felsefî yetersizlikle karşı karşıyadır. Fıkıh, sosyal değişme karşısında kendini yenileyememektedir. Felsefî bir zihne eğilimi olduğu anlaşılan Şâtıbî, fıkha bu endişeyle yönelince kendine özgü usul-ü fıkıh (hukuk felsefesi) ortaya çıkaracaktır. "Makâsıd-ı Şeria" teorisi olarak meşhur olan bu kuramla Şâtıbî, gelenekçi hukuk teorisini tâbiri câizse sallamış, çırpmıştır. Bunun sonucunda da dört ciltlik el-Muvâfakât adlı eserini oluşturmuştur.

Şâtıbî'nin "Makâsıd-ı Şeria" teorisi

Şâtıbî'nin "Makâsıd-ı Şeria" teorisini anlamak için teorisini temellendirdiği *el-Muvâfakât*'ın derinlemesine tahlil edilmesi gerekmektedir. Şâtıbî, eserin özellikle ikinci cildinde bu işi büyük bir ustalıkla yapmaktadır. Biz de bu eserin tamamı üzerinde yaptığımız uzun okumalardan sonra önemli başlıklarını çıkararak teoriyi anlamaya çalıştık. Şâtıbî'nin bizzat kendisini (temsilî) konuşturarak, kitaptan doğrudan alıntılar yaparak, Şâtıbî'nin "zihin genetiğini" çözmeye çalıştık. Öte yandan M. Halid Mes'ud'un Şâtıbî üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olan *İslâm Hukuk Teorisi* adlı eserini de yardımcı kitap olarak kullandık;

"TEMELLER; Endülüs toplumunda köklü sosyal değişimler olmaktadır. Var olan hukuk (fıkıh) anlayışı bu değişimler karşısında yetersiz kalmaktadır. Yeni bir hukuk felsefesi anlayışı kaçınılmazdır. Bu anlayış Makâsıd-ı Şeria'yı esâs almalı, ibadetler dışında kalan muamelât (âdetler) alanında yeni içtihâdlar yapılmalıdır. İçtihad hukûkî değişimin metodu, maslahât değişime yön veren

1- M.H. Mes'ud, **a.g.e,** s. 104

esâs, bid'at ve taabbüd kavramları da değişimin sınırlarını belirleyecektir. [2]

MASLAHÂT; Allah maslahâta uyar mı? İslâm düşüncesinde kelâm tartışmalarına bakıldığında Râzî gibilerin Allah'ın hükümlerinin bir sebebe bağlı olmadığını, Mu'tezîle'nin ise tersine sebeplerin bulunduğunu, bunun da "kulların maslahâtlarına riayet prensibi" olduğunu savundukları görülür. İkinci görüşün İslâm hukukçularının genel görüşü olduğunu, Râzî gibilerin bu hususta yalnız kaldıklarını görüyoruz. Şeriâtın kulların maslahâtlarını gözettiğine dair görüşün doğru olduğunu istikra (tümevarım) yoluyla anlamak mümkündür; Yüce Allah, Peygamber göndermedeki sebebi/maslahâtı/kasdı şu ayetlerle açıklar; "Peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri olmaması için, gönderilen müjdeci ve uyarıcı Peygamberlerden bir kısımını sana anlatmıştık" (Nisa, 165), " Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiya, 107). Yaratılış hakkındaki sebebi/maslahâtı/kasdı şu ayetlerle açıklar; "Arş'ı su üzerinde iken hanginizin daha güzel iş işleyeceğini ortaya koymak için, gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur." (Hud, 7), "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yaratmışımdır." (Zariyat, 56), "Hanginizin daha iyi iş işleyeceğini belirtmek için hayatı ve ölümü yaratan O'dur." (Mülk, 2). Yine Abdest ayetinden sonra şöyle buyurulur; " Allah sizi zora koşmak istemez, Allah sizi arıtıp üzerinizde olan nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." (Maide, 6). Oruç hakkında "Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız diye size sayılı günlerde farz kılındı." (Bakara, 183). Namaz hakkında "Şüphesiz namaz hayasızlıklardan ve fenalıklardan alıkor." (Ankebût, 45). Kıble hakkında "İnsanların size karşı gösterdikleri bir hüccet olmaması için her nerede olursanız yüzünüzü (Mescid-i Haram'a) dönün." (Bakara, 150). Kısas hakkında "Ey akıl sâhipleri! Kısasta sizin için hayat vardır." (Bakara, 179) buyurulmuştur. Kezâ tevhid akidesinin yerleştirilmesi sadedinde "Rabbin insanoğlunun sülbünden soyunu alıp devâm ettirmiş, onlara 'Ben sizin Rabiniz değil miyim?' demiş ve buna kendilerini şahid tutmuştu. Onlar da: 'Evet şahidiz.' demişlerdi. Bu, kıyamet

2- M. H. Mes'ud; **a.g.e**, s. 283

günü 'bizim bundan bir haberimiz yoktu.' dersiniz diyedir." (Araf, 172) buyurulmuştur. Bütün bunlar Allah'ın hükümlerinin ve fiillerinin bir sebebe/maslahâta/kasda dayalı olduğunun delilidir.[1]

Maslahâtlar ne ile bilinir? Eş'âriler, maslahâtların şeriât gelmeden akılla bilenemeyeceğini, Mu'tezîle ise aklın şeriât gelmeden de maslahâtları ve mefsedetleri bilebileceğini, şeriâtın ise bunları ortaya çıkarmak için geldiğini savunurlar. Eş'ârîlerle, Mu'tezîle arasında netice îtibâriyle fark yoktur. Çünkü ikisi de sonuçta bir maslahâtın olduğunu kabul etmektedir. İhtilaf bu maslahâtın ne ile bilinebileceği üzerinedir. Bu ise maslahâtların şer'an dikkate alınmış olmasına ve onların özleri îtibâriyle belirli bulunmalarına engel değildir. Zâten önemli olan da budur. [2]

Temel maslahâtlar; Şer'î yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar üç kısımda toplanır;

Zarurî maslahâtlar; Onsuz olmayan, din ve dünyâ işlerinin kıvâmı kendilerine bağlı olan hususlardır. Eğer bunlar olmasa dünyâ işleri yolundan çıkar, fesad va kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Zarurî maslahâtların tamamı beş konuda toplanır, bunlar; din, can, mal, nesil, ve akılın korunmasıdır. Koruma, varlık kazandırma ve yok olmalarını önleme şeklinde olur. Şeriât, kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hacc vb. ile dini, varlık kazandırma yoluyla korur. Yine yeme, içme, giyinme, barınma vb. ile canı ve aklı varlık kazandırma yoluyla korur. Beşerî muameleler ile hem canı ve malı, hem de nesli ve aklı varlık kazandırma yoluyla korur. Öte yandan kısas ve diyet ile canı, had cezâsı (içki ve zina) ile aklı ve nesli, el kesme ile malı yok olmasını önleme yoluyla korur.

Haccî maslahâtlar; Onsuz olmakla birlikte bir genişlik ve kolaylık sağlayan, bulunmadığı zaman genelde sıkıntı ve güçlüklere sebeb olan şeylerdir. Meşakkat sebebiyle tanınan ruhsatlar, avlanmanın helâl olması, yiyecek, içecek, giyecek, barınma ve binek vs.'de kaliteli olanın kullanılması, müdarebe, müsakat, selem akitlerinin cevazı, levs (itiraf, düşmanlık ve tehdide tanıklık), tedmiye (kan bulaşması gibi suç delili), kaseme (mahalle halkına ettirilen

---

1- Şâtıbî, **el-Muvâfakât**; c.2, s. 4-5
2- Şâtıbî, **el-Muvâfakât**; c.2, s. 43

yemin) ve zenaatkârı tazminle sorumlu tutmak vb.

Tahsinî maslahâtlar; Üstün ahlâk anlayışına uygun bir davranış göstermeyi , sağduyu sâhiplerinin hoş karşılamayacağı nâhoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir. İbadetlerde necasetin giderilmesi, avret yerlerinin örtülmesi, güzel elbiselerin giyilmesi, nafile ibadetler, sadaka vb. âdetlerde yeme içme ve görgü kuralları, pis ve iğrenç olan şeylerden uzaklaşma, israf ve pintilikten kaçınma vb. Muamelatta ihtiyaç fazlası su ve ot gibi şeylerin satımını yasaklama, köleye şahitlik ve devlet başkanlığı ehliyeti vermeme vb. Cezâî konularda ise hür insanın köle karşılığında kısas olunmaması, cihad esnasında kadınların, rahiplerin, çocukların öldürülmemesi vb. Bu üç maslahât türünde aslolan zarurî maslahâtlardır. Çünkü bunlar her millette/şeriâtta esâs olan maksatlardır. Saf maslahât ve saf mefsedet yoktur. Şer'î maslahât baskın olan maslahât ve mefsedeti esâs alır.[3]

Temel Maslahâtlar anlaşılabilir mi? Şeriât her mükellefin anlayabileceği şekilde vahyedilmiştir. Zâhirîler ve Ehl-i Hadis şeriâtın lafzına ruhundan (mânâ) daha çok önem vermişlerdir. Oysa mânâ (ruh) lafızdan daha önemlidir. Dolayısıyla şeriât maslahâta dayalı olarak yorumlanmalıdır. Şeriâtın genel maslahâtları her dilden insanlarca anlaşılabilirdir. Şöyle ki; şeriât, bütün Arapların anlayabileceği bir dille indirilmiştir, ancak onu Arap olmayanların da anlaması mümkündür. Bu anlama iki yolla olur; 1- Aslî delâlet yoluyla, 2- Asla tâbî delâlet yoluyla. Aslî delâlet şekli bakımından bütün diller müşterektir. Mesela "Zeyd ayağa kalktı." cümlesi Arapça'dan her dile külfetsiz bir şekilde tercüme edilebilir. Bu cümlenin aslî delâlet şeklidir. Asla tâbî delâlet şekli ise sâdece Arapça'ya mahsustur ve bâzı tamamlayıcı gramer kurallarını bilmekle anlaşılabilir. Mesela bu ayağa kalkma işinde önemli olanın ayağa kalma olayı olduğunu vurgulamak için "Gâme Zeyd" denilir. Önemli olanın Zeyd olduğunu vurgulamak için de "Zeyd gâme" denilir. Yine soruya cevap sadedinde "İnne Zeyd gâme", kalktığını inkar eden birisine de "vallahi inne Zeyd gâme", kalkma haberini bekleyen birisine "Zeyd gad gâme", inkar durumunda olan birisini susturmak için de "İnnemâ gâme Zeyd" denilir. Bu ikinci delâlet

3- Şâtıbî, **el-Muvâfakât**; c.2, s. 7-10

şekliyle başka bir dile tercüme imkânsızdır. Ancak birinci türde, yâni aslî delâlet şekliyle her dile türcüme mümkündür. Dolayısıyla şeriâtın temel maslahâtları birinci türde tüm insanlar tarafından anlaşılabilir.[1]

TAABBÜD; İbadetler (taabbüd) özel bir tarzda mânâsı (illeti, hikmeti, maslahâtı) akılla kavranamayan şeylerdir. Nedenini, illetini sorgulamaksızın boyun eğmeye taabbüd denilir. Âdât (adetler, muamelât) ise mânâsı (illeti, hikmeti, maslahâtı) akılla kavranabilen beşerî münasebetlerdir. Birincisi Allah'ın hakkı, ikincisi de kulların hakları sınıfına girer. İbadetlerde maslahâtın ne olduğu bilinemezken, âdetlerde maslahâtın ne olduğunu bilmek mümkündür. Dolayısıyla ibadetlerde maslahât gerekçesiyle tebeddül (değiştirme) olamaz.

BİD'AT; Gerçek bid'at (yenilik), ibadetlere ilişkin olanlardır. Âdetlerde ise yenilik vardır. Âdetlerdeki yenilikler bid'at olarak değerlendirilemez. Her yenilik, kötü değildir. Yenilik, eğer ibadetler alanında yapılıyorsa ve Allah'ın yerine geçme kasdı taşıyorsa bid'at olur..." [2]

Özetlemeye çalıştığımız Şâtıbî'nin "makâsıd-ı şeria" kuramı görüldüğü gibi kimi yenilikçi izler taşımaktadır. Öncelikle Şâtıbî geliştirdiği kuramın kimi teolojik/kelâmî engellerle karşılaşacağının farkındadır. Meseleye buradan giriş yaparak kuramın teolojik köklerini temellendirmeyle işe başlamaktadır.

Karşılaştığı teolojik sorun şudur; "Maksatlar/maslahâtlar esâs alınmalı" dediğinizde gelenekçi kanat (Eş'ârîler) "Allah maksatları/maslahâtları gözetmek zorunda değildir, bu Allah'ı sınırlandırmak anlamına gelir." itirazını yükseltmektedir. Zîra örneğin Fahruddîn er-Râzî, Allah'ın fiillerinin nedenlendirilemeyeceğini (ta'lil), maksatlara/maslahâtlara uymak zorunda olmadığını açıkça söylemektedir. Öte yandan Mu'tezîle ise öteden beri maslahâta riayetin Allah üzerine vâcip olduğu fikrindedir.

Eş'ârîler, Kâdir-i Mutlak olan Allah'ın fiillerine ilişkin nedenselliği reddetmekte ve bireyin özgür irâdesini inkar etmektedirler. Bu ise Şâtıbî'nin kuramı önündeki en büyük teolojik engeldir. Bu engeli aşmak için Şâtıbî'nin nedensellik ve özgür irâdeyi savunan

1- Şâtıbî, **el-Muvâfakât**; c.2, s. 64-65)
2- M. H. Halid, **İslâm Hukuk Teorisi**; c. 235

Mu'tezîle'nin görüşünden yararlandığı görülüyor. Zîra kuramın temelini oluşturan makâsıd/maslahât kavramları, Allah'ın bunları gözettiği varsayımı üzerine temellendirilebilir.

Şâtıbî, makâsıd/maslahât kuramını teolojik olarak temellendirdikten sonra bunların neler olduğuna geçiyor. Kur'an'dan yaratılış, namaz, kısas vs. ayetlerini örnek vererek hepsinde de bir maslahâtın gözetildiğini ispat etmeye çalışıyor. Maslahâtları üçe ayırarak konunun çerçevesini belirliyor. Zarurî, haccî ve tahsinî olan maslahâtlar yoluyla Allah'ın şeriât koymadaki kasdının ne olduğunu anlamaya çalışıyor.

Şeriâtın istikra (tümevarım) yoluyla genel amaçlarını kavradıktan sonra bunları tikel olaylara uygulamak için "içtihâd" kavramını tahlile geçiyor. Zîra bu temel maslahâtları tek tek hayata tatbik etmek için içtihâdı kaçınılmaz görüyor. O'na göre içtihâd hukûkî değişim için bir metod ve vetire sağlamaktadır.

Maslahâtlar/maksatlar esâs alınarak girişilecek bir yenilenme hareketini keyfî yorumlamalara, şeriâtın ilgâsına kadar varacak değiştirme faaliyetine dönüşmesine ne ile engel olunacaktır? Bu noktada Şâtıbî, kuramın sınırlarını belirlemeye yöneliyor. Maksatlar/maslahâtlar esâs alınarak bütün her şeyin yenilenmesi düşüncesine karşı çıkıyor ve bu yenilenmeye bir sınır koymak gerektiğini düşünerek "taabbüd" ve "bid'at" kavramlarını kurama yerleştiriyor. Taabbüdî konular (ibadetler) yenilenme dışında kalmak durumundadır. Çünkü bunlar sırf Allah'ın hakkı olup maksatlarını/maslahâtlarını belirleyebilmek mümkün değildir. Zîra taabbüd, nedenini sorgulamaksızın boyun eğmek anlamına gelir ki buna da kulluk denilir. O halde ibadetlerin nedeni, maslahâtı, hikmeti vs. sorgulanmaksızın, akıl dışı da olsa gereği yerine getirilmelidir. Âdetler ise insanlar arasındaki münasebetler olup maksatlar/maslahâtlar ışığında yenilenebilirler. Taabbüdî konularda yenilikler yapılırsa bu Allah'ın yerine geçme kasdı anlamına gelir ki o zaman bu tür yeniliklere "bid'at" denilir...

Ebû Hanife, Tûfî ve Şâtıbî'den Fazlurrahman'a

İslâm düşüncesinde, önceki bölümde ele aldığımız Tûfî'nin "maslahât-ı mürsele" kuramı ve bu bölümde ele aldığımız Şâtıbî'nin "makâsıd-ı şeria" kuramları genel olarak şöylece değerlendirilebilir;

Tûfî, maslahât kuramında ibadetler ve mukadderat-ı şer'iyye'yi (takdir edilmiş hadd cezâları, mîrâs taksimi vs.) maslahâtın kapsamı alanına almamaktadır. Bu konularda nass ve icmâya uymak gerektiğini söylüyor. Kezâ Şâtıbî de taabüdî konulardaki yenilikleri bid'at olarak görürken âdetlerdeki yenilikleri gerekli görüyor.

Tûfî'nin ve Şâtıbî'nin bu görüşleri "İbadetler ve haddlerde kıyas câiz değildir." diyen Ebû Hanife'nin görüşüne benzemektedir. Tûfî maslahât-ı mürseleyi, Şâtıbî makâsıd-ı şeria'yı, Ebû Hanife de kıyas (ve istihsânı) işletirken ibadetler ve haddleri değişmez olarak görmekte, değişebilir alan olarak muamelâtı göstermektedirler. Ebû Hanife, Tûfî ve Şâtıbî düşüncesinin, çağdaş düşünürlerden Fazlurrahman'da sonuna kadar mantıkî sonuçlarına götürüldüğünü görüyoruz; Fazlurrahman bir adım daha atarak ibadetler dışında haddleri de muamelet alanına sokmakta ve onların da maslahâtlar ve makâsıd-ı şeria ışığında değiştirilebileceğini düşünmektedir. Fazlurrahman'a göre itikat, ahlâk ve ibadet hükümleri evrenseldir, değiştirilemez, ancak hukuk alanına giren tüm hükümler (muamelât, hadd cezâları, mîrâs taksimi, kölelik, kadının şahitliği, çok evlilik vs.) makâsıd-ı şeria doğrultusunda yenilenebilir. Zîra Fazlurrahman, Kur'an'ın esâs îtibâriyle bir hukuk kitabı olmadığını, dinî ve ahlâkî uyarılar kitabı olduğunu, var olan hukûkî hükümlerin o günkü toplumu ıslah amacıyla veri olarak alındığını, bunların lafzî olarak ezelî ve ebedî olamayacağını, bir başka toplumda aynen uygulanmasının şart olmadığını, asıl amacın dinî/ahlâki amaçlar olduğunu söyler. O'na göre Kur'an'ın hukûkî hükümlerinin çok az sayıda olması açıkça bunu göstermektedir. [1]

Fazlurrahman'ın diğer eserlerini de inceleyen "İslâm" adlı kitabının mütercimleri **Mehmet Dağ** ve **Mehmet Aydın** Önsöz'de bir değerlendirme yaparak, yazarın konu ile ilgili tavrını misallendirerek şöylece özetlemektedirler:

> **"Kur'an dinî ve ahlâkî ilkelere dayalı bir dünyâ görüşü savunmakta ve bu görüşün yaşandığı bir toplumun varlık alanına çıkmasını gâye edinmektedir. Bunu gerçekleştirmek için de dinî ve ahlâkî ilkelerin yanısıra bir dizi hukûkî hükümlere**

1- Fazlurrahman; **İslâmî Yenilenme** (çev. Adil Çiftci), Ank., 1999, s. 79-90, 91-98, 129-154

yer vermektedir. Aslında Kur'an, herkesin alın terine göre kazanç sağladığı, içkinin, kumarın, ribânın bulunmadığı, tevhid inancının bir gereği olarak ırk ve renk ayrımının yapılmadığı, inançlı ve ahlâklı bir toplum düzeni öngörmektedir. Mesela Kur'an "olay kesinkes belirlendiği takdirde hırsızın elinin kesileceğinden" söz etmektedir. İşte Fazlurrahman burada şu önemli soruyu soruyor; "Acaba el kesme hırsızlığın önlenmesi için yegâne tedbir midir? Yoksa bu hükmün güttüğü gâyeyi gerçekleştirmek için başka tedbirler de düşünülebilir mi?". Başka bir deyimle, el kesme cezâsını belli bir toplumsal yapının şartları içinde öngörülen bir tedbir şeklinde düşünür, burada lafzın değil de güdülen amacın ezelî geçerliliğini öne sürer ve bu anlayış içinde yasama faaliyetine koyulursak, İslâm'ın dışına çıkmış sayılır mıyız? Fazlurrahman'a göre bu sorunun cevabı "hayır"dır.."[2]

Yine çağdaş düşünürlerden Sûdan'daki İslâmî hareketin önderlerinden **Turâbî**, sosyal hayatın ihtiyaçlarını İslâm adına cevaplayabilmek için, Hz. Ömer'in yaptığı gibi maslahât düşüncesinden hareket eden geniş çerçeveli yeni bir fıkıh metodolojisi kurmak zorunluluğunun altını çizer...

"İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adlı doktora teziyle İslâm düşüncesinde yenilik ve değişim konusunu etraflıca ele alan **Mehmet Erdoğan** ise konuyu ihtiyatlı bir yaklaşımla ele alır. Erdoğan'a göre Fazlurrahman ve Tûfî, aşırı (tefrit) görüşler savunmaktadırlar. Kevserî gibi kimi gelenekçi fukaha da değişimin sınırını iyice daraltarak diğer bir aşırı uca (tefrit) kaymışlardır. Mutedil görüş diye isim zikretmeksizin andığı gruba göre ise "maksatlar/maslahâtlar asıl amaç olmakla birlikte lafız da son derece önemlidir. Maksatlar/maslahâtlar ruh ise, lafız da ruhu ayakta tutan beden gibidir, ihmâl edilemez. Bir nassın ideal hüküm ve tatbiki her zaman ve mekân için aynı ve değişmez değildir. Aynı nassın hepsi de şer'î çerçeve içinde bulunan birden fazla hüküm ve uygulaması olabilir."[3]

Doğrusu maslahât düşüncesinden hareketle İslâm düşüncesinin kendini yeniden kurabileceği kanaatinde olanlarla, niyetleri İslâm

---

2- Fazlurrahman; **İslâm**, Önsöz, 19-20

3- Mehmet Erdoğan; **İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, s. 99

hukukunu tümden ortadan kaldırmak isteyenlerin bir noktada buluştukları görülüyor. Bu durum, gelenekçi cephenin işine gelmekte ve sürekli bir koz olarak kullanmaktadırlar. Endişe şudur; "Tûfî ve Şâtıbî gibilerin maslahât görüşüne göre hareket ederseniz sonunda iş şeriâtın ilgâsına kadar varır. Bu, şeriâtı yıkmak isteyenler için açılmış bir gediktir. Şeriât düşmanları bu gedikten girmek için ellerini ovuşturarak bekliyorlar. Siz de onlara malzeme oluyorsunuz.."

Bu endişe ciddiye alındığı takdirde geriye hiç bir şey yapmadan, öncekilerin ürettiklerine sıkı sıkıya sarılmaktan başka bir şey kalmıyor. Bu durumda da İslâm düşüncesinin tıkanıklığını aşmak için hiç bir şey yapılmamış oluyor. Zâten tıkanıklığın ve donmanın sebebi "öncekileri" körü körüne taklît değil miydi? Bu durumu aşmak için "yenilik, değişim, maslahât vs" diyerek harekete geçtiğinizde de şeriât düşmanları avuçlarını ovalayıp kıs kıs gülerek bekliyorlar! Peki ne yapacağız?

Bence burada hukuk ile siyâset birbirine karıştırılıyor. Eğer bir ülkede siyâsî iktidâr İslâm'a kökten tavır almış kadroların elindeyse, yapacağınız hukûkî yenilikler onlara malzeme sunmak anlamına gelecektir. Ancak siyâsî iktidârda örneğin Hz. Ömer meşrebinde birisi varsa onun yapacağı Tûfî, Şâtıbî, Fazlurrahman düşüncesindeki hukûkî yenilikler ancak gerçek amacına ulaşabilecektir. Bu anlamda Hz. Ömer gibi birisi başta olduktan sonra maksatlar/maslahâtlar gerekçesiyle haddleri uygulamamanın, mîrâstaki taksimi değiştirmenin, kadının şahitliği, çok evlilik vs. ibadetler dışındaki alanlarda birtakım yeni düzenlemeler yapmanın hiç bir mahzuru olamaz. Maslahât/makâsıd kuramı gerçek anlamda o zaman amacına ulaşır. Aksi halde masalahat/makâsıd kuramları "emin olmayan ellerde" asıl amacına uygun kullanılmamış olacaktır.

Makâsıd kavramına dayanan yenilikçi hukuk anlayışını anlamak için konuyu biraz daha açmakta yarar vardır. Şahsen benim konuyla ilgili araştırmalarımdan çıkardığım sonuçlar şunlardır; Örneğin "el kesme" örneğinden gidecek olursak; "Mal güvenliği" insanların beş temel maslahâtlarından birisidir. Hırsızın elini kesmek ise bu maslahâtı sağlamaya yönelik caydırıcı bir cezâ türüdür. Burada en gerideki temel "amaç" adâlet maslahâtıdır. Bu, hırsızın elini kesme "aracıyla" sağlanacaktır. Eğer adâlet el kesme değil de başka bir araç-

la da sağlanabiliyorsa, amacı mı aracı mı önceleyeceğiz? "Şâri'nin esâs maksadı adâletin sağlanması maslahâtıdır; her ne şey bu amacı sağlayacaksa onunla amel etmek yine şârinin murâdına uygundur." demenin ne mahzuru olabilir?

Yanlış şurada ortaya çıkmaktadır; Dikkatleri **"amaç"** dışında bir yöne yoğunlaştırmak! Eğer amaç "adâlet maslahâtı" ise diğerleri ikinci derecede önemli olmak zorundadır. Eğer adâlet hırsızın elini keserek sağlanacaksa kesilir, yok adâleti sağlamanın yeni bir yolu bulunmuşsa o yeni yol uygulanır. Adâleti sağladıktan sonra Allah'ın bundan razı olmayıp aracı dert edinmesi muhaldir. Hz. Ömer'in ayetlere rağmen, müellefe-i kulûb'a pay vermemesinden ve fethedilen arazileri "tekel oluşuyor, gelecek nesiller mahrum oluyor" maslahâtı sebebiyle sâhiplerine bırakmasından, acaba Allah "hükmümü neden her hâlükârda uygulamadın" diye rahatsız mı olacak yoksa "yeryüzünde adâleti sağladın, insanlar arasında adâletle hükmettin" diye hoşnut mu olacaktır?

Burada maslahât/makâsıd kuramının "emin olmayan ellerde" kullanılması durumu ise şudur ; hırsızlık örneğinde görüldüğü gibi iki taraflı yanlış yapılmaktadır; dikkatler adâlete (maslahâta/maksada) değil araca yoğunlaştırılıyor. Bir taraf "el kesme" cezâsından imaj olarak rahatsız oluyor. Diğeri de amacı bırakıp aracı şeriâtın simgesi gibi görüyor. Halbûki şeriâtın imajı da simgesi de el kesme değil "adâlet"tir. Adâlet sağlandıktan sonra el kesmeden de, kesmemeden de rahatsız olunmaması gerekir. Aksi halde amaç dışında başka maksatlar güdülüyor demektir.

Yaygın olan "şeriât" imajı "hırsızın elini kesmek, zina edeni recmetmek, dört kadınla evlenmek, mîrâsta ve şâhitlikte iki kadını bir erkeğe denk görmek, kadınları kara çarşafa sokmak, herkesi zorla camiye götürmek" vs. üç beş figürden ibârettir. Öte yandan bunları bir ülkeye "şeriâtın gelmesinin göstergesi" gibi algılayan ciddi bir İslâmî potansiyel de bulunmaktadır.

Oysa bunların hiçbiri şeriâtın (İslâm'ın) maslahâtı/maksadı değildir, temel amaç bunlar olamaz. Bunlar temel amacı gerçekleştirmeye yönelik kimi araçlardır. Araçlar bir dinin veya dünyâ görüşünün evrensel imajı olamaz. Amaçlar evrensel, değişmez temellerdir. Araçlar ise değişebilir, ertelenebilir, târihî çevrimsellik içinde tekrar

gündeme gelebilir, gündemden kalkabilir vs. özelliklere sâhiptirler. Öte yandan şeriât kavramı Kur'an'da sâdece birkaç yerde geçmektedir. Yaygın anlayışa göre şeriât "imajitatif" bir kavram olarak kullanılmaktadır. Yâni imajla yüklenmiş, asıl kullanım amacı dışına çıkartılmıştır.

Kur'an'da Allah dinine "İslâm" ismini vermiştir. İslâm'ın en temel şiarları "tevhid ve adâlet"tir. Allah, sâdece bir tanedir ve ondan başka bir tanrı ve tanrısallık özelliğine sâhip bir varlık yoktur. Allah, Raḥman ve Rahimdir. Dolayısıyla tevhidden "rahmet" çıkar. Rahmet, bütün iyilik duyguları olup Allah kendi fiillerini bununla sınırlamış, üzerine rahmeti yazmıştır. Rahmet, kişiye indiğinde "ahlâk", topluma yayıldığında "adâlet" değerlerini doğurur. Adâletin kalıcı olması içinde "hak (hukuk) lazım olur. İşte İslâm'ın en temel değerleri (kökleri) bunlardan ibârettir**; tevhid, rahmet, ahlâk, adâlet, hukuk**... Maslahât/makâsıd kuramının kökleri de bunlara dayanır. İslâm imajı bu kavramlardan ibâret olmak zorundadır. Bir ülkede İslâm denilince bunlar akla gelmiyorsa bir imaj kayması ve saptırması var demektir...

Şâtıbî'nin misyonu

İslâm düşüncesi târihi içinde Şâtıbî'nin misyonu makâsıd/maslahât kuramıyla doğrudan irtibatlıdır;

Daha önce Ebû Hanife'de görülen istihsân ve Tûfî'de görülen maslahât-ı mürsele teorilerine makâsıd-ı şeria teorisini ekleyerek İslâm düşüncesine/hukuk felsefesine dinamik bir katkı sağlamıştır.

Şâtıbî'nin teorisi sosyal değişimlere paralel olarak sürekli gelişen İslâm düşünce târihindeki yenilikçi muhayyileyi güçlendirmiştir.

Şâtıbî'den sonra çağdaş zamanlarda örneğin Reşit Rıza onun özellikle "bid'atlerle mücâdele" yönüne vurgu yaparak anlaşılmaz hale getirmiş, âdeta Şâtıbî'yi zâten kıskacından çıkmak istediği selefî gelenekçiliğine geri döndürmüştür. Öte yandan birçok reformist de Şâtıbî'yi kullanarak laik bir hukukun İnşâsı için kalkış noktası yapmaya çalışmıştır. "Önemli olan maslahâtlardır." diyerek işlerine gelmeyen tüm hükümleri ilgâ etmeye yönelmişlerdir. Halbûki Şâtıbî'nin yukarıda anlattığımız gibi bunlar gibi düşünmesi mümkün değildir. Şâtıbî'nin haddler, mîrâs taksimi vb. nassla sâbit kimi hükümleri tartışmaya açması mümkün görünmemektedir. Bunu

zâten Fazlurrahman, kuramı mantıkî sonucuna götürerek yapmaktadır. O'nun bile İslâm hukuku yerine laik bir hukuk ikame etmek istediğini söylemek mümkün değildir. Burada yanlış olan İslâm'ın yenilikçi mîrâsının "emin olmayan ellerde" kullanılmaya kalkışılmasıdır. Ebû Hanife, Karafî, Tûfî, Şâtıbî ve Fazlurrahman gibi İslâm'ın yenilikçi sîmâlarının düşünceleri, doğrudan İslâm karşıtlığıyla ma'rûf kimi "postmodern" süreçlere peşkeş çekilmek istenmektedir. Burada târihte olduğu gibi yine siyâset devreye girmekte, temel belirleyiciler yine "sultanlar" olmaktadır. İslâm'ın yenilikçi mîrâsı, sultanların sofrasından kalkmayan ve onlardan beslenen çağdaş ahundların elinden kurtarılmayı beklemektedir...

***

İBN-İ BATUTA
(ÖL.770/1368)

"Dünyâ küre gibi yuvarlaktır. Yumurta sarısı gibi evrende yer almaktadır."

İBN-İ HUZDERBİH

ORTAÇAĞIN en büyük Müslüman seyyahı kabul edilen İbn-i Batuta, sâdece bir seyyah değil aynı zamanda güçlü bir etnoloji (etnikbilim) ve antropoloji (insanbilim) perspektifi olan bir ilim adamıdır. Çünkü O, gezip gördüğü yerlerin bina, kale vs.'lerini değil daha çok "insan" unsurunu öne çıkarmaktadır. İbn-i Batuta'nın Moğol istilâsının hemen sonrasında 28 yıl süren büyük dünyâ gezisi, İslâm düşünce târihi içinde her şeyin yeni baştan gözden geçirildiği bir dönemin ruhuna paralellik arz eder.

Coğrafya/Topografya biliminin İslâm dünyâsında geldiği noktayı anlayabilmek için İbn-i Batuta öncesi ve sonrası Müslüman coğrafyacıların yazdığı eserlerin en önemlilerinden kısa bir demet sunmak her şeyi gözler önüne serecektir.

Liste, ünlü astronom/matematikçi/coğrafyacı Harizmî ile başlamakta, son seyyah Evliya Çelebi ile bitmektedir. Ortalarda ise İbn-i Batuta yer almaktadır. Genel olarak târihî akışı da veren bu liste, İslâm coğrafyacılığının temel kitaplarıyla birlikte ana hatlarını da ortaya koymaktadır;

1. Harizmî (öl.236/853) **Suret el-Ard** (Yeryüzünün Şekli)
2. İbn-i Hüzdarbih (öl.300/913) ; **el-Mesâlik ve'l-Memâlik** (Geziler ve Memleketler)

3. İbn-i Ruste (öl.300/913) **el-A'lak en-Nefise** (Değerli Şeylere Dair Kitap)
4. el-Belhî (öl.322/934) **Suveru'l-Akâlim** (İklimlerin Özellikleri)
5. Mes'udî (öl.345/986) **Muruc ez-Zeheb** (Altın Çayırlar)
6. Tâcir Süleyman; **Ahbar es-Sin** (Çin Hakkında Haberler) **Ahbar el-Hind** (Hindistan Hakkında Haberler)
7. el-Istahrî (öl.339/950) **Mesâliku'l-Memâlik** (Geziler ve Memleketler)
8. İbn-i Havkal (öl.367/977) **el-Mesâlik ve'l Memâlik** (Memleketlere Geziler)
9. el-Makdisî (375/985) **Ahsenu't-Tekâsım** (Yeryüzünün En Güzel Kısımları)
10. İbn-i Ramhurmuzî; **Acaibu'l-Hind** (Hindistan'ın İlginç Yönleri)
11. Birûnî (453/1061) **Tahdid Nihayeti'l-Emakin** (Şehirlerin Koordinatlarının Belirlenmesi)
12. Kazvinî; (öl.712/1312) **Acaibu'l-Buldan** (Ülkelerin İlginç Yönleri), **Acaibu'l-Mahlûkat** (Yaratıkların İlginç Yönleri)
13. Şemseddin ed-Dımeşkî (öl.727/1327) **Nuhbet ed-Dehr** (Çağın Seçmesi)
14. İdrisî (öl.560/1165) **Kitab er-Rucari** (Roger İçin Kitab)
15. Yakutî; **Mu'cemu'l-Buldan** (Ülkeler Sözlüğü)
16. İbn-i Batuta (öl.770/1368) ; **Tuhfet en-Nazzar** (Gözlemcilere Hediye). **Rıhletu İbn-i Batuta** (İbn-i Batuta Seyahatnâmesi)
17. el-Mahrî; **Umdet el-Mahriyye** (el-Mahri'nin Sütunları)
18. İbn-i Macid (öl.896/1490) **Kitab el-Fevâid fî Usul İlm el-Bahr ve'l-Kavâid** (Deniz İlminin Temel Prensipleri ve İlgili Faydalı Bilgiler)
19. İbnu'l-Âşık; **Manâzır el-Âlem** (Âlemin Görünümleri)
20. el-Hıtaî; **Hıtayîname** (Çin Hakkında Risâle)

21. Pir-i Reis (öl.962/1554) **Kitabu'l-Bahr** (Denizcilik Kitabı)

22. Seyyid Ali Reis; **el-Muhit** (Kuşatıcı Çember)

23. Katip Çelebi (öl.1067/1657) **Cihannüma**

24. Evliya Çelebi (öl.1093/1682);**Seyahatnâme** (Gezi İzlenimleri)[1]

Bunların yenilikçi İslâmî düşünceye katkısı, Müslüman aklın, bu kez dünyânın "topoğrafisine" yönelmesinde gerçekleşmiştir. Nasıl ki Tûsî göğe yönelerek bir astronomi, Mes'udî yere yönelerek bir coğrafya, Cabir mâdene yönelerek bir simya, İbn-i Sînâ insana yönelerek bir tıp, Harizmî soyut zihne yönelerek bir matematik, İbn-i Haldûn târihe/topluma yönelerek bir sosyoloji, İbnu'l Heysem ışığa yönelerek bir optik fizik çıkarmışsa, İbn-i Batuta gibi coğrafyacı/seyyahlar da dünyânın (yerin) memleketlerine, üzerinde yaşayan etnik unsurlarına, beldelerine yönelerek bir topoğrafya (yer-belde bilim) çıkarmışlardır. Bu, Müslüman aklın âleme yoğunlaşma sürecinde önemli bir vetiredir.

İbn-i Batuta'nın listedeki yeri, Moğol istilâsının hemen sonrasındaki yeniden uyanış yüzyılı içinde yaşaması, Çin'e kadar gitmesi, coğrafyayı "topoğrafik" tarzda ele almasıyla öne çıkmaktadır. Yâni İbn-i Batuta, dünyâyı "en çok" dolaşan, gezdiği yerlerin dinî, sosyal, etnik, mezhebî durumlarını tasvir eden, "insan" unsurunu öne çıkaran bir coğrafyacı/seyyahtır...

Listede görüldüğü gibi İbn-i Batuta'dan sonra seyyahlık daha çok Osmanlı ülkesine kaymıştır. Pir-i Reis, Katip Çelebi ve Evliya Çelebi İslâm medeniyetinin coğrafya alanında dünyâya son armağanları olmuştur. İslâm coğrafyacılığının bittiği yerde ise tercüme hareketlerinin etkisiyle, Batı'da, Rönesansla birlikte Batı coğrafyacılığı başlamaktadır. Marco Polo, Kristof Kolomb ve Macellan bu geçiş döneminin ilk sîmâlarıdır.

Yine listede yer alan isimlerin dünyâ coğrafya târihine çok önemli katkılar sağladığı görülmektedir. İbn-i Hüzdarbih'in "dünyânın küre şeklinde yuvarlak olduğunu ve yumurta sarısı gibi evrende yer aldığını" söylemesi, İdrisî'nin, Pir-i Reis'in haritalarında "Atlas Okyanusu"

1- **DİA**; c.8, s.50-66, Seyyid Hüseyin Nasr; **İslâm ve İlim**, s.36-48, Nefis Ahmed; **İslâm Düşüncesi Târihi**; c.4, s.35-66, Ayrıca bkz; Bu kitabın (İslâm'ın Yenilikçileri) c.1, tablo ; 2 ve "Harizmî", "Mes'udî" bölümleri.

ve "Amerika" kıtasının yer alması oldukça şaşırtıcıdır. Zâten Kristof Colomb'la birlikte Avrupalıların Amerika'yı keşfetmediği, tam tersi işgal ettiği bilinen bir gerçektir. Amerika kıtasında daha önce buraya Bering Boğazı'ndan geçerek Asya'dan gelen toplulukların İnka, Maya ve Aztek medeniyetlerini kurduğu, Avrupalıların Amerika'yı işgali sonucu bu medeniyetleri vahşice ortadan kaldırdığı coğrafya târihinin bilinen gerçekleridir.

İslâm düşüncesinde coğrafya hareketleri

İbn-i Batuta'yı sağlıklı değerlendirebilmek için İslâm düşünce târihinde coğrafya hareketlerine yukarıdaki liste çerçevesinde kısaca bir göz atmak gerekmektedir.

Yunanlı Marinos (öl.MS.130) ve Batlamyus'un (öl.MS. 168) o zamanki dünyâyı tanıtan kitaplarına ad olarak verdikleri "Geographia" kelimesi Grekçe'de "yeryüzünü anlatan yazı" anlamına geliyor. Kelimenin "Cuğrafiya" şeklinde Arapçalaştırılarak Zuhrî (öl.551/1161) ve Mağribî gibi Müslüman Arap coğrafyacıları tarafından kullanıldıkları görülüyor. Daha önce ise Harizmî (öl.232/847) eserine coğrafyanın Arapça karşılığı olarak düşündüğü *Suretu'l-Arz* adını verirken Mes'ûdî (öl.345/956) de kelimeyi *Katu'l-Arz* şeklinde çeviriyor. Müslüman coğrafyacılar, coğrafyayı, modern dönemdeki gibi sınırları belirlenmiş bir bilim dalı olarak değil, daha çok astronomi, kozmoğrafya, felsefe, matematik vb. konuların içine serpiştirilmiş olarak ele almaktadırlar.

Harizmî (öl.232/847), ilk etkili coğrafya çalışmalarını başlatan kişidir. Abbâsî Halifesi Me'mun'un himâyesinde çalışan Harizmî gibi bilim adamları *es-Suretu'l-Me'muniyye* adını verdikleri bir dünyâ haritası çizmişlerdi. Daha sonra Harizmî, Batlamyus'un *Geogaraphia*'sındaki bilgileri geliştirerek yeni bir dünyâ haritası çizmiş, ancak her iki harita da günümüze ulaşmamıştır.

İbn-i Hüzdarbih (öl.300/912), Irak tasviri genel coğrafya okulunun en önemli sîmâsıdır. Bilinen dünyâyı ilk târif eden Müslüman coğrafyacı olan İbn-i Hüzdarbih, İranlı olup, Cibal bölgesinde posta işlerinde çalışan bir devlet memurudur. İbn-i Hüzdarbih "İslâm coğrafyacılığının babası" olarak anılır. Bu okulun en önemli özelliği genel ve tasvirî coğrafyaya yönelip, dünyânın tamamıyla ilgilenmeleridir. Irak coğrafya okulunun diğer önemli sîmâları ise Ya'kubî

(öl.292/905), İbn-i Rüste (öl.300/913), Cafer el-Katip (öl.337/948) ve Mes'ûdî (öl.345/956) gibi sîmâlardır. [1]

el-Belhî ise (öl.322/934) Belh coğrafya okulunun kurucusudur. Irak'takilerin genel ve tasvirî eğilimine karşın çalışmalarını daha çok İslâm ülkeleri üzerine yoğunlaştıran bu okulun mensupları o günkü İslâm dünyâsının geniş ve ayrıntılı tasvirine yönelmişlerdir. Gençliğinde Bağdat'ta filozof Kindî'nin talebesi olan Belhî, İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinin bölgesel haritalarını çizmiştir. Belh okuluna mensup coğrafyacılar İslâm ülkelerini iklimlere (bölge) ayırdılar ve her iklimin ayrı bir haritasını çizdiler. Yuvarlak bir dünyâ haritası çizerek Mekke'yi bu haritanın merkezinde gösterdiler. Genel olarak coğrâfî gerçekleri Kur'an ve hadisle destekleme temâyülüyle hareket ediyorlardı. Belh coğrafya okulunun önemli sîmâlarından İstahrî (öl.339/950) eseri *Mesâlikü'l-Memâlik*'i yirmi iklime (bölgeye) ayırmıştır. Böylece İslâm ülkelerinin çeşitli bölgelerini gezerek oluşturduğu haritalarla Müslüman halkların yaşadığı bölgelerin coğrâfî sınırlarını da belirlemiş oluyordu. O dönemde bâzı coğrafyacıların yedi veya sekize, İstahrî'nin de yirmi bölgeye (iklime) ayırdığı İslâm dünyâsının bugün elliye yakın bölgeye ayrıldığına bakılırsa, bu ayrılmaların çoğunun yapay olduğu anlaşılır. Belh coğrafya okulunun diğer önemli sîmâları arasında İbn-i Havkal (öl.367/967), Makdisî (öl.375/965), Beşşârî (öl.385/985) vb. sîmâlar da bulunuyor.

Bunların dışında az önce verdiğimiz listedeki coğrafya kitaplarının çoğu başka ülkelere gönderilen elçilerin notları, sefaret heyetleri ve seyahatnâmelerden oluşmaktadır.

Böylece genel ve bölgesel coğrafya kitaplarıyla birlikte, elçilerin, seyyahların, sefirlerin ülke tanıtımlarıyla birlikte büyük bir coğrafya külliyatının oluştuğunu görüyoruz. Üstelik bu coğrâfî gözlemler kozmoğrafya, topoğrafya, astronomi veya geometriyle birleşince fizikî ve beşerî coğrafyanın en ilginç örnekleri ortaya çıkmış oluyor.

Ancak bütün bu coğrafya kitaplarının içinde birisi diğerlerine nazaran bir adım öne çıkmaktadır. Bu, o güne kadar "dünyâyı en çok dolaşan" ve eserinde "en çok insan unsurunu öne çıkaran" unvanına sâhip İbn-i Batuta'dan başkası değildir...

1- Bkz; Bu kitapta (İslâm'ın Yenilikçileri) c. 1, "**Harizmî**", "**Mes'ûdî**" bölümleri.

İbn-i Batuta'nın hayatı, seyahatı

Tam adı "**Ebû Abdullah Şemseddin (Bedruddin) Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Levatî et-Tancî**" olan İbn-i Batuta, künyesinden de anlaşılacağı gibi Fas'ın Tanca şehrinde doğar (703/1304). Berberî Levate Kabilesine mensuptur. Kadılar yetiştiren bir aileye mensup olan İbn-i Batuta'nın kendisi de çeşitli yerlerde kadılık yapar, nitekim kendisi de Temasna kadısı iken ölür.

İbn-i Batuta'nın hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgilerin ana kaynağı kendi seyahatnâmesidir. Literatürde "İbn-i Batuta Seyahatnâmesi" olarak bilinen "*Tuhfetu'n-Nüzzar fi Garâibi'l-Emsar ve Acâibi'l-Esfar*" adlı eser yirmi sekiz yıl süren gezi notlarından oluşmaktadır. İbn-i Batuta'nın seyahatnâmesi; Fransızca, İngilizce, Portekizce, İspanyolca, İtalyanca, Türkçe, Arapça, Urduca ve Farsça'ya çevrilmiştir. Müslümanlardan önce Avrupalıların esere ilgi göstermesi, ilk çevirileri onların yapması ve Arapça, Türkçe ve Farsça'ya Batılı çevirilerin esâs alınarak tercüme edilmesi oldukça düşündürücüdür!

Seyahatnâmeden öğrenildiğine göre[1] İbn-i Batuta doğduğu kent olan Tanca'dan hacc niyetiyle yola çıktığında henüz yirmi iki yaşındadır.

Kuzey Afrika sahillerini takip ederek İskenderiye'ye varır (726/1326). Burada Şeyh Bürhâneddin el-A'rec'in telkiniyle kendisinde Hind ve Çin gibi Doğu memleketlerini görme hevesi uyanır. İskenderiye'den Kahire'ye oradan da yukarı Mısır'a gider. Yukarı Mısır'dan deniz yoluyla Cidde'ye geçmek için Kızıldeniz kıyısındaki Ayzap limanına iner. Bölgedeki siyâsî karışıklıklar nedeniyle Kahire'ye dönmek zorunda kalır. Kahire'den tekrar Suriye'ye doğru yola çıkar. Aclun, Akka, Sur, Sayda, Taberiye ve Antakya gibi şehirleri dolaştıktan sonra Dımaşk (Şam)'a varır ve Ramazan ayını burada geçirir. Şam'dan hareket eden bir kâfileyle Hicaz'a gider ve haccını ifa eder. Mekke'den Irak'a yönelerek Kadisiye, Necef, Bağdat, Basra, Ubülle, Abadan, Şüster yoluyla Isfahan'a varır. Oradan Şiraz'a ge-

---

1- **DİA;** "İbn-i Batuta" (A. Sait Aykut) c.19, s.361-368, **İA**; "İbn-i Batuta" (İbrâhim Kafesoğlu) c.5/2, s.708-711, Mü'min Çevik; **İbn-i Batuta Seyahatnâmesi**, İst., 1983, İsmet Parmaksızoğlu; **İbn-i Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler**, İst., 1971, Mehmet Şeker; **İbn-i Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Âhîlik**, Ank. 1993.

çer. İran'dan Bağdat'a döner, Kuzey Irak'a geçerek Semarra ve Tikrit üzerinden Nusaybin, Sincar ve Mardin'i gezer. Daha sonra tekrar Bağdat'a döner ve burada üç yıl kadar kalarak üç kez hacca gider.

(730/1330) yılında Cidde'den Kızıldeniz'e açılan seyyah, fırtınalı bir yolculuktan sonra Yemen'in Zebid şehrine ulaşır. Cebele, Taiz, San'a ve Aden'i dolaşarak Doğu Afrika'ya yönelir. Mogadişu (Somali), Mombasa (Kenya) ve Kilve (Tanzanya) limanlarına uzanıp deniz yoluyla Yemen'in Zafer limanına döner. Umman sınırları içindeki Nezve'den geçerek Hürmüz Limanı'na, oradan Basra körfezinin İran kıyılarını gezerek Mekke'ye tekrar döner ve beşinci haccını ifa eder (732/1332).

Haccını ifa ettikten sonra Hindistan'a gitmek niyetiyle Cidde limanından denize açılır. Kızıldeniz'de fırtınaya yakalanır, fırtına sebebiyle Ayzap yakınlarındaki Re'süddevair burnundan karaya çıkar ve Nil boyunca ilerleyerek Kahire'ye varır. Oradan Gazze'ye giderek Kudüs, Remle, Akka yoluyla Lazkiye'ye ulaşır. Bir Ceneviz gemisine binerek "Türkiye'ye" doğru hareket eder. Alanya'ya vardıktan sonra Anadolu'yu gezmeye başlar. Antalya, Isparta, Eğridir, Denizli, Tavas, Muğla, Milas ve Barçın'a uzanır. Oradan İzmir, Manisa, Bergama, Balıkesir, İznik, Bursa'ya gider. İbn-i Batuta, ayrıca İç ve Doğu Anadolu'yu da gezer. Konya, Kayseri, Sivas, Amasya, Gümüşhane, Erzincan güzergâhından Erzurum'a kadar varır. İstanbul dönüşünde Bolu ve Kastamonu üzerinden Sinop burnuna çıkar, oradan Karadeniz'e açılarak Kırım'a ulaşır. Karadeniz'in kuzeyinde Deştikıpçak'ı gezerek Moskova'nın Doğusundaki bugünkü Kazan şehrine varır. Daha da ileri gitmek ister; fakat "Arz-ı zulumat" (Sibirya)'ya ulaşamadığını belirterek orası hakkında duyduklarını nakletmekle yetinir. Buradan Bizans İmparatorunun kızı ve Özbek Sultanı'nın üçüncü hatunu olan Beylun'un kafilesine katılarak yaklaşık bir ayda İstanbul'a gelir. İstanbul'da Bizans İmparatoru III. Andronikos ile görüşür. İstanbul'dan tekrar Deştikıpçak'a dönerek Özbek Han'ın ülkesini Çin'e bağlayan ticâret yoluyla Ural nehrinin Hazar'a kavuştuğu yerdeki Saraycuk şehrine varır. Sonra kırk gün süren bir yolculuktan sonra 'Türklerin en güzel şehri' diye nitelendirilen Harizm'e ulaşır. Burada emir Kutlu Demur ile görüşür ve eşi Türabek Hatun'dan hediyeler alır. Ardından Ceyhun ırmağı-

nın kuzeydoğusundan geçerek Buhara'ya varır. Burada Hanefî fakihi Sadruşşeria ile görüşür, İmâm Buhârî'nin kabrini ziyaret eder. Buradan Nahşeb yoluyla Semarkant'a geçer, Horasan'ın en büyük şehri Herat'a, arkasından da Cam, Tus, Serahs ve Bistam şehirlerini dolaşıp Doğu'ya dönerek gözünü Hindukuş dağlarına diker. Gazne-Kâbil yolu üzerinden Delhi Türk Sultanlığı topraklarına girer (734/1333).

İbn-i Batuta burada sultan Muhammed b. Tuğluk'un himâyesiyle yedi yıldan fazla bir zaman kalır. Delhi'de kadılık yapar. Seyahatnâmesi'nde Delhi Sultanlığı hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Delhi Sultanı İbn-i Batuta'yı Çin'e sefir (elçi) olarak gönderir. Malabar sahillerinden Maldiv adalarına geçer. Bura insanlarının hâlim, selim, dindar insanlar olduğunu fakat kadınlarının yeterince örtünmediğini söyler. Daha sonra Seylan adasına giderek Serendip'teki Hz. Âdem'e ait olduğu söylenen ayak izini ziyaret eder. Hindularca da kutsal sayılan bu yeri anlatırken dinler târihi ile ilgili ilginç açıklamalar yapan İbn-i Batuta, daha sonra Bangladeş kıyılarına geçer. Ülkenin târihi ve komşu ülkeleri hakkında bilgi verir. Buradan Cava oradan da Sumatra'ya geçer. Malaka boğazından geçerek Malezya limanına ulaşır. Tekrar denize açıldığında bir ay süreyle karaya çıkamaz ve bâzılarınca efsanevi sayılan Tevâlisi (Kamboçya) ülkesine varır. Türkçe konuşan bir prens tarafından yönetildiğini söylediği Tavilisi ülkesinden Çin'e açılır. On yedi günde Tsia-Tung limanına varır. Resmî elçi olarak geldiği için el üstünde tutularak Pekin'e götürülür. Çin'de hakimiyet kuran Moğol Hanının Müslüman tacirlere iyi davrandığını söyler. Çin bürokrasisinden, ayrıca Çinlilerin resim ve seramikteki ustalıklarından ve ipek ticâretinden bahseder.

Çin'den ayrılıp tekrar Sumatra'ya oradan da Cava'ya geçen İbn-i Batuta, Malabar kıyılarına yöneldikten sonra Basra körfezine gelir; Bağdat-Suriye yoluyla Mısır'a varır ve oradan da Hicaz'a giderek altıncı haccını ifa eder (749/1349). Tekrar Mısır'a döner ve İskenderiye'den gemiyle Tunus'a geçer. Cezâyir üzerinden ülkesi Fas'a gelen İbn-i Batuta, sultan Ebû İnan tarafından kabul edilir. Böylece yirmi üç yıl süren seyahatının birinci kısmını tamamlar. Yirmi iki yaşında ülkesinden çıkan İbn-i Batuta döndüğünde kırk beş yaşındadır.

İbn-i Batuta, Doğu'dan döndükten sonra Fas'ta bir süre kalır. Bundan sonra Endülüs ve iç Afrika (Nijerya) ziyaretleri yapar. Ömrünün geri kalan kısımlarını Fas ve civarını dolaşmakla geçirir. Vefât ettiğinde 64 yaşında olan İbn-i Batuta'nın kısa aralıklarla toplam yirmi sekiz yıl Avrupa içleri hâriç o günkü dünyâyı dolaştığı görülür. Gezi izlenimlerini kâtip İbn Cuzey el-Kelbî'ye ham metin olarak yazdırır. Böylece "*Rıhletu İbn-i Batuta*", ortaçağın en büyük seyahat kitabı olarak Marco Polo'yu bile geride bırakarak târihe geçer..

İbn-i Batuta'nın etkileri

Moğol istilâsının hemen sonrasında Çin'e kadar o günkü dünyâyı dolaşan İbn-i Batuta'nın gezilerinde "hacc" niyetinin etkili olduğu görülüyor. Nitekim İbn-i Batuta âdeta pergelin sabit ucunu Mekk'ye koyarak diğer ucuyla dünyâyı dolaşmıştır. Seyahatı süresince altı kez dönüp Mekke'ye gelerek haccını ifa etmiştir. Bu durum, haccın İslâm toplumlarının birbirini tanıması ve gezip görme merâkının uyanmasında ne nedenli önemli bir sâik olduğunu da göstermektedir.

İbn-i Batuta'nın seyahata çıktığı dönemler Türk ve Moğol yükselişlerinin yaşandığı yıllardır. Gittiği yerlerin çoğunda Türk ve Moğol hükümdarları hüküm sürmektedir. Arapça ve Farsça'yı çok iyi konuşan İbn-i Batuta her gittiği yerde hükümdarlarla, tasavvuf şeyhleriyle iyi ilişkiler kurmakta, el üstünde tutulmaktadır. Nitekim birçok yerde tarikat icazeti almış, kadılık yapmış, evlenmiş, diplomatik görevler üstlenmiştir.

Seyahatnâmenin en önemli özelliği Moğol istilâsı sonrası özellikle İslâm dünyâsını resmetmesi, o dönemlerin, siyâsî, iktisadî, coğrâfî, toplumsal, etnik, mezhebî ortamını tanımak için bulunmaz bir târihî kaynak olmasıdır.

Seyahatnâmenin özellikle Batı'da merâk uyandırması anlaşılabilir bir durumdur. Batılılar, İbn-i Batuta'nın kitabını didik didik etmişler; özellikle "zenginlik", "altın" gibi kelimelerin olduğu yerleri özenle seçmişler ve dünyânın neresinde sömürebilecekleri doğal kaynaklar varsa oralara seferler düzenlemişlerdir. Seyahatnâmenin özenle Fransızca, İngilizce, Portekizce, İspanyolca ve İtalyanca'ya çevrilmesi boşuna değildir. Öyleki eser, Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca'ya

Batı dillerindeki tercümeler vasıtasıyla aktarılabilmiştir.

İbn-i Batuta'nın bizim açımızdan önemine gelince; Her şeyden önce İbn-i Batuta en büyük seyyahtır. Dünyâyı gezmek, insanları toplumları görmek, yeni yerler, yeni âdetler keşfetmek; ardından oralara merâk uyanmasına sebep olur. Ali Şeriâtî'nin dediği gibi târihe bakıldığında medeniyetlerin yeni yerlere göç hareketleriyle oluştuğu görülür. Geçen bin yıl Türk ve Moğolların uzak Asya içlerinden Batı'ya doğru göçleriyle kurulmuş medeniyetlere şahit olmuştur. 15. yüzyıldan îtibâren de Batı'dan daha Batı'ya, Amerika'ya doğru göç eden Avrupalıların yükselişi söz konusudur. Bütün bunların temelinde seyyahların gezdikleri yerleri anlatarak merâk uyandırmaları, "el değmemiş" memleketleri keşfetmeleri, hükümdarlarda oralara gitme hevesi yatmaktadır. Nitekim Kristof Kolomb'un Hindistan'a gitmesi, İbn-i Batuta'dan iki yüz yıl sonraya rastlar. İspanya kralının "altına" ulaşma projesi çerçevesinde yola çıkan Colomb gitmeden önce Hindistan ve Çin hakkında bilgilere sâhipti. Bu bilgiler Fas ve Endülüs Müslümanlarının birikimine dayanıyordu.

Zâten 12. yüzyıldan îtibâren İslâm dünyâsının göz kamaştırıcı birikimi Batı'ya aktarılmaya başlanmıştı. Batı'da erken Rönesans denen 12. ve 13. yüzyıllar bir tercümeler çağıydı; Huneyn b. İshak, İsa bin Yahya, İbn-i İshak, Kındî, Râzî, Ali bin Abbas, İbn-i Sînâ, Yahya bin Cüzle, Abdullatif İbn-i Yusuf, İbn-i Ebû Usaybia, İbn-i Nefis, Zehravî, İbn-i Zühr, İbn-i Rüşd, İbn-i Serabî, İbn-i Vafid, İbnu'l-Baytar, Fârâbî, İbn-i Cebirol, Sabit Kurre, Gazâlî, el-Ferganî, İbnu'l-Heysem, İbn-i Rıdvan, Harizmî, İbn-i Batuta, İbn-i Bacce, el-Butrucî, İbn-i Tufeyl, Nâsıruddîn et-Tûsî vb. yüzlerce İslâm âlimi ve filozofun eserleri bu dönemlerde Batı dillerine tercüme edilmişti.[1] Bu tercümelerin ilk okunup tartışıldığı yerler ise Rönesans'ın başladığı Kuzey İtalya, 12. yüzyılda kurulan Paris (Sorbonne) Üniversitesi'yle İngiltere'de 13. yüzyılda kurulan Oxford üniversiteleriydi.[2]

İbn-i Batuta, İslâm dünyâsının ve ortaçağın en büyük seyyahı

1- Hilmi Ziyâ Ülken; **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, s.240-293, İst., 1997.

2- Macit Görkberk; **Felsefe Târihi**, s. 146-149, İst., 10-199, Erns Won Aster; **İlk Çağ ve Ortaçağ Felsefe Târihi**, s. 361-371, Tuncar Tuğcu; **Batı Felsefesi Târihi**, s. 299-300, M. Rıza Hakimî; **İslâm Bilim Târihi**, s. 99-108, M. M. Şerif (ed); **İslâm Düşüncesi Târihi**, c.4, s143-181, **İbn-i Haldûn**; "Mukaddime" , (çev. Süleyman Uludağ), c.2, s. 1147, ist, 1-1982, 2-1988.

olarak Müslüman aklın âleme (dünyâya) yoğunlaşması sürecinde önemli bir vetire olmuştur. Ancak yaşadığı çağın baskın karakteri diğerleri gibi onu da sâdece bir merâklı gezginci sınıfında değerlendirmiş, dünyâ gezileri devâm ettirilememiştir. İbn-i Batuta'nın bıraktığı yerden Kristof Colomp, Macellan, Marco Polo devâm etmiştir.

İbn-i Batuta gibilerinde var olan "dünyâya açılma, gezme, görme, inceleme ruhu" büyük gelişmelerin habercisi olabilecek yenilikçi bir potansiyel barındırmaktadır...

***

İBN-İ HALDÛN

(ÖL.808/1406)

"Ben Doğu'dayken de Batı'daki felaketleri yaşıyor gibiydim. Sanki varlığın dili sönüş, bitiş ve çöküşü haykırıyordu da 'Yeryüzünün ve üzerindekilerin vârisi Allah'tır.' diye cevap geliyordu çağrıya. Durumların tamamen değiştiği, şartların bambaşka olduğu zaman sanki yaratılmışlar kökünden değişir de evren tümüyle bir inkılaba uğrar. Sanki yeni bir yaratılış, yeni bir başlangıç, yepyeni bir evrendir bu!"

İBN-İ HALDÛN ("MUKADDİME")

İBN-İ Haldûn denilince İslâm düşünce târihine tam sekiz yüz yıl sonra "dönüp şöyle bir bakmanın" ifâdesi anlaşılmalıdır. Çünkü o ünlü "*Mukaddime*"siyle İslâm kültür ve medeniyetinin siyâsî/sosyal/kültürel bir analizini yapmış, "Buraya kadar olanların anlamı nedir?" sorusunu sormuş, sonraki nesillere "Buradan çıkarılacak dersler şunlardır." diyerek yepyeni bir çığır açmıştır...

Bu açıdan İbn-i Haldûn, İslâm düşüncesinin yenilikçi damarların en güçlü temsilcilerinden birisidir. İbn-i Haldûn, kararmaya yüz tutan İslâm semasının âdeta son yıldızlarından birisidir. Yaptığı iş ve sorduğu sorular çok anlamlıdır; "Biz (İslâm medeniyeti) sekiz yüz yılda ne yaptık? Başarıların ve başarısızlıkların sebepleri nelerdir?"

İbn-i Haldûn'un yaşadığı yıllarda Osmanlılar yükseliyordu. Buna bakılarak İslâm medeniyetinin yükselişini sürdürdüğü sanılmama-

lıdır. Çünkü Osmanlılar İslâm medeniyetinin yükselişinin değil tekrarının ifâdesidir. Bu tekrar, 15. yüzyıldan sonra Batı'da görülen yükselişle karşılaşana kadar devâm etmiştir. Batı'nın bilim ve teknolojiye dayalı yükselişiyle karşılaşınca aslında yeni bir şey üretilemediği, eskinin bir kez de Osmanlı yorumuyla tekrar edildiği anlaşılmıştır. Zîra "yeryüzünde" ilerlemenin aracı "âlet üretmek"tir. Yeni âlet üretenler eskiyi geride bırakırlar, sıçrama yaparlar. Yeni âletler üretmenin arka planında ise akıl, bilim, felsefe, tabiat bilimleri vs. yatar. İbn-i Haldûn'un yaşadığı yıllarda ise bunlar zâten Batı'ya göç etmeye başlamıştı. İslâm dünyâsının her yanını, koyu bir nassçılık (Selefîlik), muhafazakârlık (Eş'ârîlik) ve dünyâdan çekilme (Tasavvuf) eğilimi sarmıştı. Ülkeler fethedilerek üstünlük sağlandığı sanılıyor; fakat asıl diğer milletleri geride bırakacak "yeni âletler" üretilemiyordu. Bu işi yapacak "felsefî zihin" sürekli Batı'ya göç ediyordu. İşin farkına varılıp "Biz ne yaptık?" denildiğinde ise âdeta bir "kar yığını" haline geldiğimiz görülmüştü. Sonuç kaçınılmazdı; Kar gibi eriyip gitmek... Öyle de oldu, çünkü geçen bin yılın başlarından beri (Moğol istilâsından bu yana) "yığında" hata yapılmıştı...

İbn-i Haldûn'un yaşadığı çağ

İbn-i Haldûn'un yaşadığı yıllar, İslâm medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye, zayıflamaya daha sonra da yıkılmaya yüz tuttuğu, buna karşın Avrupa medeniyetinin canlanmaya başladığı 14. yüzyıldır (1300-1400). İbn-i Haldûn'un yaşadığı çağda, Batı İslâm dünyâsında (Mağribî) Muvahhidîler yıkılmış, Endülüs'te Hıristiyan istilâsı yaygınlaşmış; Tunus'ta Hafsiler, Fas'ta Meriniler, Cezâyir'de Abdulvadiler, Endülüs'te Nasrîler (Beni Ahmer) tutunmaya çalışmaktadır. Doğu'da (Maşrık) ise Timur rüzgârları esmektedir. Mısır'da Memluklar umut olmayı sürdürmekte, Anadolu'da Selçuklular çözülmekte, Osmanlılar yayılmaya başlamaktadır.[1]

İbn-i Haldûn'un yaşadığı yüzyılda Doğu'da ve Batı'da (Avrupa) kimlerin yaşadığına baktığımızda manzara biraz daha netleşecektir; **Davud el-Kayserî** (750/1351), **Adudiddin el-Icî** (756/1355), **İbn-i Batuta** (770/1368), **Cildakî** (762/1360), **İbn-i Kesîr** (773/1372), **Şâtıbî** (790/1390), **Taftazânî** (792/1390), **Nakşibendî** (791/1391),

1- Bkz; Bu kitabın (c.1) sonundaki **Tablo; 3**

Cürcânî (816/1413), **Cîlî** (832/1428), **Molla Fenârî** (834/1431), **Kadızade** (835/1432), **İbn-i Haccer el-Askalânî** (825/1449). [2]

Aynı dönemde Avrupa'da ise İtalya'da **Petrarca** (öl.1374) ve **Boccacio** (öl. 1375), İngiltere'de **John Wyliffe** (öl. 1384) Prusya'da **Jan Hus** (öl. 1415) gibi Rönesans sîmâları göze çarpmaktadır.[3]

Bu isimlere bakıldığında İslâm âleminde bir şerh ve öncekileri taklît furyası yaşanırken Batı'da tercüme ve Rönesans rüzgârlarının estiği görülmektedir. Adudiddin el-Icî İranlı olup Sünnî paradigmayı yeniden kuran adamdır. Taftazânî ve Cürcânî ise birer şârihdirler. Molla Fenârî Osmanlıların ilk Şeyhülislâmı olup Osmanlı, ulemâ zihniyetini bunları esâs alarak kurmuştur. Nitekim hemen bütün eserleri, zâten birer şerh olan Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i ile Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ının şerhleridir. Bunlar da Icî'nin, Icî'ninki Amidî'nin, onunki de Eş'ârî'nin şerhidir. Nakşibendî ise İran etkisinde olan tasavvufa kendi ismini verecek kadar Türk damgasını vuran zâttır.

Öte yandan Petrarca, bir İtalyan şair ve ozanı olup genellikle Kuzey İtalya'dan başlayıp tüm Avrupa'ya yayılan 250 yıllık Rönesans döneminin başlangıç sîmâsı olarak kabul edilir. Yâni İbn-i Haldûn, diğerleriyle birlikte Petrarca'nın da çağdaşıdır. Âdeta bir semanın son yıldızı sönerken diğerininki doğmaktadır. Wyliffe, bir İngiliz papazı olup Roma'daki Katolik kilisesine çok sert eleştirileriyle tanınır. Bu yüzden de aforoz edilir. Jan Hus ise İncil'i kendi ana diline (Çekçe) çevirdiği ve Katolik Kilisesi'ne karşı çıktığı için kazığa bağlanarak canlı canlı yakılan bir Çek aydınıdır..

Tam da bu noktada İslâm âleminin bir dönüm noktasında olduğu görülüyor. Aynı zamanda Osmanlıların yükseliş yılları olan bu asırda bütün bu sîmâlar aynı dönemde yaşamıştır. Yukarıdaki isimlere baktığımızda Osmanlıların Şâtıbî ve İbn-i Haldûn gibi yenilikçi kıvılcımlar taşıyan çizgiyi değil; Icî, Taftazânî, Cürcânî, Nakşibendî, Askalânî, Molla Fenârî vb. şerhçi/sûfî/gelenekçi çizgiyi esâs aldığı görülüyor. Öte yandan Batı'daki ön-Rönesans hareketinin ise önceki iki yüzyıldan beridir İbn-i Rüşd'ün rasyonel düşüncesinin tercüme-

---

2- Bkz; Bu kitabın (c.1) sonundaki **Tablo; 1**

3- Bkz; Bu kitabın (c.2) sonundaki **Tablo; 4**; **"Petrarca"** (öl.1374) **"Boccacio"** (öl. 1375), **"John Wyliffe"**(öl. 1384) **"Jan Hus"**(öl. 1415)

si/tartışmasıyla meşgul olduğunu görüyoruz.

Bu kitap boyunca sürekli olarak ileri sürdüğümüz gibi, İslâm âlemi özellikle Moğol istilâsından sonra kendi yenilikçi damarlarını ne yazık ki sürekli kurutmuştur. İslâm âleminde tekfir edilen, Endülüs'te kitapları yakılan İbn-i Rüşd'ün, Rönesans Batı'sında hararetle tercüme edilmesi ve okunması, üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir husustur.

Ümranın (medeniyetlerin) güneşin Doğuşu istikametinde yol aldığını fark etmişçesine İbn-i Haldûn, Doğu'dan Batı'ya doğru esen ümran rüzgârının en son İslâm Batı'sından (Endülüs) Avrupa'ya geçmekte olduğunu fark etmiştir. Ünlü "*Mukaddime*"sinde aynen şöyle demektedir:

"Aynı şekilde aldığımız mâlumata göre çağımızda sözünü ettiğimiz felsefî/aklî ilimler Roma topraklarından olan Frenk beldelerinde ve Roma'nın şimal (kuzey) cihetlerinde revaç bulmakta, bu ilimlerin bakiyesi tekrar canlanmakta, yenilenmekte, onların tedrisi için çok sayıda meclisler teşkil edilmekte, onlara dair ihatalı ve bol eserler mevcut bulunmaktadır. Hocaları fazla, talebeleri çoktur. Orada olanı en iyi bilen Allah'tır." [1]

İbn-i Haldûn'un bizzat adını verdiği "Frenk beldeleri ve Roma'nın kuzey cihetleri"ndeki felsefî/aklî canlanma Kuzey İtalya'dan başlayıp tüm Avrupa'ya yayılan "Rönesans"tan başkası olabilir mi?

İşte 14. yüzyılın bu genel havası içinde yaşamış olan İbn-i Haldûn, bunun için İslâm medeniyetinin sönen son yıldızlarından birisi olmak durumundadır. Tıpkı kendinden iki yüz yıl kadar önceki İbn-i Rüşd'e yapıldığı gibi İbn-i Haldûn'a da İslâm âleminde sâhip çıkılmamıştır. Geçen bin yıl boyunca İslâm âleminde İbn-i Rüşdcü bir akım olmadığı gibi İbn-i Haldûncu bir akımda hiçbir zaman olmamıştır. Ta ki İslâm medeniyeti Batı karşısında "kar gibi" eriyip "Biz ne yaptık?" denilinceye kadar..

İbn-i Haldûn'un hayatı[2]

Meşhur sosyolog, târih filozofu, siyâset ve devlet adamı "**Ebû**

1- İbn-i Haldûn; **"Mukaddime" I-II** (çev. Süleyman Uludağ), c.2, s. 1147, ist, 1-1982, 2-1988. (Bundan sonra sâdece **"Mukaddime"** dendiğinde bu iki ciltlik tercüme kastedilecektir)

2- **"Mukaddime"**, 17-195. **a.g.m**; **DİA**; "İbn-i Haldûn" mad., c.19, s.538-543

Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadremî el-Mağrıbî et-Tunusî" (İbn-i Haldûn) 732/1332'de doğar.

Künyesindeki "el-Hadremî" kelimesinden de anlaşılacağı gibi ailesi Endülüs'ün fethi sırasında buralara göç etmiş Yemen'in Hadramut bölgesi Araplarındandır. İbn-i Haldûn'un mensup olduğu Kabilenin reisi olan atası Vail b. Hucr, bir heyetle Medîne'ye gelerek Hz. Peygamber'i ziyaret eder. Hz. Peygamber onun için dua eder, daha sonra Medîne'ye döner. Vail, Hz. Peygamberden yetmiş kadar hadis rivâyet eder. Vail'in torunları Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelip Karmune (Carmona) şehrine yerleşirler. Endülüs'e ilk gelen Halid b. Osman b. Hanî'dir. Halid ed-Dâhil olarak da bilinen Halid'in ismi, Endülüs'te âdet olduğu üzere saygı ifâdesi olarak "Haldûn" olarak söylenmeye başlanır, onun soyundan gelenler de Benu Haldûn (Haldûn oğulları) şeklinde tanınırlar. Karmune'de bir süre ikamet eden Haldûnlar, daha sonra yerleştikleri İşbiliye'de (Sevilla) saygın bir aile olarak tanınırlar. Endülüs ve Kuzey Afrika'da siyâsî ve ilmî alanda önemli rol oynarlar. Künyesinde geçtiği gibi İbn-i Haldûn'a ömrünün çoğunu Kuzey Afrika'da geçirdiği için "el-Mağribî", Doğum yerine nispetle de "el-Tunusî" denilir.

İbn-i Haldûn'un Kabilesi (Haldûnoğulları) aktif olarak siyâsetin içinde yer alan bir Kabiledir. Haldûnoğulları, Endülüs Emevî hükümdarı Emir Abdullah (300/912) zamanında İşbiliye'de Abdeoğulları ve Haccacoğulları ile birlikte ayaklanırlar ve yönetimi ele geçirirler. Çeşitli iktidâr dönemlerinde önemli roller üstlenen Haldûn- oğulları sonunda güvenli bir merkez olarak gördükleri Hafsilerin hüküm sürdüğü Tunus'a yerleşirler.

Tunus'ta doğan İbn-i Haldûn'un Kabilesinin siyâset geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezâyir, Fas ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kahire'de (Mısır) geçiren İbn-i Haldûn; iyi bir eğitim görür, küçük yaştan îtibâren ilim ve fikir hayatına ilgi duyar, ancak Kabilesinin siyâsetçi geleneğini de sürdürmekten geri kalmaz. Siyâsî hırsı sebebiyle tâkibata uğrar, sürgün edilir, hapse atılır. Sıkıntılı bâzı dönemleri olmakla birlikte genellikle saray ve konaklarda îtibârlı bir hayat sürer. Tunus, Fas ve Cezâyir'deki yö-

netimlerde bâzen sultan ve emirler kadar etkili olur. İktidarların el değiştirmesinde önemli roller üstlenir. Devrim ve karşı-devrim hareketlerinin içinde yer alır. Bu özelliğiyle hem desteğine ihtiyaç duyulan hem de muhalefetinden korkulan bir kişi haline gelir. Sık sık Kabileler arasında dolaşarak bedevî Kabile hayatını yakından tanıma imkânı bulur. Fırsat buldukça da ilim ve öğretimle meşgul olur. Ünlü *"Mukaddime"*sini böyle bir bilgi ve deney birikimi üzerine kâleme alır.

İbn-i Haldûn, on sekiz yaşına kadar Müslüman çocuklarına öğretilen geleneksel ilimleri tahsil eder. Kuran'ı ezberler, çeşitli hocalardan Arapça, tefsir, fıkıh, hadis vb. ilimleri öğrenir. Mantık, felsefe okur. Hocaları genellikle Mâlikî mezhebi âlimleridir. On sekiz yaşında Endülüs ve Avrupa'da görülen veba salgınında annesini, babasını ve hocalarının çoğunu kaybeder. Birçok hocası da vebadan kaçarak hicret ederler. İbn-i Haldûn bu olaydan sonra ilim öğrenme imkânını nispeten kaybeder. Çok istemesine rağmen kendini ilme veremez, aile geleneğini sürdürerek kendisinin yirmi beş yılını alacak siyâsî olayların içine dalar.

İbn-i Haldûn'un, Tunus, Fas, Cezâyir ve Endülüs'te çeşitli sebeplerle yayılmış akrabaları vardır. Dolayısıyla onun siyâsî görevleri bu bölgelerde hüküm süren hanedanlıklarda çeşitli aralıklarla devâm eder. İbn-i Haldûn'un bu görevlerini ve başından geçen siyâsî olayları ve târihlerini şöylece sıralayabiliriz;

1. Tunus'ta vezir İbn-i Tafragin zamanında mühürdarlık (751/1350),
2. Fas'ta Sultan Ebû İnan zamanında ilim meclisi danışmanı ve kâtibi (755/1354),
3. Fas'ta Sultan Ebû İnan aleyhine karıştığı bir siyâsî komplo sebebiyle iki yıl hapis (758/1356),
4. Fas'ta vezir Mansur b. Süleyman zamanında sır kâtipliği (760/1359),
5. Fas'ta sultan Ebû Sâlim zamanında sır, inşâ ve resmî yazışma görevleri (760/1359),
6. Fas'ta vezir Ömer b. Abdullah zamanında resmî yazışma kâtibi (763/1362),
7. Endülüs'te (Gırnata) Sultan Muhammed b. Yusuf zamanın-

da Castilla kralı Pedro'ya elçi olarak gönderilmesi (765/1363),

8. Cezâyir'de (Bicaye) Hafsiler zamanında devlet yönetiminde tek yetkili Hacciplik (766/1364),

9. Cezâyir'de (Tilemsan) sultan Abdülaziz zamanında rakip hanedanlık aleyhine Kabileleri kışkırtma görevi (772/1370),

10. Cezâyir'de (Biskra) yedi yıl devlet hizmetlerinden uzak ancak siyâsî komplo ve ihtilâl faaliyetlerinin içinde yer alması (774/1374),

11. Fas'ta vezir İbn-i Gazi zamanında siyâsî danışmanlık (776/1376),

12. Endülüs'ten (Gırnata) kendisinden şüphenilmesi üzerine vezir İbn-i Ahmer tarafından çıkarılması (776/1374),

13. Cezâyir'de İbn-i Sâleme kalesine çekilerek dört yıl boyunca siyâsî olaylardan uzaklaşması. Kendisini ilme ve kitap yazmaya vererek ünlü eseri *"Mukaddime"* ve *"el-İber"*i yazması (780/1774),

14. Tunus'a uzun yıllar sonra tekrar dönmesi, eserini sultana takdim etmesi, araştırma, ders ve te'lifle uğraşmaya devâm etmesi (784/1382),

15. Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Mâlikî Müderrisliği (784/1382),

16. Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Mâlikî Başkadılığı (786/1384),

17. unus'tan vapurla gelen eşi, çocukları, malı, eşyâsı ve kitaplarını İskenderiye limanına yaklaşırken Akdeniz'de çıkan fırtınayla kaybetmesi (787/1385) ve Mekke'ye hacc için gidişi (789/1387),

18. Mısır'da Surgatmıye medresesinde hadis hocalığı ve imâm Mâlik'in *"Muvatta"* dersleri (791/1389),

19. Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Baybars Tekkesi Şeyhliği (801/1389),

20. Mısır'da ikinci kez Başkadılık (801/1399) ve Filistin Ziyareti (802/1399),

21. Suriye'de (Şam) Timur'la çadırında görüşmesi, Onu Mısır üzerine yürümekten vazgeçirmesi (803/1400),

22. Mısır'da üçüncü kez Kahire Başkadılığı (804/1402),

23. Mısır'da dördüncü kez Kahire Başkadılığı (806/1405),

24. Mısır'da beşinci kez Kahire Başkadılığı (807/1405),

25. Mısır'da altıncı kez Kahire Başkadılığı (808/1406),

26. Mısır'da Başkadı iken 76 yaşında vefâtı (808/1406).[1]

İbn-i Haldûn'u n siyâsî çalkantılarla dolu bu hayat serüvenini başlıca dört safhada ele almak mümkündür:

Birinci safha; yetişmesi, talebeliği ve tahsil dönemidir. Doğum târihi olan 732/1332 senesinden 751/1351 senesinin sonuna kadar devâm eder. İbn-i Haldûn, yaklaşık 20 yıl tutan ömrünün bu kısmını doğum yeri olan Tunus'ta geçirir, bu dönemde on beş sene kadar Kur'an ezberlemek, kıraat öğrenmek ve ilim tahsil etmekle meşgul olur.

İkinci safha; siyâsî ve idârî işlerle meşgul olduğu dönemdir. Bu dönem 751/1351 senesinin sonunda başlar, 776/1375 senesinin sonuna kadar 25 yıl devâm eder. İbn-i Haldûn bu süre içinde Tunus, Cezâyir, Fas ve Endülüs arasında dolaşır, vaktinin büyük kısmını siyâsî işlere ve idârî görevlere ayırır.

Üçüncü safha; kitap yazmakla meşgul olduğu dönemdir. Bu süre 776/1375 senesinin sonundan 784/1383 senesinin sonuna kadar devâm eder. İbn-i Haldûn 8 yıllık bu sürenin ilk yarısını İbn-i Sâleme kalesinde, son yarısını ise Tunus'ta geçirir. Yedi cilt olarak yayımlanan "*el-İber*" adlı kitap bu dönemin mahsulüdür. Bugün "*Mukaddime*" olarak bilinen eser "*el-İber*"in giriş kısmıdır.

Dördüncü safha; kadılık ve müderrislik dönemidir. 784/1383 senesinden ölüm târihi olan 808/1406 senesine kadar devâm eder. 14 yıllık bu dönemi İbn-i Haldûn Mısır'da geçirir, bu süre içinde hacca gider, Kudüs'ü ziyaret eder, Şam'da Timur'la görüşür.[2]

İbn-i Haldûn'un Mısır'daki kabri bilinmemekle beraber, bugün eski Tunus'un ana caddelerinden "Türbetu'l-Bay" üzerinde bulunan doğduğu ev bilinmektedir. Evin bulunduğu yerde "Medresetu'l-İdaretu'l-Ulyâ" bulunmakta, giriş kısmına yerleştirilen bir mermer levha üzerinde buranın İbn-i Haldûn'un doğum yeri olduğu yazmaktadır.[3]

"Mukaddime"; târihe, tabiata ve topluma dönüş

İbn-i Haldûn'un ünlü eseri "*Mukaddime*", adından da anlaşılacağı gibi bir giriş (önsöz) olarak yazılmıştır. İbn-i Haldûn'un asıl yaz-

1- **"Mukaddime"**, 17-61
2- **A.g.e**,17
3- A.g.e, 25

mak istediği "*el-İber*" adlı târih kitabıdır. Kitapta önceleri Arap ve Berberîlerin târihini yazmak arzusu varken sonraları genişleterek Doğu İslâm dünyâsının târihine de girmiştir.

İbn-i Haldûn asıl maksada, yâni Arapların Berberîlerin ve bunlara çağdaş olan diğer milletlerin târihini yazmaya geçmezden önce uzunca bir giriş ("Mukaddime") yapar. "Bir "Mukaddime" ve üç kitaptan" oluşan eserinin (*el-İber*) "Mukaddime" ve "Birinci Kitap"ları birbirini açan önsözlerden oluşur; "Mukaddime" adlı bölüm, eserin tümüne bir giriştir ve İbn-i Haldûn burada önceki târihçilerle yoğun bir hesaplaşmaya girer. "Birinci Kitap" ise yine eserin sonraki bölümlerine giriş için yazılmış altı "Mukaddime"den oluşur. Böylece İbn-i Haldûn'un ünlü *"Mukaddime"*si, aslında, birisi genel, diğer altısı özel olmak üzere iç içe geçmiş yedi "Mukaddime"den oluşmuştur. İlginçtir, İbn-i Haldûn'u asıl "İbn-i Haldûn" yapan da bu "Mukaddime" bölümleridir. Bu çerçevede İbn-i Haldûn'un "Mukaddime"de ortaya koyduğu felsefe, tabiatın kucağında yeşermiş insan topluluklarının târihteki yürüyüşünü ele alan bir sosyoloji olmak durumundadır...

BESMELE-HALVELE-SALVELE geleneğine uyarak eserine başlayan İbn-i Haldûn, kitabın yazılış hikayesi hakkında bilgiler verdikten sonra eserinin okuyucuya ne gibi bir faydasının olacağını ve asıl önemlisi "farkının" ne olduğunu açıklar;

> **"Eserime her yönden intizam verdim, fazlalıklardan ayıkladım, âlimlerin ve aydınların anlayışına yaklaştırdım. Kitabı tertip edip bölümlere ayırırken alışılmışın dışında garip bir usul takip ettim, çeşitli cihetler arasından bunu acayip ve görülmemiş bir usul olarak icat ettim. Bu eserde ümranın ve medenileşmenin (temeddün) hallerini izah ettim, zâtî arızalardan olmak üzere insan topluluklarına arız olan hususları açıkladım. Bu açıklamalar, olan şeylerin illet ve sebeplerini anlama konusunda sana faydalı olacak, devlet sâhiplerinin ve hükümdarların, devlete açılan kapıdan nasıl girdiklerini sana târif edecektir. Hatta bu sayede taklîtten el çekecek, hem senden önceki hem de sonraki nesillerin, çağların ve olayların du-**

rumlarına vâkıf olacaksın."[1]

Eserini takdime devâm eden İbn-i Haldûn kitabının bir "Mukaddime" ve üç "Kitap"tan oluştuğunu, "Mukaddime"de; târih ilminin faziletine, târihte takip edilen usullerin tahkikine ve târihçilerin hata ettikleri noktalara temas ettiğini, *birinci kitapta*; ümran, mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, sanatlar, ilimler, bunların illetleri ve sebepleri nevinden olmak üzere ümranın (medeniyetin) yasaları hakkında bilgiler verdiğini, *ikinci kitapta*; yaratılıştan bu yana Arapların onlara çağdaş olan Nebâtîler, Süryânîler, Farslar, İsrailoğulları, Kıptîler, Yunanlar, Rumlar, Türkler, Frenkler'in târihi ve kurduğu devletlere yer verdiğini ve nihayet *üçüncü kitapta*; Berberîlere ve onların mevâlisi olan Zenate Kabilesine, bunların başlangıçtaki durumlarına, Mağrip'teki (Kuzey Afrika) mülk ve devletlerin târihini yazdığını söyler.

MUKADDİME[2] adlı esere "genel giriş" mâhiyetindeki bölüme geçen İbn-i Haldûn, bu bölümde kendinden önceki târihçilerle yoğun bir hesaplaşmaya girer. İbn-i İshak (150/767), İbn-i Kelbî (204/819), Vakidî (207/823), Taberî (310/923) ve Mes'ûdî (349/823) özellikle isimlerini andığı târihçilerdir. Bunların târih yazma anlayışlarından memnun değildir. Çünkü bunlar, târihi bir hikaye olarak anlatmakta, olayların gerisindeki sebep-sonuç ilişkilerine değinmemektedirler. Halbûki İbn-i Haldûn, sırf rivâyet aktarmaya dayalı târih yerine, bir târih felsefesi yapmak eğilimindedir. Yukarıdaki meşhur târihçilerin ismini (saygıyla) andıktan sonra şöyle der:

> **"Sonra bunları tâkiben, onların mukallidi olan ya tabiatı ve aklı îtibâriyle ahmak veya budala yazarlardan başkası gelmedi. Bunlar öncekilerin minvâli üzere hareket ettiler, onlardan aldıkları misallere uydular, zamanla değişen şartları göremediler, nesillerin ve milletlerin değişen âdet ve alışkanlıklarından bîhaberdiler. Bu taklîtçi târihçiler, önceki çağlara ait olayları aktarırken, şartları ve ortamı dikkate almadılar. Olayları anlatırken önceki rivâyetleri aynen aktarıp durdular..."**[3]

1- A.g.e, 204
2- Eserde en baştaki numarasız Mukaddime (**"Mukaddime"**, 197)
3- A.g.e, 203

İbn-i Haldûn, durumun böyle olmasına rağmen kendisinin böyle yapmayacağını, "yeni bir ilim" olarak adlandırdığı "ümran" ilmiyle târihî olayların arkasındaki değişmeyen "âdet"i, toplumsal yasaları bulmaya çalışacağını, bunun kendisinden sonra da devâm ettirilmesi gerektiğini söyler. Nasıl ki tefsirden sonra tefsir usulü, hadisten sonra hadis usulü, fıkıhtan sonra da fıkıh usulü gelmişse, târihten sonra da târih usulü gelmelidir. Ve bu şu ana kadar yapılmamıştır, İbn-i Haldûn işte buna taliptir.

Bu işin nasıl olması gerektiğine dair de uzun uzun örnekler verir. Örneğin; İbn-i Haldûn'a göre Mes'ûdî ve diğer birçok târihçiler İsrailoğulları'nın ordularıyla ilgili coğrâfî, târihî, iktisadî, askerî, biyolojik, sosyolojik kânûnlara aykırı rivâyetler nakletmektedirler. Bu rivâyetlerden birine göre (güya) Hz. Mûsa Tih çölünde eli silâh tutanlara orduya katılma çağrısı yapar. Bir sayım yapılır ve "altı yüz bin" kişinin toplandığı görülür. İbn-i Haldûn'a göre bu imkânsız bir şeydir; coğrâfî olarak imkânsızdır; çünkü bulundukları yer bu kadar askeri (üstelik kadın, çocuk ve ihtiyarlarla birlikte neredeyse bir milyarı buluyor) barındıramaz. Askerî olarak imkânsızdır; çünkü bu kadar askeri savaş düzenine sokmak, hücum ettirmek, arkadakilerin öndekileri görmesini sağlamak mümkün değildir. Biyolojik olarak imkânsızdır; çünkü İsrailoğulları Hz. Yusuf zamanında Mısır'da yetmiş kişilik küçük bir cemaatti, aradan geçen iki yüz yıllık zamanda bu kadar çoğalamazlar, bu üreme kânûnlarına aykırıdır. İktisadî olarak imkânsızdır; çünkü bu kadar insanın yemesi, içmesi vs. başlı başına bir sorundur...

Buna benzer onlarca rivâyeti aktaran İbn-i Haldûn, yürüttüğü mantığı sonuca vardırır ve bu tür rivâyetlerin tümüne itiraz eder; bu tür rivâyetlerin uydurma/hurafe olduğu kanaatine varır. Bu mantığın temeli bizzat kendisinin kullandığı şu ifâdede yatmaktadır: "Suyun suya benzemesinden çok, geçmiş geleceğe ve hâle benzer..." ▣

Burada İbn-i Haldûncu mantığın nasıl işlediğini yakalamak mümkündür. Anladığım kadarıyla İbn-i Haldûn'un mantığı şöyle işliyor: "Su suya benzediğinden çok, mâzi (geçmiş) hâzıra (şimdiye), eski yeniye benzer. Onun için şimdi neyin olması mümkünse geçmişte de ancak o olabilir."

Tecrübe, deney ve gözlemle elde edilen tabiat yasalarının târihe

tatbik edilmesi târih felsefesini meydana getirdiği gibi geçmiş olaylardan çıkarılmış yasaların şimdiki hâle (topluma) tatbik edilmesi de toplum felsefesini meydana getirir. İbn-i Haldûn'a göre mâdemki tabiata, târihe ve topluma hâkim olan yasalar (âdetler, sünnetullah) vardır, bunların geçmişte de şimdi de aynı şekilde işlemesi icab eder. Dolayısıyla İbn-i Haldûn'a göre bunlara uymayan rivâyetler bâtıldır.

İbn-i Haldûn, önceki târihçilerle bu şekilde giriştiği yoğun hesaplaşmadan sonra bölümün sonunda usulünü "ilan" eder:

> **"Yukarıda anlatılan cinsten daha pek çok haber ve rivâyet vardır. Bunların tetkik ve tenkit edilmesi (temhis) "ümranın tabiatını" tanımakla olur. Haberlerin tenkit edilmesinde, doğru olanların yanlış olanlardan ayıklanmasında en güzel ve en sağlam (mevsuk) usûl budur. Bu usûl, râvi eleştirisi yapmaktan önce gelir. Bir haber (tabiat yasaları-sosyal yasalar bakımından) mümkün ve imkânsız ise râvi eleştirisi yapmanın bir anlamı yoktur. Çünkü rivâyet bizâtihi mümkün ve imkânsız ise onu bize nakleden râvinin eleştirisini (cerh ve ta'dil) yapmanın ne faydası olacaktır?"**[1]

Demek ki İbn-i Haldûn'a göre bir târihî rivâyeti kabul etmek için aranan en önemli şart, "imkânsızlık" ilkesidir; yâni akla ve sosyal yasalara aykırı olan rivâyetler "vukuu imkânsız" olduğu için kabul edilemezler. İbn-i Haldûn için temel kriter târihî tecrübe ve deneylerden çıkardığı "ümranın tabiatı" (sosyal yasalar) dediği şeydir. Bütün rivâyetler buna vurulur, aykırı ise kesin uydurmadır.

Usulünü bu şekilde ortaya koyduktan sonra İbn-i Haldûn, yavaş yavaş mevzuya girmeye başlar. Demek ki "ümranın yasaları" diye bir şey vardır. Yâni bir medeniyetin doğuş ve çöküş kânûnları... Acaba bu nasıl olmaktadır? Doğuşu ve çöküşü neler etkilemektedir? İbn-i Haldûn bu sorular çerçevesinde bir kuram geliştirmeye çalışır. Bölümün en sonunda da bu "ümran kuramını" genel bir çerçeveye oturtur. Buna göre kuramın temelleri şunlardır:

> **"Deriz ki; insan kendine has birtakım özelliklerle diğer canlılardan ayrılarak seçkin bir duruma gelmiştir. Bu özelliklerden**

1- A.g.e, 257

birincisi; ilimler ve sanatlardır. İlimler ve sanatlar, insanı diğer canlılardan ayırarak seçkin hale getiren ve yaratıklara karşı en şerefli özelliği olan akıllı bir yaratık olmanın tabiî bir sonucudur. İkincisi; insanın özellikleri arasında nüfuzlu bir hakeme ve güçlü bir otoriteye (bir başa, başkana) ihtiyaç hissi vardır. Çünkü bütün hayvanlar arasında, bu his olmaksızın varlığı mümkün olmayan sâdece insandır. Gerçi arı ile karıncalarda da bir başa uyma tabiatı vardır, fakat bunlardaki akıldan değil ilhamdan (içgüdü) gelen bir özelliktir. Üçüncüsü; insan maişet için çalışan, geçim için didinen bir canlıdır. Dördüncüsü; insan medeniyet (ümran) kuran bir canlıdır. Burada ümran, toplumla ünsiyet etmek ve ihtiyaçlarını gidermek maksadıyla şehre ve köye inmek ve orada birlikte ikamet etmek demektir. Bu ümranın bedevî ve hadarî olanı vardır. Bedevî olanı ovalarda, yaylalarda, kum çöllerinin ve çorak toprakların hayvanların gıdasını sağlayan yerlerinde bulunur. Hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralarda oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır. Bütün bu süreçlerde ümranın doğuş ve çöküşüne etki eden birtakım sebepler vardır. Bunları anlamak için altı "Mukaddime" daha yapmamız kaçınılmaz olmuştur."[2]

Görüldüğü gibi İbn-i Haldûn, genel "Mukaddime"den sonra "ümran kuramını" temellendirebilmek için yeniden bir giriş yapma ihtiyacındadır. Yeryüzünde ümranın nasıl oluştuğuna dair sosyal kânûnları bulmak isteyen İbn-i Haldûn "altı "Mukaddime" daha yazarak, asıl konuyu bir müddet daha erteler...

BİRİNCİ MUKADDİME'de[3], insanların tabiatları icabı "sosyal" bir varlık olduğunu, "insan tabiatı icabı medenî bir varlıktır." diyen filozofların sözüne katılarak ortaya koyan İbn-i Haldûn, insandaki bu "bir arada yaşama" tabiatının iş bölümünü gerekli kıldığını söyler. Çünkü insan türü varlığını devâm ettirebilmek için ihtiyaçlarını gidermek ve kendini yabani hayvanlara karşı savunmak zorunda-

2- A.g.e, 265-266

3- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/1. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 271)

dır. Yoksa onların avı olacaktır. Bunu da tek başına yapamaz, dolayısıyla iş bölümü kaçınılmazdır. İş bölümünün doğal sonucu olarak da meslekler ve sanatlar doğar. Kimi insanlar; demirci, marangoz, çömlekçi vs. olur. Kimileri de asker, hükümdar vs. olur. Çünkü insanlar, tek başlarına güvenli olamayacakları için güvenliği sağlamak için yine kendi içlerinden birilerini görevlendirirler. Ayrıca insanlar tabiatları icabı saldırmak ve haksızlık yapmak (*udvan* ve *zulm*) eğilimindedir. İnsan türü bir taraftan yabani hayvanlara karşı kendini korumak ihtiyacı içindeyken, diğer taraftan da kendi cinsine karşı da kendini korumak ihtiyacındadır. İşte insanların birbirlerine tecavüzünü, zarar vermesini önlemek için, haksızlıklara müdahale edecek "kudretli bir el" zarurî hale gelir. Hükümdarın (mülk, üstün otorite, devlet) mânâsı da budur.

İbn-i Haldûn, bu "Mukaddime"de toplumun, iş bölümünün ve devletin doğuşuyla ilgili açıklamalarında alabildiğine fıtrî, doğal ve yansız kalmaya çalışır. İnsanın doğrudan tabiatındaki fıtrî özü arar ve bunun sonuçlarını izlemeye çalışır. Aslında bu tam bir ilim adamı tutumudur. Nitekim aynı bölümde toplumda bir vazianın (yasak koyucu, baş, başkan, hükümdar, devlet) neden lazım olduğunu açıklarken dinî değil fıtrî açıklamayı tercih eder. Hatta bu hususta nübüvvetin gerekliliğini, insanlar arasındaki "yasak koyucu" ihtiyacının karşılanması olarak açıklayan kimi filozofların görüşüne katılmaz, bunun fıtrî olduğunu savunur;

> **"Görüldüğü gibi filozoflara ait bu iddiâ kesin bir delile dayanmaz. Çünkü toplumsal hayat Peygambersiz toplumlarda da sürmektedir. İnsanları zapt-u rabt altına almak "asabiyetle" olmaktadır. Bir Peygamberin çıktığı toplumlar, Peygambersiz toplumlardan daha azdır. Buna rağmen Peygambersiz toplumlar da varlıklarını sürdürmüşler ve medeniyetler kurabilmişlerdir. Demek ki bir toplumun bir baş etrafında toplanması için illa Peygamber gerekmiyor. Toplumda bir baş ihtiyacı fıtrîdir, yoksa anarşi olur, toplum hayatiyetini devâm ettiremez. Şu halde nübüvvet aklî değil şer'î olmak durumundadır."**[1]

Hükümdarın (devletin) doğuşunu ister mü'min ister münkir

1- A.g.e, 274-275

olsun bütün insanların tabiî ve fıtrî bir özelliği olarak gören İbn-i Haldûn, nübüvveti insanlara ait bir özellik olarak değil, Allah'ın bir lütfu olarak görmektedir. Dolayısıyla nübüvvet, toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde ispat edilemez. Zîra kendilerine hiç Peygamber gönderilmemiş toplumların durumu ortadadır. İçlerinden bir Peygamber çıkmadığı halde pekala bir baş etrafında birleşebilmekte ve medeniyetler kurabilmektedirler. Hatta bu tür toplumların sayısı yeryüzünde daha fazladır.

İbn-i Haldûn'un bu görüşünden acaba bir "laiklik" çıkarılabilir mi? İslâm düşüncesinde laikliğin ilk habercisinin İbn-i Haldûn olduğunu iddiâ eden kimi zevatın, bu sözlere bakarak ellerini ovuşturmaları bence boşunadır. Zîra İbn-i Haldûn'un bu görüşleri nübüvvetin gereksizliğini anlatmıyor. Tam tersi nübüvvetin, Allah'ın lütfu gereği, fıtrî değil şer'î olarak gerekli olduğunu söylüyor. "İnsanlarda bir devlet kurma ihtiyacı olduğu için Peygamber gönderilmiştir." iddiâsına karşı çıkıyor. "O zaman, Peygamber gönderilmeyen toplumlar nasıl devlet kurabiliyor?" diye soruyor haklı olarak.

Burada İbn-i Haldûn'un tutumu Kur'an'ın tutumuna uygundur. Çünkü Kur'an "Mutlaka bir devlet kurun." demez. Devleti zâten fıtrî, tabiî bir kurum olarak görür. Bunun için Peygamber göndermeye de gerek yoktur. Zâten insanlar bunu kuragelmektedirler. Bilakis Kur'an zâten kurulagelmekte olan devletlere seslenir; "Adâleti ayakta tutun, insanlar arasında adâletle hükmedin, işleri danışarak yapın, görevi ehil olana verin, iyiliği (ma'rûfu) emredin, kötülüğü (münkeri) yasaklayın..." ▯

İbn-i Haldûn, Kur'an'ın bu tutumuna paralel olarak devletin varlığının tabiî, ona yol göstermenin de şer'î olduğunu anlatmaya çalışıyor. Peygamberler, bir devletin "varlık" ihtiyacının değil ona "yol gösterme" ihtiyacının sonucu olarak gereklidir. Bu da genel yol göstermenin (huden) bir parçası olup Allah'ın insanlara bir lütfudur..

Burada şu soru sorulabilir: "Mâdem insanlar Peygamber olmadan da medeniyetler kurabiliyor, o halde Peygamberlere ne gerek var?" Veya genellikle Mu'tezîle'ye yapılan itirazda olduğu gibi soru şöyle de olabilir: "Mâdem insanlar akıllarıyla iyiyi ve kötüyü bulabiliyor o halde Peygamberlere ve dine ne gerek var?"

Bu soruya İslâm filozofları, özellikle İbn-i Sînâ "*İsbatu'n-Nübüvve*"

adlı eserinde yeryüzündeki geniş halk yığınları için Peygamberliğin lüzumuna işâret ederek cevap verir.[1] Fakat buradan da "Cahil halk yığınları için gerekliyse demek ki cehâletten kurtulmuş, kendini yetiştirmiş, entelektüel seviyesi yüksek insanlar için gerekli değil." sonucu çıkarılabiliyor. Zîra zâten aklını iyi kullanan, iyiyi kötüyü aklıyla bulabilmiş bir insana "Peygamber göndermenin anlamı nedir?" diye sormak mantıken tutarlı oluyor.

Bu itiraza da kelâmcılar (Eş'ârî) "Zâten iyi ve kötü akılla bilinemez." diye cevap verirler ve nübüvvetin mutlaka gerekli olduğu sonucuna varırlar. Buna da İbn-i Haldûn'un sorusu sorulur; "Mâdem iyi ve kötü akılla bilinemiyor, mutlaka bir Peygamber gelmeli, o halde Peygamber gelmeyen toplumlar nasıl oluyor da akıllı işler yapabiliyor?"

Bence İslâm düşünce târihi içinde kelâmcıların ve filozofların bu tür cevapları yetersiz kalmıştır. İbn-i Haldûn'un târih felsefesiyle Tûfî ve Şâtıbî'nin hukuk felsefesi konuya açıklık getirecek daha güçlü argümanlara sâhiptir. Bunlardan ilhamla şöyle bir açıklamanın Kur'an'ın ruhuna daha uygun olacağı kanaatindeyim. "Devlet kurmak insanlar arasında fıtrî/doğal sosyal bir olaydır. İnsanlar bunu yaparken maslahât ve mefsedet ilkelerini gözetirler. Yâni faydalarına olanı yaparlar, zararlarına olandan kaçınırlar. Devlet bu fayda/zarar ilkesinin gözetilmesinden doğmuştur. Bunun için Müslüman olmaya gerek olmadığı gibi, Peygamber gelmesine de gerek yoktur. Yine insanlar akılları gereği faydalı olana "güzel, iyi", zararlı olana da "çirkin, kötü" vs. derler. Bunları anlamak için sağlıklı bir aklî muhakeme yeterlidir. Şari (Allah, kânûn koyucu) insanlara emirler ve yasaklar gönderirken de aynı ilkeleri gözetir. İnsanların maslahâtına (yararına) olanı emreder mefsedetine (zararına) olanı yasaklar. Şâri bunu maslahâtın (iyi, güzel) ve mefsedetin (kötü, çirkin) ne olduğunu "belirlemek" için yapmaz. Çünkü zâten bunlar bilinmektedir. Bunu şu iki sebepten yapar; 1- Sırf "tanrı" olduğu için. 2- Tabiî olanı ortaya çıkarmak, motive etmek için. Sırf tanrı olduğu için yapar çünkü yol göstermek tanrılığın bir gereğidir.[2] Sırf tanrı olduğu için

1- Bkz; Bu kitapta "İbn-i Sînâ'nın Râzî ve İbn-i Ravendî ile Nübüvvet Tartışması"; c.1, s. 322

2- Âl-i İmran; 73-74

yapar çünkü insanların Allah'a karşı bir mâzeretlerinin kalmamasını dilemektedir.[3] Kur'an, nübüvvetin ve kitap göndermenin bir lütuf ve rahmet olduğunu söyler.[4] Üstelik Allah bunu (rahmeti) kendine farz kılmıştır.[5] Demek ki insanlar zâten bunu biliyor olsalar da, olmasalar da, uyacak olsalar da olmasalar da tanrı (Allah) görüşünü açıklayacak, murâdının ne olduğunu söyleyecektir. Yeryüzünde bir "tanrısal metin" insanların elinde dolaşıyor olacaktır. Zîra yerin ve göğün sâhibi nasıl olur da bütün bu olanlar hakkında bir açıklama göndermez? Yoksa ona nasıl tanrı diyeceğiz? Dahası Âhirette ne ile hesaba çekileceğiz? Bir benzetme yapacak olursak, Allah soruları sormadan bizi nasıl imtihan edecek? Velev ki o soruları zâten biz biliyor olsak da sorular imtihanın mantığı gereği sorulmak zorundadır. Yâni Allah "tanrılığının" gereğini yapmakta, bizden de "insanlığımızın" gereğini istemektedir. Kur'an, açıkça Peygamber ve toplumunun gönderilenden (zikr, kitap) hesaba çekileceğini söyler.[6] Üstelik hiçbir zorlama ve dayatma yapmadan, özgür irâdemizle inanmamızı isteyerek...[7] İşte nübüvvetin mantığı budur. İsterse Peygamberin Allah'tan getirdiği haberleri herkes zâten biliyor olsun, isterse hiç kimse dönüp Peygambere bakmasın. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, Allah ile insanlar arasındaki sözleşmenin "hukûkî" belgesidir. Şâri, irâde beyân eder, ödev ve sorumluluk yükler. "Ödev ve sorumluluğunuzun ne olduğunu siz zâten biliyorsunuz." demez. Kur'an bir yol göstermedir. İnsanlar kendi özgür irâdeleriyle bu yol göstermeye katılırlarsa Kur'an Allah ile yapılmış sözleşmenin "hukûkî belgesine" dönüşür. İmtihanda soran ve sorulan olduğu gibi, sözleşmede de tarafeyn (iki taraf) olmak durumundadır. İşte Allah, Peygamberler aracılığıyla "tanrı tarafının" taleplerini açıklamaktadır. İnsanlar (nas) tarafı ise buna katılıp katılmamakta serbesttir. Üstelik Allah'ın talepleri tümüyle insanların yararı ve zararı gözetilerek belirlenmiştir. İnsanların karşısında dayatan bir despot yoktur. Rahmeti üzerine farz kılmış, çağlar boyunca insanlığı bu sözleşmeye ikna etmek için ısrarla elçiler gönderen, tartışan, deliller sunan, Rahman ve Rahim,

3- Nîsâ; 65
4- A'raf; 52, Kasas; 43, Enbiya; 107
5- En'am; 12
6- Zuhruf; 43
7- Yunus; 99

çok büyük ve yüce bir varlık vardır. Allah'a doğru yolu apaçık göstermek (nübüvvet) düşer[1], gerisi bize kalmıştır...

İbn-i Haldûn burada ümranın oluşmasında ilk aşama olan "devletin nasıl doğduğu" sorusu sadedinde nübüvvet konusuna girer. Az önce geçtiği gibi devletin doğuşunu tabiî bir temele oturtur. Dinî bir temele oturtulmasına karşı çıkar. Kısaca "İnsanlar ihtiyaç hissetmişler, fayda ve zararlarına olanı düşünmüşler, iş bölümüne gitmişler, kendilerini korumak, güvenliklerini sağlamak istemişler ve "devlet" denilen bir kurumu ihdâs etmişlerdir." demek ister..

İKİNCİ MUKADDİME'de[2] İbn-i Haldûn ümranın oluşmasındaki dış etkenlerin neler olduğuna geçer. Yeryüzünde medeniyetlerin ilk nerede başladığını kavramak için yaşanabilir, medeniyet kurulabilir coğrâfî iklimlerin nereler olduğunu araştırır. Bu ve bundan sonraki "Mukaddime"lerde İbn-i Haldûn yoğun bir coğrâfî analize girişir. Mes'ûdî, İbn-i Hüzdarbih, İbn-i Havkal ve İdrisî gibi Müslüman, Batlamyus gibi Grek coğrafyacılarının kitaplarından geniş ölçüde yararlanarak yeryüzünün coğrâfî haritasını çıkarır. Ekvatorun dünyâyı ikiye böldüğünü, az da olsa güney yarımkürede umranın bulunduğunu, fakat asıl umranın kuzey yarımkürede meydana geldiğini ifâde eder. Ekvatordan kuzey kutbuna doğru olan arz parçasını yedi iklim bölgesine, bunlardan her bir iklim bölgesini de on kısma ayırır. Böylece "yedi iklim/yetmiş kısım" şeklinde tüm kuzey yarımküreyi taksim eder. Bunlardan her birinin değişik umran şartlarına sâhip olduğunu, bu yüzden dünyânın farklı yerlerinde farklı kültür ve medeniyetlerin oluştuğunu söyler. İbn-i Haldûn'a göre umranın asıl oluştuğu yerler 3, 4 ve 5. İklim bölgeleridir. Ekvatordan îtibâren ilk 1 ve 2. iklim bölgelerinin çok sıcak, kutuplara doğru son 6 ve 7. İklim bölgelerinin de çok soğuk olması sebebiyle umranın buralarda fazla gelişemediğini söyler. İslâm'ın ikinci iklim bölgesinde zuhur ettiğini, ancak burasının çevresinin denizlerle kaplı olması ve diğer mu'tedil iklim bölgesine (üçüncü iklime) komşu olması sebebiyle umranın oluşmasına müsait hale geldiğini iddiâ eder.

İbn-i Haldûn, arz üzerinde umranın oluşmasını sağlayan "yeni jeolojik zamanın" nasıl başladığını şöyle açıklar:

1- Âl-i İmran; 73-74, Leyl; 12

2- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/2. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 277-327)

"Bil ki, âlemin ahvâlini inceleyen hükemanın (coğrafyacı filozofların) kitaplarından açıkça anlaşılmaktadır ki, arz küre şeklindedir. Her tarafı su unsuru ile kuşatılmıştır, su üzerinde yüzen bir üzüm tanesi gibidir. Sonra arzın bâzı yerlerinden sular çekilmiştir. Zîra Allah orada hayvanları ve canlıları oluşturmayı (tekvin) ve diğer şeylere karşı hilâfete haiz (Bakara, 30) insana türü ile oranın umranını irâde etmiştir.."[3]

Genel "Mukaddime"de "târih filozofu", birinci "Mukaddime"de "sosyolog" edasıyla açıklamalar yapan İbn-i Haldûn, bundan sonraki "Mukaddime"lerde de bunlara ek olarak bir "antropolog" üslubu kullanır. Üstelik bunu sosyoloji/biyoloji/târih kesişiminden oluşan antropoloji ve coğrafya, astronomi, kozmoloji, kozmogoni ile destekleyerek yapar.

Böylece İbn-i Haldûn'un kendinden önceki İslâm coğrafyacılarının/filozoflarının tüm birikimini maharetle kullandığı görülüyor. İleride de görüleceği gibi İbn-i Haldûn'un "filozoflara" karşı olduğunu söylemesi bâzı filozofların metafiziğe dalarak, aklı orada da kullanmaya kalkışmalarından dolayıdır. Çünkü *"Mukaddime"*nin içeriği okunduğunda, en azından bu bölümlerde kesinlikle İslâm'ın akılcı birikimine yaslandığı görülmektedir. Bu açıdan İbn-i Haldûn'u "bu dünyâ" ilimlerinde tümden rasyonel/akılcı/deneyci, "öbür dünyâ" ilimlerinde ise irrasyonel/nakilci görmek mümkündür. Bence İbn-i Haldûn'u Endülüs'ün sıkı felsefe düşmanı Mâlikî iklimi böylesi bir tutuma itmiştir. Yâni "İkisinin (din-felsefe, akıl-vahiy, rasyonel-irrasyonel) arasını ayırarak işin işinden çıkmaya çalışmıştır." diyebiliriz. Aynı tutumu İbn-i Rüşd'de de görmek mümkündür. Bu bölümde adını sıkça andığı kişiler Mes'ûdî, İdrisî, İbn-i Hüzderbih, İbn-i Havkal, vb. coğrafyacılardır. Ayrıca Batlamyus, Galen vb. Grek coğrafyacı ve tıpçı bilginlerine de atıfta bulunmaktadır. Zâten içine daldığı konuları bunlardan başkalarının kitaplarında bulması da mümkün değildir.

İbn-i Haldûn, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi "Arzdan sular çekilince kara parçaları ortaya çıkmış, insan türü (Âdem) burada ortaya çıkmış ve insanlık buradan yayılmıştır." tezini ileri sürüyor.

3- **"Mukaddime"**, 277

Târif ettiği yer ikinci ve üçüncü iklim bölgelerinde (10-30 enlemler) yer alan bugünkü Arabistan topraklarıdır. İbn-i Haldûn'a göre buralar mu'tedil iklim bölgeleri civarıdır. Bu iklimde Habeşistan ve Seylan adasının da bulunduğu düşünüldüğünde Âdem'in ilk ortaya çıktığı yerin bu iklim bölgeleri olduğu modern antropoloji verilerine de uygun düşmektedir. Zîra evrimcilere göre bugünkü insan türü (homo spains) ilk Habeşistan'da görülmüştür. Kezâ Hind mitolojisine göre de Seylan adasında (Serendip) Âdem'e ait olduğu iddiâ edilen bir ayak izi kutsal ziyaret yeri olarak kullanılmaktadır.

İbn-i Haldûn'un açıklamalarına bakılırsa, Allah halife olmasını murâd ettiği insan türünü ilk bu iklim bölgeleri civarında ortaya çıkarmıştır. İnsanlığın kökenine ilişkin diğer açıklamalara bakıldığında ise genellikle ortadoğu bölgesi ilk insanın ortaya çıktığı bölge olarak anılır. Dolayısıyla bütün işâretler ikinci ve üçüncü iklim bölgesinin ortalarında yer alan Arabistan/Mekke/Kâbe'yi göstermektedir.

İbn-i Haldûn'un bu kadar söylediğini, diğer antropolojik ve coğrâfî bilgileri de ekleyerek şu şekilde tamamlamak mümkündür: "Yeryüzü buzullarla (sularla) kaplıydı. Dünyâ zaman zaman böyle jeolojik zamanlar yaşamıştı. Son jeolojik zaman bundan 12 bin sene önce yaşandı. Buzulların ekvatorun özellikle kuzeyine doğru çekilmesiyle birlikte güneşe an yakın bölge olan bu bölgede kara parçaları ortaya çıktı. Her jeolojik zaman kendi canlı türlerini de ortaya çıkardığı için insan, hayvan ve bitki türlerinin birçoğu, yeni jeolojik zamanla birlikte varlık sahnesine çıktılar. Bir havaî fişekten birçok rengin fışkırıp çıktığı gibi, Allah'ın yaratıcı evrimiyle bin bir çeşit canlı türü; su, hava, ısı ve toprağın bileşimiyle fışkırıp çıkmaya başladı. Bu, daha önceden binlerce yıldır kendi jeolojik zamanlarının türlerini üreterek gelen tabiatın yeni jeolojik zamanına paralel canlı türleriydi. İnsan ilk olarak bir tek nefisten (türden) erkek ve dişi olarak (Âdem ve Havvâ) varlık sahnesine çıktı. Sanki toprak, rahminde tek pıhtıdan ikiz doğuran bir anneye benziyordu. Bu olay muhtemelen ikinci ve üçüncü iklim bölgesinin ortasında yer alan "şehirlerin anası" Mekke'de vuku buldu.[1] Dolayısıyla Kâbe, teolojik olarak Allah'ın evi anlamına geldiği gibi antropolojik olarak da ilk insanın çıktığı (yaratıldığı) yer olarak anlaşılmalıdır. Sonra bu ilk erkek ve

1- Ahmet Mûsaoğlu; **Uygarlığın Târihi**, s. 179-183

dişiden birçok erkekler ve dişiler üredi, çoğaldı.[2] Güneşin bu iklim bölgesine dik açıyla vurması ve ekvatora yakın olması sebebiyle buzullar çekilince toprak sürekli olarak çölleşmeye başladı. Mekke ve civarı önceleri yeşillik bir alan iken, giderek bu ekvatoral konum nedeniyle kuraklaştı. Âdemin çocukları arzın başka yaşanabilir iklimlerine göç etmeye başladılar. Giderek arzın yedi iklimine yayıldılar. Medeniyet (ümran) genellikle 3, 4, ve 5. İklim bölgelerinde oluştu. 1 ve 2. İklim bölgeleri ekvatorun hemen üstündeki bölgeler olduğu için buralarda ümran pek gelişemedi. Kezâ 6. ve 7. İklim bölgeleri de kutuplara denk geldiği için oralarda da umran pek gelişemedi. Medeniyetler daha çok 30, 40 ve 50. enlem aralarına denk gelen orta iklim bölgelerinde gelişti. Buraların neresi olduğunu anlamak için dünyâ haritası üzerinde Kanada'dan Japonya'ya ve Brezilya'dan Hindistan'a doğru, bütün Avrupa, Afrika ve Asya'yı geçecek şekilde çizilecek iki düz çizgi yeterli olacaktır. Bu iki çizgi arasındaki bölge İbn-i Haldûn'un târif ettiği yerlerdir. Öte yandan İbn-i Haldûn'un çizdiği haritalarda Kanada ve Brezilya gibi ülkelerin bulunduğu Amerika kıtasının gösterilmemesi normal karşılanmalıdır. Çünkü O, o günkü dünyânın bilinen yerlerine göre târif yapıyor. Ancak yaptığı târifler bugün de aynen geçerliliğini koruyor..

ÜÇÜNCÜ MUKADDİME'de[3] İbn-i Haldûn belirlediği bu iklimlerin medeniyetlerin oluşumunda etkili olduğunu "ırkların ortaya çıkışı" teziyle ispat etmeye çalışır. İbn-i Haldûn'a göre insan ırkları coğrâfî iklimlerin sonucu olarak oluşmuştur. Irk, doğuştan (ırsî) değildir, sonradan iklim, hava vb. coğrâfî şartların etkisiyle oluşmuş bir haldir. Zenciler ekvator bölgesinde yaşadıkları için siyahtır. Kutup bölgelerine doğru çıkıldıkça iklim soğur ve oralarda yaşayan insanların derileri de beyazlaşır.

> **"Siyahlığı (Zenciliği) Hz. Nuh'un oğlu Ham'a nisbet etmek, sıcaklığın ve soğukluğun tabiatlarını, bunların hava üzerindeki tesirini ve canlıların vücûda gelmelerine imkân veren iklim şartlarını bilmemekten dolayıdır. Güneydeki hararetin kat kat fazla olması sebebiyle, bura ahalisinin yaşadıkları havanın mi-**

2- Nîsâ; 1

3- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/3. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 331)

zacından ve yapısından ileri gelen bu renk, birinci ve ikinci iklimde yaşayan insanların hepsine şâmildir. Çünkü burada güneş her sene iki defa zenit (başucu) noktasına gelir. Güneşin iki defa zenit noktasına gelmesi, birbirine yakın zamanda olduğundan, tepe noktasında olması, genellikle mevsimleri kapsayacak şekilde uzun sürer. Onun için ışık çok olur, ahalinin üzerine alev alev yanan şiddetli sıcaklar bastırır, aşırı hararet sebebiyle bölge halkının derileri siyahlaşır. Altıncı ve yedinci iklim bölgeleri de buna benzer. Bu iklimlerde yaşayanlara şâmil olan da beyazlıktır. Bunun sebebi de kuzeyde aşırı soğuktan dolayı içinde yaşadıkları havanın mizacı ve yapısıdır. Çünkü burada güneş, gözün görme dairesindeki ufukta veya ona yakın bir ufukta bulunur. Tepe noktasına veya buna yakın bir noktaya hiçbir zaman yükselmez. Onun için burada hararet zayıf kalır. Bu yüzden bölge halkının renkleri beyazlaşır ve bu durum bembeyaz (ve Kızılderili) olma haline kadar ulaşır..." [1]

İbn-i Haldûn, açıkça görüldüğü gibi "biyolojik ırk" teorisini reddetmekte "coğrâfî ırk" tezini ileri sürmektedir. Böylece doğuştan üstünlük iddiâsına dayalı tüm iddiâları dışlayarak "insanlığın birliği" ilkesini savunmaktadır. İbn-i Haldûn'a göre Âdem'in çocukları arasında doğuştan bir üstünlük yoktur. Ne biyolojik, ne genetik, ne de evrimden kaynaklanan farklı süreçler söz konusu değildir. Yeryüzünün iklim şartları insanların derilerini, ahlâk ve karakterlerini değiştirmekte, bütün bunlar kesbî (sonradan kazanılan) bir özellikle oluşmaktadır. Bu anlamda İbn-i Haldûn'a göre bir milletin ve ırkın özellikleri irsî değildir. Milletlerin ve cemiyetlerin özellikleri sürekli değişir. Bu değişme bâzen iyiye, bâzen kötüye doğru olur. Milletlerin kalkınmaları, ilerlemeleri ve yükselmeleri, değişimler *(tebeddül, tagayyür, istihale)* milletleri şekilden şekile sokup durmaktadır. Toplumsal hayat akıp gitmekte, yeni yeni kalıplara girmektedir. Bir milleti sabit ve değişmeyen (muayyen) bir kalıp içinde tutmak imkânsızdır...

İbn-i Haldûn'un "ırkların doğuşu" ile ilgili bu açıklamalarını yeni

---

1- **"Mukaddime"**, 335

antropolojik bilgiler ışığında şöylece tamamlamak mümkündür; "Bugün antropologların ve genetikçilerin yaptığı gözlemler ve araştırmalar, bütün insanların tek bir biyolojik "aile"nin üyesi olduklarını gösteriyor. Bu kesin yargının bilimsel temeli şudur: Görünüşteki biçimsel farklılıkların sayısı ve önemi, görünen veya görünmeyen benzerliklerin sayı ve öneminden küçüktür. İşte bu nedenle, bütün insanlar tek bir biyolojik tür ya da cinsten gelmiştir. Âdemin çocukları % 98 birbirine benzerken farklılık % 2 kadardır. İnsanlar arasındaki fizikî, kültürel vs. farklılıkların tamamı bu % 2'den dolayıdır. Bunun sebebi de İbn-i Haldûn'un dediği gibi yeryüzünün değişik bölgelerindeki "coğrâfî yığılma"lardır. İşte ırk, bu türden yığılmalara veya yoğunlaşmalara verilen isimdir. Zamanla aynı yerde bir arada yaşayan insanlarda coğrâfî özellikler aynılaştığı gibi, genetik ve kültürel özellikler de aynılaşır. Yâni "Üzüm üzüme baka baka kararır". Böylece aynı coğrâfî bölgede yaşayan insan toplamları hep birbirleriyle ilişki kurdukları için kendi "genetik" ve "kültürel" havuzlarını oluştururlar. Örneğin yeryüzünün her yanında zenci vardır; ancak yoğunlaşma Afrika'dadır. Kezâ yeryüzünün her yanında çekik gözlü insanlar vardır; ancak yoğunlaşma Çin'dedir. Yine yeryüzünün her yanında mavi gözlü, beyaz tenli insanlar vardır; ancak yoğunlaşma İskandinav ülkelerindedir. Bu coğrâfî, genetik ve kültürel yoğunlaşmalar değiştikçe toplumların özellikleri de sürekli olarak değişir..."[2]

İbn-i Haldûn, iklimin ırkların oluşumu üzerindeki etkilerini bu bölümde anlattıktan sonra bu kez iklimin insan ahlâkı üzerindeki etkisini incelediği dördüncü "Mukaddime"ye geçer.

DÖRDÜNCÜ MUKADDİME'de[3] coğrafyanın insanların ahlâkları üzerindeki tesirini gözlemler. İbn-i Haldûn'a göre umumi mânâda insan, iklim şartlarına bağlı olarak toprağın mahsulüdür. Onun içinde bulunduğu şartlara intibak eder. Soğuk, sıcak, verimli ve bol araziye göre bir şekil alır. İklim ve toprak insanların bedenlerine tesir ederek onları siyah ve beyaz yaptığı gibi ruhlarına da tesir ederek değişik huy ve özellikler kazandırır. İklim şartlarının ruh üzerindeki tesiri beden üzerindeki tesirinden daha az önemli değildir. Fizikî çevreden gelip insan ruhuna yansıyan burada yer-

2- Bozkurt Güvenç; **İnsan ve Kültür**, s. 40-42

3- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/4. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 340)

leşip kalan birtakım özellikler bir süre için nesilden nesile geçseler bile ırsî bir duruma gelemezler, kalıcı olamazlar, er veya geç iklimin değişmesiyle değişirler.

İbn-i Haldûn bu bölümde filozoflardan Kalinos ve Kındî'nin bâzı görüşlerini de eleştirir. Zencilerin geri zekalı ve hafifmeşrep oldukları ve beyinlerinin gelişmediği iddiâsını reddeder. "Peki beyinleri neden gelişemedi?" diye sorar. İbn-i Haldûn'a göre bu gelişmemişlik doğuştan değildir. İklim şartları, onların fıtratında var olan özelliklerinin inkişâfına engel olmuştur. Yoksa onların diğer Âdem'in çocuklarından hiçbir farkı yoktur. Bütün farklar dışarıdan, sonradan, yaşadıkları iklimden, aldıkları kültürden kaynaklanmaktadır. İbn-i Haldûn'un "iklim şartlarını" bir dış uyarıcı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu dış uyarıcılar kimi insanların fıtrî özelliklerini inkişâf ettirirken kimilerininkini de engellemektedir. Mesela sıcak iklimlerde yaşayanların hafif, aceleci, sıcak kanlı, zevk ve keyfe fazla düşkün olması, iklimin fıtratlarında var olan özellikleri inkişâf ettirmesi sebebiyledir. Hamamda yıkanan birisinin şarkı türkü söylemesi bundan dolayıdır. Hararet (ısı) havayı ve buharı yaymakta, vücûd zerreciklerinin arasına girmekte, bundan dolayı insan gevşeyip ferahlamaktadır. Sarhoş da aynen böyledir...

BEŞİNCİ MUKADDİME'de[1] İbn-i Haldûn bu kez iklimin elverişli, toprağın da münbit olup olmadığının ümranın gelişmesi üzerindeki tesirlerini araştırır. Bir bakıma bu bölümde insanlık târihinde "ahlâkın doğuşunu" ele alır. Ona göre gıda ve beslenme bakımından insanlar üç guruba ayrılırlar:

1- Kır, kurak ve çorak arazide, verimsiz topraklarda yaşayan halk; bunlar iklim şartları sebebiyle az gıda için çok çalışmak mecburiyetindedirler. Bu durum onları canlı, zinde, hareketli, cevval ve çevik hale getirir. Bunların renkleri daha parlak, vücutları daha temiz ve düzgün, şekilleri daha güzel, daha mükemmel ve daha yakışıklı, huy ve karakterleri anormallikten daha uzak, bilgi ve idrak îtibâriyle zihinleri daha kesKındîr. Bunlar durumlarını az yemeye ve çok çalışmaya borçludurlar.

2- Münbit ovalarda, verimli düzlüklerde ve ürünü bol topraklarda yaşayan halk; bunlar da iklim şartları sebebiyle az çalışırlar, yete-

1- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/5. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 343)

cek kadar gıda temin ederler. Çok miktarda aldıkları gıda sebebiyle vücutları hantallaşır, şişmanlarlar. Böylelerinin rengi uçuk, soluk, donuk, mat, vücut yapıları ise biçimsiz ve çirkin olur. Sâdece insanlarda değil, verimli topraklarda yaşan hayvanlarla verimsiz yerlerde yaşayan hayvanlarda bile fark vardır.

3- Şehirlerde yaşayan halk; her ne kadar ikinci gruptakiler gibi bol ve çeşitli gıda maddeleri bulabilmekte iseler de, bunları pişirmek, tuzlamak, kurutmak, salamura yapmak gibi çeşitli işlerle gıdaları inceltirler, latifleştirirler, sertliğini ve kabalığını giderirler. Kırlarda yaşayan halka nazaran vücutlarının daha nazik, huylarının da daha kibar olmasının sebebi budur.

İbn-i Haldûn, iklimin ve verimli topraklarda yaşayan halkın gıda ve beslenme rejiminin insanların ahlâk ve karakteri üzerindeki tesirini böylece ortaya koyduktan sonra son "Mukaddime"ye geçer.

ALTINCI MUKADDİME'de[2] konu biraz değişir. Bu bölümde ele aldığı konular; Peygamberlik, vahiy, velilik, sihir, keramet, kehanet, mûcize, hayal, sezgi, keşif, ilham, rüya, mecnunluk, müneccimlik, meczupluk, uyku, gaybtan haber verme vs. konulardır. İbn-i Haldûn'un neden birden bire bu konuya girdiği ve sözü uzatarak asıl konudan uzaklaştığı merâk konusu olmuştur. Kimi araştırmacılara göre İbn-i Haldûn, bu bölümü yaşadığı ortamda hayli etkili olan tasavvufçuların gazabından kurtulmak için yazmıştır. Fakat bana göre İbn-i Haldûn burada yeryüzünde "dinin doğuşu"nu ele almaktadır. Sırayla insanın, târihin, toplumun, ırkların, ahlâkın doğuşunu ele alan İbn-i Haldûn'un bu kez dinin doğuşunu ele alması eserinin mantığı çerçevesinde mâkuldür. Din sosyolojisi ve epistemolojik açıdan hayli önemli olan bu bölüm diğerlerine nazaran biraz uzuncadır. İleride İbn-i Haldûn'un epistemolojisini (bilgi felsefesi) anlatırken değineceğimiz bu altıncı "Mukaddime" Câbirî'nin de dikkatini çekmiş olmalı ki sırf bu bölüm (ve en son bölüm) için İbn-i Haldûn'un bilgi kaynaklarına bakışı ile ilgili bir makale yazmıştır.[3]

İbn-i Haldûn'un "Mukaddime"leri (önsözleri) hâlâ devâm etmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi bir "Mukaddime" ve üç "kitap"tan oluşan eserinin son iki kitabı hâriç diğerleri tümüy-

---

2- Eserde 1.Kitap/1. Bölüm/6. "Mukaddime" (**"Mukaddime"**, 354)

3- Muhammed Abid Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, s. 305-381

le giriş mâhiyetindedir ve ünlü "*el-Mukaddime*"si de asıl bu girişlerden oluşmaktadır. Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız altı "Mukaddime"den sonra konular daha da derinleşerek "birinci kitap" boyunca devâm eder. Altı "Mukaddime"nin yer aldığı bu bölümü birinci kitabın "birinci bölümü" olarak yazan İbn-i Haldûn, ikinci kitaba varıncaya kadar altı bölüm daha yazar. İkinci kitaba geldiğinde "Mukaddime", daha doğrusu "Mukaddime"ler biter. Biz de ikinci kitaba kadar bundan sonraki altı bölümü daha özetlemeye devâm edeceğiz. Bütün bu girişler "Mukaddime" mâhiyetinde olduğundan, konunun kolay akılda kalması için, özetleme tekniği olarak "Mukaddime" demeye devâm edeceğiz.

YEDİNCİ MUKADDİME;[1] İbn-i Haldûn bu bölümde sosyolojisinin temel kavramlarından olan "bedevîlik-hadarîlik" teorisini işler. Bu konuya girmesinin sebebi de yeryüzünde "medeniyetin doğuşu"nu temellendirmek isteğidir. İbn-i Haldûn, yeryüzünde medeniyetin (ümranın) doğuşunu tâbiri câizse bir "dağdan şehre inme" hareketi olarak görmektedir;

> **"Bedevîliğin, hadarîliğin aslı olduğuna ve ondan önce geldiğine dair bize şehitlik eden hususlardan birisi de şudur: Biz, herhangi bir şehrin halkını ele alıp inceleyecek ve araştıracak olursak, bunların çoğunun önceleri o şehir civarında bulunan bedevî insanlara dayandığını, ellerinin gelişmesi üzerine şehre gelişip yerleştiklerini, şehirde var olan refaha ve rahata yöneldiklerini görürüz. Bu, hadarîlik halinin bedevîlik halinden doğduğu ve hadarîliğin kökünün bedevîlikte olduğunun delilidir."**[2]

İbn-i Haldûn'a göre dağlarda (kır, arazi, düzlük, ova, mağara, yamaç, mezra, köy vs.) yaşayan insanlar giderek şehirlere (kasaba, kent, büyük şehir) inmekte, böylece yeni sanatlar, meslekler, devletler ve medeniyetler zuhur etmektedir. Dağlarda yalnız yaşayamayıp, bir arada olmak için yerleşim merkezlerine inen, oralarda topluluklar kuran insanlar, zamanla yerleşik hayatın getirdiği medenileşmeyle incelmekte, rahatına düşkün hale gelmekte, zevk ve sefaya dalmak-

---

1- Eserde 1. kitap, 2. Bölüm (**"Mukaddime"**, 412-475)

2- **"Mukaddime"**, 419

ta ve inhiraf olmaktadır (bozulmaktadır). Sonra arkadan gelen yeni bir bedevî dalgayla ortadan kaldırılmaktadır. Fakat bu yeni bedevî dalga da hadarîlikle sonuçlanmakta, bu böyle devâm edip gitmektedir. İbn-i Haldûn'a göre bedevîlikten hadarîliğe geçişi sağlayan, yâni medenileşmeyi temin eden sebepler genellikle ekonomiktir. Bunlar da zarurî, lüzumlu (haccî) ve lüks (kemâlî) ihtiyaç maddelerinin kullanımı ile olmaktadır. Dağlarda yaşayan bedevîler zarurî ihtiyaç maddeleriyle yetinmekte, şehre inip gelişmeye başlayınca lüzumlu (haccî) ihtiyaç maddelerini, iyice kalkınınca da lüks (kemâlî) ihtiyaç maddelerini tüketmeye başlamaktadırlar.

İbn-i Haldûn, bedevî kelimesini *beda, büdüvv* (başlama, ortaya çıkma, ilk olma) kökünden geldiğini dikkate alarak *bedavet* ve *ehl-i bedavet* kelimelerini, iptidailik (primafy, ilk, ilkellik) mânâsında kullanır. İbn-i Haldûn jargonuna göre insan yaşamı, ilk olarak dağ yamaçlarında, ovalarda, kırlarda, mezra ve köylerde başladığına göre buralarda yaşayan, sâdece zarurî ihtiyaçlarını karşılayan insan grupları bedevîdir. Kasabalara, şehirlere, büyük şehirlere inip oralarda gelişen, kalkınan, âlet ve kültür üreten, medenîleşen insan toplulukları da hadarîdir. Medeniyetin (ümranın) temeli de buna dayanır.

İbn-i Haldûn'a göre bedevîlikten hadarîliğe geçiş insanların ahlâkını da etkilemektedir. Bedevîler hayra, doğruluğa, fazilete, ahlâka daha yatkın olurlar. Bunun sebebi ihtiyaç maddelerinin az oluşudur. Çünkü şehirlerde ihtiyaçlar fazla olunca onlara duyulan arzu da fazla olur, arzular fazla olunca ihtiras ortaya çıkar, ihtiraslar da her çeşit kötülüğün ve haksızlığın ortaya çıkmasına sebep olur. Bedevîlerde ihtiras yoktur denemez; ama nihayet ihtiyaçları kadardır ve onların ihtiyaçları da azdır.

Hadarîliğin (şehirleşme) bir başka özelliği de insanları çekinken, pısırık, ürkek tipler haline getirmesidir. Çünkü İbn-i Haldûn'a göre şehirdeki baskıcı kânûnlar insanların mukavemet gücünü kırar, bezgin ve bitkin hale getirir. Oysa bedevîler bu tür kânûnlar tanımadıkları için, cesur, atılgan, yiğit, gözü pek ve dayanıklı olurlar. Bu durumun şehirde sürememesinin nedeni, şehirde kurulan baskıcı yönetimlerdir. O halde şehirlerde, insanlar üzerinde baskı ve zora dayanan yönetimler oluşturulmamalı, özgürlük esâs alınmalıdır. Bedevîlerin kırlarda teneffüs ettikleri havayı hadarîler şehirlerde

teneffüs edebilmelidir. Bunu sağlamak için de özgürlüğü esâs alan yönetimler kurulmalıdır. İbn-i Haldûn'a göre örneğin sahabiler de Medîne'de bir şeriâta tâbi olmuş, kânûn hakimiyetine girmişler; fakat bu durum onları bezginleştirmemiş, silik ve pasif hale getirmemiştir. Çünkü onlar şeriâtı gönüllü olarak kabul etmişler, Medîne'de baskıya dayalı bir yönetim oluşmamıştır. Dolayısıyla şehirlerde kurulan yönetimler özgürlüğü ve gönüllülüğü esâs alırsa insanlar mürâî (ikiyüzlü) olmayacaktır.

İbn-i Haldûn bedevîlik/hadarîlik kavramlarından sonra kuramının temel kavramlarından bir diğerine geçer; "Asabiyet" İbn-i Haldûn'a göre ümran (medeniyet) kurabilmenin en önemli şartlarından birisidir. Bir asabiyete dayanmayan topluluklar yükselemezler. Burada asabiyeti "nesep birliği" (soydaşlık) veya "o mânâya gelen diğer bir şey" (dindaşlık, yoldaşlık, vatandaşlık, , müttefiklik) olarak tanımlar. Böylece asabiyetin oluşmasında İbn-i Haldûn'a göre etkili olan iki kavram "nesep" ve "vela, hilf" oluyor. Nesep, doğuştan gelen kandaşlık, soydaşlık halidir. Vela ve hilf ise sonradan ortaya çıkan, tercih ve irâdeye dayalı birliklerdir. Dindaşlık, mezhepdaşlık, yoldaşlık, vatandaşlık, yurttaşlık (*vela*) ve müttefiklik, dayanışma, işbirliği (*hilf*) vb. İnsanlar bunlardan birisi veya birkaçına dayalı "asabiyetle" diğer milletlere karşı zafer kazanırlar. Yoksa yükselemezler ve başkalarına yem olurlar. İbn-i Haldûn'un asabiyetle ilgili açıklamalarından bu iki asabiyet türünden ilkini, yâni nesebe dayalı soydaşlık, kandaşlık asabiyetini daha çok bedevîlerde, vela ve hilfe, yâni –dindaşlık, yurttaşlık, müttefiklik vs.- sonradan ortaya çıkan asabiyetleri de daha çok hadarîlerde gördüğü anlaşılıyor. Fakat İbn-i Haldûn'a göre asıl, saf asabiyet daima nesebten gelen soydaşlık ve kandaşlık asabiyetidir ki, mülk (iktidâr) ve riyaset (baş olma) daima bu asabiyete sâhip olanlarda bulunur. Diğerlerinde nesep ve aile bağları gevşemiş ve çözülmüş olduğundan oluşturdukları asabiyetler, saf aile ve nesep asabiyetleri gibi olmaz, fakat macazî olarak onların yerine geçebilirler.

İbn-i Haldûn'un gözlemine göre asabiyet, bir sülale içinde ancak dört ced devâm etmektedir. Asabiyetin kurucusu (*bâni*), kurucuyla doğrudan temas etmiş olan (*mübâşir*), bunların yolundan giden (*mukallid*) ve asabiyetin çözülüp yıkılmasını sağlayan (*hadim*) olmak üzere dört kuşak söz konusudur. Bu genellikle böyle olur, ancak

beşinci ve altıncı kuşaklara kadar devâm eden asabiyetler de vardır.

Asabiyet kalıcı da değildir. Sürekli değişir, yerlerine yenileri gelir. Bir topluluk güçlü bir asabiyetle ortaya çıkar, fakat zamanla asabiyetini yitirerek çözülür ve asabiyet başka bir topluluğa geçer. Çünkü İbn-i Haldûn'un âlem tasavvuruna göre maddî (unsurlar) âlemi ve orada bulunan her şey kevn-ü fesad halindedir, yâni maddî âlemde sürekli oluş-bozuluş kânûnları işlemektedir.

İbn-i Haldûn, ümran kuramının temelleri sayılan bedevîlik, hadarîlik ve asabiyet kavramlarından sonra bir diğer temel kavramına geçer; "Mülk". İbn-i Haldûn'a göre asabiyetin giderek ulaşacağı nihâî gâyedir. Çünkü hak arama (*mutalebe*), hükmetme dürtüsü (*taarruz*), menfaat ve îtibâr için harekete geçme, asabiyet sayesinde olur. Âdemoğlunun tabiatında yekdiğerine hükmetme dürtüsü vardır. Bu da diğer insanlara haksızlık yapmaya kadar varır. Bunu önlemek için insanlar bir baş (hükümdar, yasakçı) ortaya çıkarırlar. Bu hükümdar güçlü olmak zorunda olduğu için, asabiyetle hareket eder. Güçlendikçe daha güçlü olmayı ister, giderek mülkü tamamen elde etmeye yönelir. Kendisine rakip olanları tasfiye eder. Her bir zaferde yeni ve daha büyük bir zafer için insanlar üzerinde zorla (*tegallüb/kahr*) hakimiyet kurar.

İbn-i Haldûn, mülkün daha çok asabiyeti güçlü bedevî topluluklarca elde edildiğini söyler. Yâni tâbiri câizse târih "dağlardan şehirlere inen" toplulukların târihidir. İbn-i Haldûn bu noktada İslâm'ın çağdaş yenilikçilerinden İranlı sosyolog Ali Şeriâtî'nin "göç teorisi"ne benzer şeyler söyler. Şeriâtî'ye göre yeryüzünde bütün medeniyetler göç (*hicret*) sonrasında kurulmuştur. İbn-i Haldûn ile Şeriâtî'yi birleştirerek söyleyecek olursak mülk/ümran/medeniyet yeryüzünün bir yerinden bir yerine göç eden toplulukların hareketiyle oluşur; Araplar sürekli olarak kuzeye doğru göç etmişlerdir. Güneyde kalan Kehtanî Araplarına nazaran kuzeye doğru göçeden Adnanî Kabileleri medeniyet kurabilmişlerdir. Nitekim İbn-i Haldûn'a göre İslâm'ın yükselişi, aslında Hz. Peygamber'in de mensup olduğu Adnanî/Mudar Kabilesinin bedaveti sayesindedir. Kezâ Moğolların ve Türklerin uzak asya içlerinden Akdeniz'e doğru göçleri geçen bin yıla damgasını vurmuştur. Yine Avrupa milletlerinin daha Batı'ya, Amerika kıtasına göç hareketiyle modern dönemin medeniyeti ku-

rulmuştur. Dolayısıyla yeryüzünde "dağlardan şehirlere", "köylerden kentlere", "sıcak denizlere, verimli topraklara, zengin kaynaklara" ulaşma hayali, medeniyetlerin oluşmasında en önemli sosyolojik etken olmuştur. Bir yere gitmeyen, yerinde oturan milletler, güçlü bir asabiyetle civardan gelen milletlerce tahakküm altına alınmıştır.

Bu göç olgusu ülkelerin kendi içlerinde de devâm etmektedir. Ülkelerin kırsal kesimlerinden kentlere gelerek, varoşları dolduran topluluklar zamanla kenti teslim almakta, mülkü ele geçirmektedirler. Kırsal nüfusun azalıp, artık göç edecek bir yer kalmayınca da hadarîlerin (şehirlilerin) rekâbeti başlamakta, bu kez de en iyi âlet üreten diğerini geçmektedir. Nitekim bugünün dünyâsında geçerli olan rekâbet de budur. Dünyâda nisbeten büyük göç hareketleri durmuştur. Belki bundan sonra uzaya göç, başka gezegenleri ele geçirme hareketleri olabilecektir. Ancak ülkelerin kendi içlerinde kırsal kesimden kentlere akın devâm etmekte, bu da toplumsal değişimlerin ana motoru olmaktadır. Göç olgusunun nisbeten durduğu yerlerde ise bedevî rekâbet yerini hadarî rekâbete bırakmakta, âlet-edevat, kültür, sanayi, teknoloji vb. üretenler diğerlerini geçmekte, onları tahakküm altına almaya devâm etmektedir. Artık İbn-i Haldûn'un çağında görülen bedevî rekâbet yerini giderek ikincisine, yâni hadarî rekâbete terk etmektedir. Sonuç olarak İbn-i Haldûn'un dediğinin (hadaret aşamasında) hâlâ geçerliliğini koruduğunu görüyoruz.

İbn-i Haldûn, asabiyetin mülk haline geldikten sonra, bunu elde tutmanın da şartları olduğunu söyler. Asabiyetle mülkü ele geçiren topluluk, bir müddet sonra devlet olmanın getirdiği sorumlulukları yerine getiremez hale gelir. Devlete (*mülke*) arız olan haller israf, borçlanma ve ahlâkî çürümedir. Devlet sâhipleri mülkü ele geçirmenin rahatlığına dalarlar. Lüks, israf, refah ve bolluk içinde asabiyetlerini kaybederler, gevşeyip çözülürler. Devlet ağır borç ve vergi yükünün altına girer. Böylece bağımsızlığını kaybeder, başkasına muhtaç hale gelir. Daha güçlü devletlerin boyunduruğuna girerek (*inkiyad*) onlardan emir almaya başlar (*mezellet*). Bir de devlette ahlâkî çözülme başlar, faziletler yerine reziletler her yanı sararsa o devletin artık çöküş vakti (*zeval*) gelmiş demektir. Asabiyetin kaybolup, mülkün ellerinden çekilip alınmasına ve târîh sahnesinden silinmelerine kimse engel olamaz. Çünkü Allah'ın sünneti (sünnetullah) budur.

Asabiyetin/mülkün/devletin yıkılmasından sonra asabiyet, aynı millet içinde başka boylarla devâm eder. Çeşitli milletlerin târihleri buna örnektir; Arapların târihine baktığımızda, Ad kavminin mülkü yıkılınca (*ınkıraz*), onlardan sonra mülkü kardeşleri Semud ayakta tutmuştur. Bunlardan sonra da kardeşleri Amalika, Amalika'dan sonra da onların Himyerli kardeşleri, Hımyerlilerden sonra da onların kardeşleri olan yine Himyerli Tubbalar ve onlardan sonra da Ezva (Zu'lar) aynı işi yapmışlardır. Daha sonra da mülk ve devlet Mudar'a geçmiş, Arap-İslâm mülkünü Mudar tesis etmiştir. İran içinde durum aynıdır. Keyyânîlerin işi bitip hakimiyetleri çökünce, onlardan sonra mülke Sâsânîler sâhip olmuşlardır. Yunanlıların durumu da aynıdır, Yunan asabiyeti çökünce mülk Roma'ya geçmiştir. Berberîlerde de durum aynıdır. Sırayla Mığrave, Kutame, Sınhacce, Mülessemin ve Zenata asabiyetleri hep aynı millet içinden çıkmıştır... İbn-i Haldûn'un bu örneklerini çoğaltmak mümkündür; Türklere bakıldığında da asabiyetin boydan boya geçtiği görülmektedir; Göktürkler, Uygurlar, Oğuzlar (Selçuklular, Osmanlılar) vs. Batı milletlerine bakıldığında da İbn-i Haldûn'un örnek verdiği Yunanlılar ve Romalılardan sonra, Latinler (İtalya), Frenkler (Fransa), Cermenler (Almanlar), Anglo-Saksonlar (İngiliz-Amerika) Batı asabiyetini birbirinin içinden çıkarak devâm ettirmişlerdir.

İbn-i Haldûn, ümran kuramını adım adım inşâ etmeye devâm eder. Şimdi sıra yıkılan asabiyet/mülk/devletin halinin nice olacağına gelmiştir. İbn-i Haldûn'a göre "Mağlûp daima gâlibi taklît eder." Çözülüp yıkılan asabiyet, daima üstün, egemen ve gâlip asabiyeti örnek alır, onun gibi olmaya çalışır. Mağluplar, eğer asabiyet yarışını bırakırsa (*kasr-ı emel*) gâliplerin hakimiyetine girip hızla yok olur, târih sahnesinden tümden silinir, asimile olurlar. Asabiyet yarışını terk etmez (*tûl-u emel*), yenilgi ve başarısızlıklarının sebebini çok iyi araştırır, hırsını devâm ettirir, yeni bir asabiyetle mücâdeleye atılırsa yeniden gâlip hale gelebilir. Yoksa Allah'ın kânûnu acımadan işler, eskilerin yerini daima yenileri alır. Kim ümranın tabiatına (sünnetullaha, âdete) riayet ederse yükselir, etmezse yok olur.

İbn-i Haldûn, bu noktada Birûnî'nin Hint medeniyeti ile ilgili söylediklerine benzer şeyler söyler. Birûnî'nin Hindistan ziyareti sırasında yaptığı gözlemlere göre Hint medeniyetinin geri kalmasının

nedeni içine girdikleri "mânâsız gurur"dur. Hintliler dışarıya açılmayarak, başka medeniyetleri incelemeyerek, onlardan alacakları bir şey olmadığına kendilerini inandırarak boş bir medeniyet guruna kapılmışlar ve geri kalmışlardır. Birûnî'ye göre mağlup medeniyetin geçmişiyle övünüp durması, gâlibi mağlup etmeyi sağlamamakta, sâdece kendi boş gururu içinde yok oluşunu daha da hızlandırmaktadır. İbn-i Haldûn da bu noktada mağlubun "eskiyle gurur" yolunu değil "kendinde yeni bir hırs" (*tûl-u emel*) yolunu seçmesi kanaatindedir. Böylece mağlup, yeni bir asabiyetle tekrar yükselişe geçebilecektir. Bu yeni hırs, gâlibin neden gâlip olduğunu anlamak için açılıma yönelecektir.

İbn-i Haldûn, bu bölümü (yedinci "Mukaddime") Arapların târihteki rollerine dair bâzı tespitlerle bitirir. Buna göre Araplar, bedavet ruhuyla hareket eden, hadaret ruhu olmayan, sâdece düz arazilerde tagallüp sağlayabilen, ele geçirdikleri memleketleri harap eden, ancak dinî bir asabiyetle medeniyet kurabilen, mülk siyâsetinden çok uzak bir millettir. Bunun sebebi, Arapların kırlarda yaşamaya alışmış bedevî ruhlu topluluklar olmasıdır. Bu durum, ister istemez onların bir türlü şehirleşememelerine neden olmaktadır.

İbn-i Haldûn'un Araplarla ilgili bu görüşlerini, bedevînin "Arap evreninin kurucusu" olduğunu söyleyen Câbirî'nin analizleriyle[1] birleştirdiğimizde İslâm düşüncesinde "gelenekçi yorumun" inşâsının nasıl ve neden bu şekilde oluştuğunu anlayabiliriz. Gerçekten de İslâm'ın gelenekçi yorumunun aslında Arapların bedavet ruhuna dayandığı görülmektedir. İslâm düşünce târihine baktığımızda, siyâsette Hz. Osman ve Muaviye'nin, Arap dilinin kurallarının inşâsında Halil b. Ahmed'in, geçmiş rivâyetlerin toplanmasında Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in, usûl-ü fıkıhta Şâfî'nin, kelâmda İbn-i Küllab ve Eş'ârî'nin, ahlâk, tasavvuf ve felsefede Gazâlî'nin, bid'atlere karşı çıkışta İbn-i Teymiye'nin Arap-İslâm geleneğinin inşâsında çok önemli misyonlar üstlendiklerini görüyoruz. Daha sonra Türk-İslâm geleneğince sûfî renge büründürülerek tekrar edilen bu anlayış geçen bin yıla damgasını vurmuştur.

SEKİZİNCİ MUKADDİME;[2] İbn-i Haldûn önceki bölümde

1- M.A. Câbirî; **Arap Aklının Oluşumu**, 103-133

2- Eserde1. Kitap, 3 Bölüm. (**"Mukaddime"**, 447-781)

târihsel süreçte medeniyetlerin yükseliş ve çöküş nedenlerine, yâni "târih felsefesi"nin konularını ele aldıktan sonra bu bölümde "siyâset sosyolojisi"nin konularına, yâni siyâsal iktidâr (devlet, mülk) ile ilgili konuları etraflıca ela almaya başlar.

İbn-i Haldûn'a göre devletler ancak güçlü bir asabiyetle kurulur. Asabiyet olmadan devletin kurulması mümkün değildir. Devlet kurulduktan sonra ise asabiyet tebaa tarafından kanıksanır. Halk asabiyetin karşı konulamaz ve değiştirilemez ilâhî bir hak olduğuna inanmaya başlar ve asabiyetin dayandığı hanedanlığı sorgulayamaz. Nitekim kelâm ve akâid kitaplarında iman akidelerinden bahsedilirken imâmet ve hilâfet konuları da sanki iman akidesiymiş gibi işlenmiştir. Böylece hanedan mensupları asabiyetlerinin Allah vergisi bir hak olduğuna dair inancın verdiği rahatlıkla hareket eder, asabiyetlerinin gölgesinde kendilerine tâbi esir, köle, devşirme ve taraftarlar edinir, devlet işlerini bunlara yaptırmaya başlarlar. Nitekim Abbâsîler zamanla devlet işlerini çevrede oluşan Farslar, Buveyhîler, Türkler ve Selçuklulara bırakmış, ancak Arap/Kureyş/Abbâsî asabiyeti hiç sorgulanmamış, Allah'ın irâdesi olarak görülmüştür. Endülüs'teki Emevî hanedanlıkları da aynen böyledir...

> **"Hanedana itaat Allah'tan gelen değiştirilemez ve aksi düşünülemez (ilâhî) bir ferman gibi telakki edilir. Böyle bir sebepten olacak ki (kelâm ve akâid kitaplarında) iman akidelerinden bahsedilirken imâmet ve hilâfet hakkındaki sözler de ortaya konmuştur."**[3]

İbn-i Haldûn, siyâset sosyolojisinin en can alıcı konusunu işlediği bu bölümde, İslâm düşünce târihi içinde belki de ilk kez devletin dayandığı asabiyete dair "çekinken" tespitler yapmaktadır. İbn-i Haldûn'un genel üslubu "olanı tespit ediyor" havasında olduğu için ne demek istediğine dair soruları biz bu tespitlerden çıkarabiliriz; Asabiyet ilâhî bir hak mıdır? Hanedanlık değiştirilemez midir? Bu konuların akâid kitaplarında ele alınması ne derece doğrudur?

İslâm târihinde siyâsete dair yazılanların *Siyâsetname* kitaplarıyla, ahlâka dair kitapların *Tedbiru'l-Mudun* bölümlerinde ele alındığını görüyoruz. Bu tür kitaplarda işlenen ana tema var olan hanedanlık-

---

3- **"Mukaddime"**, 480

ların sorgulanmaksızın "adâlete" çağrılması ve daha âdil bir sultan olmanın gerekliliği vurgusu etrafında döner. Belki de ilk kez İbn-i Haldûn tespit sadedinde de olsa "Devlet kurulduktan sonra dayanılan asabiyet ilâhî bir hak gibi görülmeye başlanır, hatta bu konu akaid kitaplarında da işlenir." diyerek İslâm siyâset düşüncesine ileri bir adım attırmaktadır. Yaygın olan anlayış hanedanlıkların meşruiyetine dair uydurulan hadislerde geçtiği gibidir:

> **"Sultan, arzda Allah'ın gölgesidir. Zayıflar ona sığınır, mazluma yardım eder. Kim dünyâda Allah'ın sultanına ikramda (iktidârına yardımda) bulunursa Allah da kıyamet günü ona ikramda bulunur. Sultan âdil olursa sevap alır, raiyenin ona teşekkür borcu vardır, şâyet zulüm, hıyanet ve gaddarlık ederse, vebali boynuna, ama raiyeye sabretmek düşer."**[1]

Câbirî'nin dediği gibi İslâm siyâset düşüncesi Sünnî hilâfet ve Şiî imâmet muhayyilesinin dışına çıkamamıştır.[2] Bunları aşacak kıvılcımlar siyâsî iktidârın bir akıl işi olduğunu (vücup ifâde ettiğini) söyleyen Mu'tezîle ile, mülkün tabiî/fıtrî bir iş olduğunu söyleyen İbn-i Haldûn gibilerinde vardı. Eğer bunlar gelişebilseydi devlet dinî/îtikâdî bir temele oturtulmayacak, sorgulanacak ve buradan birtakım yeni gelişmeler çıkabilecekti. Ancak bunlar bile kendi çağlarının baskın monarşik karakteri içinde boğuldular, kıvılcım bir türlü tutuşmadı.

İbn-i Haldûn, devlet ile asabiyet arasında karşılıklı birbirinden güç alma ilişkisinin olması gerektiğini düşünmektedir. Devlet asabiyetle kurulur, ancak sâdece asabiyetle devâm edemez. Devletin bir felsefesi, ideali, doktrini, akılcı bir programı olmalıdır. Sâdece asabiyete dayanarak geniş ve uzun ömürlü devletler kurulamaz. Bu tür asabiyetler bir anda parlar, iktidârı ele geçirir ancak sorunlara akılcı ve kalıcı çözümler bulamayacağı için söner gider. Öte yandan ideal bir devlet fikrinin de toplumda kuvvet bulmaya, bir asabiyete dayanmaya ihtiyacı vardır. Peygamberler bile toplumda güç bulduktan, bir asabiyete dayandıktan sonra başarılı olabilmişlerdir. İbn-i Haldûn bu bölümde bugün "devrimler sosyolojisi" denilen

---

1- **Aclûnî**; 1, 456, **"Mukaddime"**, 481, Câbirî; **İslâm'da Siyâsî Akıl**, 689-712
2- Câbirî, **İslâm'da Siyâsî Akıl**, 712

konulara girer. Zâlim bir iktidâra ayaklanmak için toplumdan güç ve kuvvet alınması gerektiğini, aksi halde ayaklanmanın başarısız olacağını söyleyerek muhalefette "temekkün" ilkesini savunur. İslâm siyâsî düşüncesi içinde Nafi b. El-Ezrak (Haricîler), Şia'dan Muhtar es-Sakafî ve İmam Zeyd gibilerin "sürekli devrim" anlayışıyla ayaklanmalarını yanlış bulur. Kezâ Cafer-i Sadık, Hasan-ı Basrî, Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel vb. görülen "sürekli sabır" ekolüne de sıcak bakmaz. Ebû Hanife ve Mu'tezîle'de görülen "temekkün" (uygun zamanı kollama) anlayışını savunur.[3] Bu konuda İslâm târihinden birçok başarısız ayaklanma örnekleri veren İbn-i Haldûn, başarılı bir ayaklanma için güçlü bir asabiyete dayanmanın şart olduğunu söyler. Ancak her asabiyete sâhip olanın samimi ve iyi niyetli görüntü vermesine de kanmamalıdır. Bâzıları kendi çıkar ve menfaatleri için dinî asabiyeti istismar (*telbis*) eder, sahtekarlık (*mülebbis*) yaparlar. Demek ki sağlıklı bir muhalefet için güçlü bir asabiyete dayanmak gerektiği gibi iyi niyetli ve samimi olmak lazımdır.

İbn-i Haldûn'a göre bir devletin tabiî sınırları vardır. Devlet o sırlara ulaşınca durur. Devletin sınırlarını arazi şartları ve coğrâfî engeller tayin eder. Fakat daha çok devletin sâhibi olan topluluğun sayısı, hamle kabiliyeti, hücum yeteneği, teşebbüs ve istilâ kuvveti daha etkili olur. Bu noktada zayıf olan devletler daha fazla genişleyemezler. Kezâ devletin ömrünün uzun olması ve geniş topraklara uzun asırlar hükmetmesi, asabiyetin güçlü, sayılarının da çok olmasına bağlıdır. İbn-i Haldûn'a göre "çok sayıda kabilelerin", "çeşit çeşit cemaatlerin" bulunduğu topraklarda, kuvvetli, sağlam bir devletin kurulması zordur. Acaba İbn-i Haldûn burada sağlam bir devlet için iç muhalefetin tümüyle susturulması gerektiğine mi işâret ediyor? Öyle görünüyor ki O'nun şikayet ettiği şey çok renkli bir iç muhalefetin "devletin işleyişini engellemesi", "muhalif grupların birbirine çelmelemesi" diye ifâde ettiği olaylardır. Yâni rejim çalkantıları içinde yaşayan bir devlet haliyle güçlü olamayacaktır. Muhalefetin barışçı yollardan sisteme katıldığı, iç çatışmaların düzene sokulduğu, muhalif grupların enerjisinin devletin yükselmesine yönlendirildiği ülkelerde, iç muhalefet devletin gücünü zayıflatan değil tam

---

3- İslâm düşüncesinde siyâsî muhalefet ekolleri için bkz; Nevin Abdülhalik Mustafa; **İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet**, İst., 1990

tersi artıran bir işleve sâhip olacaktır. Bu durumda çok seslilik, İbn-i Haldûn'un tâbiriyle "çok sayıda kabileler, çeşit çeşit cemaatler" devletin güç kaynakları haline gelecektir. Bu da ancak katılımcı bir sistem içinde mümkündür. İbn-i Haldûn'un çağında mülkü ilâhî bir hak olarak gören hanedanlar ve bu ilâhî hakkın kendinde olduğunu iddiâ eden karşı-hanedanlar kıyasıya bir çatışma içindeydi. Kim güçlüyse o diğerini bastırarak "ilâhî hakkı" elde ediyordu. Bir devlette istikrar muhalefetin barışçı yollardan sisteme katılması yoluyla değil, güç ve kuvvetle bastırılması yoluyla oluyordu. Bastırma gevşeyince muhalefet zembereğinden boşalmışçasına patlıyor, iç savaşlar, rejim çalkantıları kaçınılmaz hale geliyordu. İslâm dünyâsı bunca siyâsî tecrübeden, katılımcı gelişmiş bir demokrasi çıkartamadı. Bunun en büyük sebebi geçen bin yılda dünyânın her tarafında hüküm süren monarşik havanın ancak 17-18. yüzyıllardan îtibâren gevşemeye başlamasıydı. Dünyâ bu noktaya geldiğinde ise İbn-i Haldûn'un sık sık kullandığı tâbirle sanki "Allah hükmünü vermiş, çöküş (*inkıraz*) kaçınılmaz hale gelmişti..."

İbn-i Haldûn devlette "tek adam" (*infirad*) yönetiminin doğuşunu da tabiî/fıtrî kânûnlarla açıklar. Farklı asabiyetlerden birisi diğerlerini bertaraf ederek mülkü ele geçir. İnsanın tabiatında var olan her şeye hâkim olma dürtüsü giderek tek adam yönetimine dönüşür. İktidarını başkalarıyla paylaşmaz. Artık her şeyi kendisi belirler. "Bir çöplükte iki horoz olmaz" sözü, İbn-i Haldûn da "Şan ve ihtişama tek başına sâhip olmak mülkün tabiatındandır." şeklinde ifâde adilmiş gibidir.

"Refah, bolluk, rahat ve sükun da mülkün tabiatındandır." diyen İbn-i Haldûn, böylece devrimler sosyolojisinin ele aldığı temel konulara ilişkin görüşlerini tamamlar. Bugünün sosyoloji diliyle ifâde edecek olursak İbn-i Haldûn'a göre bir devrim, bir toplulukta arzu, iştiyak ve hak talebinin (*mutalebe*) doğması ile başlar. Güçlü bir asabiyet (ordu veya halk desteği) oluşturarak iktidâra yürür. İktidarı ele geçirince devrimi birlikte gerçekleştirdikleri diğer ortaklar bertaraf edilir. Bir tek kişinin irâdesi diğer bütün kesimlere egemen kılınır. Muhalefetin bastırılmasıyla istikrar sağlanır. Devrim, böylece devlete dönüşür. Devlet olmak rahatlık, bolluk ve refah (rant) getirir. Devlet iyice oturur. Artık devlet olmanın getirdiği ağırbaşlılıkla hareket edilir. Yeni kurulan devlet, önceki devlete gâlip gelmiş olsa da eğer medeniyetçe geriyse onu taklît eder. Önceki devletin, ge-

lenek ve göreneklerini içselleştirerek devâm ettirir. Bu bedevîlikten hadarîliğe doğru bir evrilmedir *(tatavvur, inkişâf, tekâmül)*. Giderek asabiyet çözülür, devrim yıllarından kalma heyecan ve coşku kaybolur. Devlet olmakla ağır ve hantal bir statüko oluşur. Tören ve merasim devleti haline gelinir. Devletin sâhibi, yeni atakları yapmak yerine devletin ilk kuruluş yıllarındaki töreleri *(kânûn-u kadim)* korumaya ve muhafaza etmeye yönelir. Bunlardan ayrılınca devletin yıkılacağını sanarak koyu bir devlet muhafazakârlığı geliştirir. Giderek lüks ve konfora dalınır, israf artar. Arpalıklar bölüşülür, asabiyet mensupları iyice zenginleşir. Açıkları kapatmak için bir taraftan yeni vergiler konulur, diğer taraftan borçlanmaya gidilir. Devlet, bir grup azınlığın "har vurup harman savurduğu" *(israf ve tebriz)* bir çiftliğe dönüşmüştür. Bu durumda devleti elinde tutan topluluk acze düşer, dışardan veya içerden yeni asabiyet dalgası yükselir. Buna karşı koyamayınca artık o devlet için sonun başlangıcı *(mahv, zeval)* başlamış demektir.

İbn-i Haldûn'un anlattıklarından devletlerin doğuşu ve çöküşü ile ilgili beş dönem çıkarılmıştır. Buna göre bir devlet 1- Kuruluş, 2- Gelişme, 3- Yükseliş, 4- Duraklama ve 5- Gerileme dönemleri olmak üzere beş safhada ele alınır. İbn-i Haldûn organizmacı ümran kuramına paralel olarak devletleri insanlara benzetir ve genellikle bir devletin ömrünün 120 yıl kadar olacağını söyler. Bunu biraz kısaltmak veya uzatmak mümkündür. Bütün bu dönemlerde yukarıda anlatılan haller vuku bulur, bu hallere bakılarak devletlerin hangi dönemi yaşadıkları tespit edilir.[1]

İbn-i Haldûn, mülkün tabiatıyla ilgili oldukça önemli bir fasıl daha açarak "tam bağımsızlık" *(mülk ale'l-hakika)* hakkındaki görüşlerini açıklar. Buna göre bir devlet (mülk) 1- Dâhili egemenlik, 2- Vergi toplayabilmesi, 3- Elçiler gönderme (dış dünyâca tanınma), 4- Sınırları koruma ve 5- Yabancı himâyesine girmeme ile tam bağımsız olur. Bunlardan birisi eksik olursa o devlet tam bağımsız değildir.

İbn-i Haldûn "Mukaddime"nin bu bölümünde "hilâfet ve imâmet" ile ilgili yeni bir fasıl açarak İslâm târihi içinde bütün yönleriyle

1-İbn-i Haldûn sık sık önceki bölümlerde ele aldığı mülk/ümran/asabiyetle ilgili görüşlerini tekrar ediyor, ayrıntılara giriyor, târihten örnekler veriyor. Özetlemede tekrar edilen bölümleri atlayarak mümkün mertebe ilk kez ileri sürdüğü görüşlere temas ediyor, ileri sürdüğü fikirleri günümüzün diliyle aktarmaya çalışıyorum.

"devlet teşkilatları"nı ele alır. Önceki satırlarda tam bir sosyolog edasıyla konuşan İbn-i Haldûn, buradan itibâren Müslüman bir târihçi olarak İslâm siyâsî düşüncesinde bugünkü tâbirle "kamu yönetimi" diye adlandırılan sahaya girer.

Sekizinci "Mukaddime"nin bundan sonraki fasıllarından çoğu bu konularla ilgilidir; 1- Hilâfet ve imâmetin mânâsı, 2- Hilâfet ve imâmet hakkında fakihlerin ve kelâmcıların görüşleri, 3- İslâm'daki siyâsî cereyanların bâzı yönlerinin incelenmesi, 4- Hilâfetin saltanâta (mülke) dönüşmesi ve veliahtlık, 5- İslâm devletlerinde bütün yönleriyle bürokrasi, 6- Dinî ve mülkî ünvanlar, 7- Siyâsî hayal ve ütopya (Mehdîlik) 8-Siyâsî kehanetler (melahim, cifr, müneccimlik).

Tüm bu konuları İbn-i Haldûn, hep "devlet" olayı bağlamında ele alır. O'nun bütün derdi bu kurumu (devleti/mülkü) bütün yönleriyle deşmek, ele almadık yönünü bırakmamaktır.

İbn-i Haldûn'a göre mülk tabiî/fıtrî bir olaydır. İnsanlarda tabiî olarak var olan hükmetme dürtüsünün, toplumun (hadarîleşmenin) iş bölümü, haksızlıkları giderme, belaları savma ihtiyacının bir sonucu olarak doğmuştur. Dünyânın her yanında Müslüman olsun olmasın, mülkler (devletler) kurulagelmektedir. Bu anlamda mülkü üçe ayırır; 1- Tabiî mülk; Hükmetme dürtüsünün sonucu olarak doğmuştur ki tüm halkı belli bir maksadın ve arzunun icabına göre sevk ve idâre etmektir. 2- Siyâsî mülk; dünyevî maslahâtların celbi ve zararların def'i hususunda aklı esâs alarak tüm halkı sevk ve idâre etmektir. 3- Hilâfet; uhrevî maslahâtlar ve bunlara râci olan dünyevî maslahâtlar hususunda, şer'î esâs alarak tüm insanları sevk ve idâre etmektir.

Dolayısıyla hilâfet İbn-i Haldûn'a göre dinin korunması ve dünyânın dinî siyâsetle idâre edilmesi için şeriât sâhibine (Hz. Muhammed) niyâbet ve vekâlettir.

İbn-i Haldûn'a göre bedevîler hadarîleşince, devlet ihtiyacı hasıl oluyor. Bu ihtiyaç ya hükmetme dürtüsünden kaynaklanıyor ki bir asabiyete dayanarak iktidârı ele geçiriyor, halkı kendi amaçları doğrultusunda idâre ediyor. Veya halk birtakım sosyal ihtiyaçları (hizmet, savunma, adâlet vs.) için devlet kurmayı gerekli görerek bir hükümdara tâbi oluyor. Bu hükümdar, halkın fayda ve zararlarını gözeterek aklın gereğine göre kânûnlar çıkarıyor. Veya Şâri (Allah)

yine halkın fayda ve zararlarını gözeterek, üstelik sâdece dünyevî değil uhrevî fayda ve zararlarını da gözeterek Peygamberler aracılığıyla hükümlerini bildiriyor ve insanların bunları esâs almasını istiyor. Peygamberler bu işi en iyi şekilde yapıyorlar, ondan sonra gelenler de bu yolda yürüyorlar. Her üç halde de devlet için asabiyet gerekli oluyor. İkinci halde buna akla dayalı dünyevî fayda ve zararı gözetme, üçüncü halde de uhrevî zarar ve faydayı gözetme ekleniyor. Dolayısıyla her üç hal (asabiyet, akla dayalı fayda ve zararı gözetme, uhrevî fayda ve zarar) hilâfette birleşmiş oluyor.

İbn-i Haldûn, önce devletin ideolojik (yanlı, tek taraflı, totaliter) özelliğinden sıyrılmasını, sonra herkesin fayda ve zararına olan aklın gerektirdiği düzenlemeleri yapmasını, son olarak da Şâri'nin yol göstericiliğini esâs almasını istiyor diyebiliriz. Çünkü devleti önce tabiî bir kurum olarak görüyor, sırf hükmetme dürtüsünün hayvanî bir dürtü olduğunu söyleyerek takbih ediyor (iyi görmüyor), "maslahâtı celb mefsedeti def", yâni insanların faydasına olanı yapmak ve zararına olanı uzaklaştırmak ilkesini öne sürerek devleti hukûkî bir zemine çekiyor, sonra da "şer'î yol göstericinin" uhrevî saadeti temin etme dolayımında dünyevî olarak da bu ilkeyi esâs aldığını söylüyor.

İbn-i Haldûn'un, din-devlet ilişkilerinde ortaya çıkan üç temel tutum; 1- Dinin devlete hakim olması, 2- Devletin dine hâkim olması, 3- Din ile devletin ayrılması[1], tavırlarından ilk bakışta ilkinden, yâni dinin devlete hâkim olmasından yana olduğu anlaşılır gibi görünse de dinin devlete hâkim olmasını ne ölçüde istediğini anlamak öyle hemen kolay değildir. Din, devlete bütünüyle mi hâkim olacaktır? Devleti din adamları mı yönetecektir? Dinin ibadetleri, uhrevî hükümleri de devlet eliyle mi yaptırılacaktır? Bu konuda İbn-i Haldûn'un biraz farklı şeyler söyleme eğiliminde olduğunu görüyoruz. Öncelikle devleti tabiî bir kurum olarak görmesiyle, devlet için

---

1- Her üç tutumun İslâm ve Hıristiyan dünyâdaki karşılıkları şöyle olmuştur; 1- Dinin devlete hâkim olması (Şia/Katolik tavır), 2- Devletin dine hâkim olması (Sünnî/Ortodoks tavır), 3- Dinle devletin ayrılması (Laik /Protestan tavır). Bugün İslâm dünyâsında İran birinci tavra, Türkiye ikinci tavra örnektir. Esâsında üçüncü tavır iddiâ edildiği gibi ne Batı'da ne de İslâm dünyâsında (Türkiye) hayata geçirilmiş değildir. Uygulama hep ikinci tavırda, yâni Sünnî/Saltanât ve Ortodoks/Bizantist tavrında olduğu gibidir. Devlet daima dine hâkim ve belirleyici durumdadır.

dini mutlak şart olarak görmüyor. İkinci olarak devletin akla dayalı, fayda-zarar ilkesi gereğince yönetileceğini, Şâri'nin de hükümlerini buna göre vaz' ettiğini söyleyerek, devleti yönetmede uhrevî fayda-zarar dolayımıyla da olsa tabiî/aklî bir alan açıyor. Buradan anlaşılan İbn-i Haldûn, devletin din karşısındaki tutumunu yukarıdaki her üç tutumdan da farklı düşünme eğilimindedir. Devlet, dinin uhrevî hükümlerini insanların vicdanına, dünyevî hükümlerini de fayda-zarar ilkesi gereğince devlet aklının işleyişine bırakacaktır. Böylece din ile devletin birbirine mutlak hâkimiyetine dayalı Şiî/Katolik ve Sünnî/Ortodoks tutumları zorlayarak yeni bir şeyler söylemeye çalışıyor. Yine İbn-i Haldûn'un dinle devletin birbirinden mutlak ayrışmasına dayalı Laik/Protestan tutumdan yana olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Çünkü devlet için bir "Şer'î yol göstericiden", "Şeriât sâhibine vekâletten" bahsetmektedir. Üstelik kendisi İbn-i Rüşd'ün Kurtuba baş kadısı olduğu gibi Kahire baş kadısıdır. İbn-i Haldûn'un yukarıdaki her üç tutumun dışında "Din ile devletin karşılıklı diyaloğu, alışverişi" tavrını benimsediğini söyleyebiliriz. Çünkü devletin akılla, tabiî/fıtrî maslahât ve mefsedet kurallarıyla yönetileceğine, Şer'in de bu tabiî kuruma yol göstereceğine inanmaktadır. Demek ki devlet ile dinin (Şer'in) karşılıklı dinamik ilişkisini istemektedir.[1] Aslında Kur'an'ın teorik siyâsî göndermeleri[2], Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in de pratik devlet tatbikatında baktığımızda İbn-i Haldûn'un düşündüğü gibi bir uygulamanın olduğu görülecektir.[3]

1- Bu, yukarıda anlatılan her üç Katolik (Şiî), Ortodoks (Sünnî), Protestan (Laik) tutumdan da farklı yeni bir din-devlet ilişkisi tavrıdır.

2- Dinin (İslâm) devletten istediği temel değerler şunlardır; 1-Temel hak ve özgürlükleri, yâni din, can, mal, nesil ve aklı korumak/kollamak (**Adâlet**).2- Açıklık, şeffaflık ve katılımla (**Şura/meşveret**) yönetmek. 3- Bilgili, yetenekli, tecrübeli kadroları (**Ehliyet/liyakat**) işbaşına getirmek. 4- Evrensel iyiliklerden (**Ma'rûf**) yana, evrensel kötülüklerin (**Münker**) karşısında tavır almak. Devletin dinden istediği ise şunlardır; 1- Dinin devletle ilgili olmayan itikat ve ibadet hükümlerini devlet eliyle halka dayatmamak. 2- Devletle ilgili olan hukuk hükümlerinin temel değerler (adâlet/ ahlâk) doğrultusunda yeniden yorumlanabilmesine izin vermek. Yâni pergelin sabit ucunun yukarıdaki temel değerlerde, hareketli ucunun şer'î ve şer'î olmayan (fakat makâsıda uygun) hükümlerde dolaşmasına müsaade etmek... İşte din (İslâm) ile devlet arasındaki dinamik ilişki budur.

3- Ben bu ayrımı ifâde edebilmek için bugün artık "İslâm Devleti" ve "Laik Devlet" yerine "Adâlet Devleti" kavramının kullanılmasını savunuyorum. Bu, Hıristiyan dünyâda gelişen Katolik, Ortodoks, Protestan yaklaşımlarla İslâm dünyâsında gelişen Şiî (imâmet)

İbn-i Haldûn, hilâfet ve imâmet kurumu hakkında geleneksel Sünnî görüşe meyleder. Şiî tezini açıkça reddeder. Hz. Peygamber'in bir halife tayin etmediğine dair onlarca rivâyet sıralar ve bu hususta Şiîlerin yanıldığını söyler.

Sahabe arasında bu konuda ortaya çıkan ihtilafları büyük bir soğukkanlılıkla ele alarak tarafları anlamaya çalışır. İbn-i Haldûn, şahıslardan ziyâde teorisi gereği "asabiyete" sürekli vurgu yapar. Siyâsetin temelinin bu olduğuna karar vermiş olan İbn-i Haldûn, sahabe arasındaki olayları hep bu gözle değerlendirir. O'na göre hilâfetin saltanâta (mülke) dönüşmesi hadarîleşmenin tabiatı gereği olmak zorundaydı. Yâni Ali yenilmek, Muaviye de yenmek zorundaydı. Hüseyin'in Yezid karşısında başarılı olması siyâseten mümkün değildi. Çünkü Araplar içinde Mudar Kabilesi bedevîleşmeden hadarîleşmeye doğru hızla yükseliyordu. Hz. Peygamber'in çıkışı tam da bu döneme denk gelmişti. Mudar içinde de Kureyş asabiyetiyle tüm Mudar Kabilelerini sürüklüyordu. Kureyş içinde de Emevî asabiyeti tüm Kureyş'i sürüklüyordu. Siyâsetin tabiatı gereği buna karşı konulamazdı. Hz. Peygamber geçici bir süre bu asabiyeti sâdece erteledi. Onun vefâtından sonra her şey eskiye döndü, Emevî asabiyeti işleri eline aldı, Mudar/Kureyş'in yükselişini sürdürdü.

Hz. Ali, Câbirî'nin de dediği gibi Hz. Peygamberin getirdiği yeni değerlere bağlı kalmak istedi. Oğlu Hüseyin'de bu yolu izledi ama bu değerler Kabile asabiyeti karşısında tutunamadı. Çünkü İslâm'dan önce Mudar/Kureyş/Emevî asabiyeti bugünkü tâbirle Arapların (Mekke'nin) "derin devleti" idi. Derin devletler daima mülkün asıl sâhibi olurlardı. Bunu ellerinden çekip almak için çok daha güçlü bir asabiyetle gelmek gerekiyordu, bu ise ne Hz. Ali'de, ne de Hz. Hüseyin'de yoktu.

İbn-i Haldûn "asabiyete" o kadar vurgu yapar ki, Hz. Ali'nin asabiyetten yoksun olduğu için siyâseten kaybetmek zorunda olduğunu söylemekle kalmaz, Muaviye ve hatta oğlu Yezid için "İsteselerdi bile bu görevden kaçamazlardı." der. Çünkü İbn-i Haldûn'a göre Emevî asabiyeti buna müsaade etmezdi. Nitekim çok sonraları Sultan Me'mun, İmam Rıza'yı yerine getirmek istemiş ancak hemen geri

---

ve Sünnî (saltanât) yaklaşımlarından farklı ve yeni bir yaklaşımdır. İbn-i Haldûn'un bu konudaki görüşleri için bkz; **"Mukaddime"**; c.1, s.272-276, 541-542

adım atmak zorunda kılmıştı. Zîra Abbâsî derin devleti izin vermemişti. Görülüyor ki İbn-i Haldûn, şahısları pek önemsememekte, "asabiyetin" kimde olduğuna bakmakta, tâbiri câizse belirleyici olanın "derin devletler" olduğuna inanmaktadır.

Halifenin şartlarına da değinerek bunun dört olduğunu söyler; ilim, adâlet, kifayet ve sağlık. Beşinci şart olan Kureyşîliğin ise ihtilaflı olduğunu söyler. Bu şartı kifayet şartının içine sokarak asabiyet maslahâtıyla yorumlar; "Asabiyet sürekli değişen bir ahval olduğu için asabiyetini yitirip, çözülen Kureyş de zamanla bu hakkını kaybetmiştir. Bu, mülkün (devletin) tabiatı gereği böyle olmak zorundadır."

İslâm tarihi içinde hilâfet ve imâmet kurumuyla ilgili tezlere değinir. Az önce dediğimiz gibi Şiîlerin tezini reddettiği gibi "ne dinen ne de şer'an böyle bir kuruma (devlete) gerek yoktur." diyenlere de katılmaz. Mülkün (devletin) olması gerektiğini savunur. İbn-i Haldûn'a göre mülk (devlet) esâsında hayvanî hükmetme dürtüsünün sonucu olarak doğmuştur, bu açıdan bakıldığında mezmumdur. Ancak asıl önemli olan bunun hangi amaçlar için kullanıldığıdır. Adâlet, hak, hukuk, savunma gibi insanî amaçlar için böyle bir kuruma ihtiyaç olduğu dünyânın bildiği bir şeydir. Böyle bir kurum olmadığı zaman, karşınızda zulüm, istibdat ve tahakküm hırsıyla kurulmuş mülkleri/asabiyetleri (devletleri) görürsünüz ve onlara karşı silâhsız kalarak kolayca yem olur, avlanırsınız. İnsanlarda şehvet (arzu) dürtüsünün bulunması ve bunun yanlış yerlerde kullanılması, bu dürtünün tümden sökülüp atılmasını gerektirmez. Doğru amaçlar için kullanılırsa Şâri de bundan razı olur. Gadap (hırs, hükmetme) dürtüsünün bir sonucu olan mülk ve asabiyet (devlet) de aynen böyledir.

İbn-i Haldûn daha sonra İslâm târihinde ortaya çıkmış devletlerin teşkilat yapılarını derinlemesine incelemeye devâm eder. Biat'ın siyâsî anlamını açıklar. Bir nevi "itaat yemini" olan biatin Araplar arasında yaygın olan bir gelenek olduğunu, kendi zamanında ise meşhur olan biat şeklinin "Kisravârî" bir uygulamaya dönüştüğünü, sultanların el, etek, ayak ve bastığı yerlerin öpüldüğünü, bunun ise yanlış olduğunu, asıl biatın her iki tarafın birbirinin seviyesine inerek musafaha (karşılıklı el sıkışma) şeklinde olması gerektiğini söyler.

"Veliahtlık" meselesini ayrıca ele alan İbn-i Haldûn, Hz. Ebûbekr'in Hz. Ömer'i atadığını, Hz. Ömer'in de altı kişilik bir şûra seçtiğini, iş Abdurrahman b. Avf'a kalınca onun da Hz. Osman'ı tayin ettiğini delil göstererek veliahtlığı savunur. İbn-i Haldûn daha sonra Hz. Ali, Muaviye, Yezid, İbn-i Zübeyr olaylarını tek tek ele alır. Sistemine uygun olarak asabiyeti öne çıkarır, örneğin Muaviye'nin sahabe olması sebebiyle adâletinden ve dürüstlüğünden endişe edilemeyeceğini, Yezid'i veliaht tayin etmesinin o günkü siyâsetin tabiatı gereği olduğunu, Arapların Emevî olduğu için Yezid'den başkasına boğun eğmesinin mümkün olmadığını gördüğü için, "mülkün tabiatına" uygun bir atama yapıldığını söyler. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ise dinen lâyık olmakla beraber, şiyâseten, yeterince asabiyet sâhibi olmadıkları için tayin edilmemişlerdir. Kezâ Abdullah b. Zübeyr de Mudar içinde Esed Kabilesindendi ve asabiyetleri Emevîlerden çok gerideydi, onun için onun da şansı yoktu.

İbn-i Haldûn'un asabiyet teorisini bugün için yorumlayacak olursak şunlar söylenebilir; İbn-i Haldûn, kabile asabiyetini bugünkü siyâsî partiler gibi görmektedir. Nasıl ki siyâsî partiler demokrasinin vazgeçilmez unsurlarıdır, İbn-i Haldûn'un jargonunda da kabile asabiyeti mülkün vazgeçilmez unsurlarındandır. Siyâsî partiler olmadan nasıl demokrasi olmazsa, asabiyetler olmadan da mülk olmaz. Bir siyâsî parti yeterince oy alamadığında iktidâr nasıl onun hakkı olamazsa, bir asabiyet de mülkü evirip çevirecek kadar (*tedbir)* adamı, kölesi, taraftarı, silâhı, parası vs. yoksa iktidâr onun hakkı olamaz. Nasıl siyâsî iktidâr olmanın tabiatı oy çokluğunu gerektiriyorsa, mülkün tabiatı da asabiyet sâhibi olmayı gerektirir. Hatta İbn-i Haldûn'un asabiyet teorisinin bugünkü demokrasilerin siyâsî partiler teorisinden daha gerçekçi olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü bir siyâsî parti oy çokluğuna sâhip olduğu halde iktidâr olamayabilmektedir. Oysa İbn-i Haldûn'da asabiyet kimdeyse tartışmasız mülk onundur.

Burada sorun mülkün nasıl el değiştireceğidir. Daha güçlü bir asabiyet ortaya çıktığında mülk nasıl onun olacaktır? Burada 14. yüzyılın dünyâsında yaşayan İbn-i Haldûn için "kılıç"tan başka yol yoktur. Çünkü o günkü dünyâda bu işler hep böyle olmaktadır. Bugün nasıl "demokrasiyi" tartışmak şaşkınlıkla karşılanıyorsa

o gün de "kılıç hakkını" tartışmak olacak iş değildir, akıntıya kürek çekmektir. İslâm târihinde Hz. Peygamber bu anlamda akıntıya kürek çekmiştir. Kezâ Hz. Ömer, Hz. Ali gibi sahabiler de böyledir. Yine "Başınızdaki kıvırcık saçlı Habeşli bir köle de olsa.." hadisini öne sürerek "şûra, seçim, ehliyet" vs. diye bağıran tüm gruplar da İslâm târihinin akıntıya kürek çekenleridir.

İbn-i Haldûn, kendi çağının adamı olarak son derece gerçekçi, soğukkanlı tespitleriyle işte bu "akıntıya" dikkat çekmekte, işin tabiatının (ne yazık ki) bu olduğunu söylemektedir. Devletin tabiatında var olan bu özellik, geçen bin yıllarda "kılıç hakkı" ile sağlanıyordu, çağımızda ise buna "oy hakkı" deniliyor. "Kılıç kimdeyse mülk onundur." ifâdesi bugün "Oylar kimdeyse iktidâr ondadır." şeklinde söyleniyor. Aslında siyâsetin tabiatındaki güçlü olanın kazanması kuralı değişmiş de değildir (kılıç veya oyla fark etmez). Değişen sâdece el değiştirmenin daha kansız, kılıçsız, barışçı yollardan sağlanmasıdır. Bunu insanlığın bir başarısı olarak görmek gerekir. Ama hâlâ İbn-i Haldûn'un dediği de geçerliliğini korumaktadır. Zîra meşhur demokrasi paradoksu çözülmüş değildir. Rousseu'nun da tartıştığı bu paradoks şudur; 1- Demokrasiyi yıkacağını söyleyen bir partinin seçimlere katılması, kazandığı takdirde iktidârın ona devredilerek vaatlerini yapması demokrasinin bir gereğidir, 2- Bu durumda ise açıkça demokrasi yıkılacaktır, 3- O halde bu bir paradokstur...

İşte bu noktada insanlık yine İbn-i Haldûn'un dediğine dönmüş oluyor; "Asabiyet mülkün tabiatında vardır." (Son belirleyici daima kılıçtır!)...

İbn-i Haldûn'un veliahtlıkla ilgili söylediklerini bu çerçevede değerlendirmek lazımdır. Kendinden sonraki gelişmelerin ne yönde seyredeceğini tahmin edememek İbn-i Haldûn'un suçu olamaz. Olsa olsa aynı dünyâ görüşüne mensup insanlar arasında iktidâr değişimlerinin bunca tecrübelerden sonra neden hâlâ kanlı bıçaklı sürüp gittiğinin hesabı sorulabilir. Hz. Ebûbekir'in "ataması" yerine neden Hz. Ömer'in "şûrası" geliştirilememiştir? Yedi kişilik şûra, neden geçen asırlar boyunca yetmiş bin, yedi yüz bin, yedi milyon, yetmiş milyon... kişilik bir "kitlesel istişareye" dönüşememiştir

Hilâfet kurumuyla ilgili tespitlerine devâm eden İbn-i Haldûn bu kez Halifenin dinî görevlerinin neler olduğuna değinir. Bunlar;

cuma imâmlığı, fetva, kaza, şurta, adâlet, hisbe ve sikke görevleridir. Bugün bunlara imâm, müftü, hâkim (yargıç), zabıta, polis, bilirkişi, noter, maliye müfettişi vb. görevler denk düşmektedir. Demek ki İbn-i Haldûn'a göre halife, diyanet, adliye, emniyet, mâliye ve belediyenin alanına giren bâzı hizmetleri atayacağı görevliler (vâliler, başkanlar, bakanlar, müdürler vs.) yoluyla yerine getirecektir. İbn-i Haldûn'un sonraki bölümlerde devletin (sultanın) ticâretle meşgul olmasını, hatta ticarî ortaklıklara girmesinin bile zararlı olacağını, sâdece bâzı ticarî yönlendirmeler yapmakla yetinmesi gerektiğini söylemesi göz önünde bulundurulursa nasıl bir devlet düzeni düşündüğü anlaşılır.

İbn-i Haldûn, İslâm devletlerinde ortaya çıkan devlet unvanlarına da değinir. Hatta Yahûdîlik ve Hıristiyanlığı da içine alacak şekilde devlet unvan ve nişanlarını ayrıntılı bir şekilde anlatır; "*Halife, İmam, Emiru'l-Mü'minin, Sultan, Papa, Haham (Kohen), Vezir, Vezaret-i Tenfiz, Vezaret-i Haccip, Emiru'l-Umera, Şurta, Vâli, Kıyade, Şerefuddevle, Fahruddevle, Naip, Sâhibu'l-Eşgal, Kahya, Mizvar, Vekil, Dîvân, Hazin-i dar, Nâzır-ı has, Berid, Devidar, Sâhib-i inşâ* vb. İslâm devletleri târihinde ortaya çıkmış devlet görevlerini, müesseselerini, unvanlarını anlatır. Bugün, Başbakan, Bakan, Komutan, Emniyet Md., Vâli, Genel Sekreter, Özel Kâlem Md., Mâliye Bakanı, Sayıştay Bşk., Adâlet Bakanı, Muhafız Alayı vs. görevlerine denk düşen bu kurum ve makamlar hakkında, bunların nasıl doğduğunu, kimler tarafından kullanıldığını uzun uzun hikaye eder. Bu tür unvan, nişan ve makamların hadarîleşmenin (şehirleşmenin) bir sonucu olduğunu, çoğunun İran ve Bizans devletlerinin uygulamalarından alındığını, birtakım kişilere lüzumsuz lakaplar ve unvanlar takıldığını, böylece imtiyazlı zümrelerin oluştuğunu, bunların da ümranın çöküşünü getiren sebeplerden bâzıları olduğunu söyler...

İbn-i Haldûn, sekizinci "Mukaddime"nin sonunda mehdilik, kehanet, müneccimlik, cifr vb. meselelerine girer. Bu konulara girmesinin sebebi devletlerin bu tür siyâsî ütopya ve kehanetler nedeniyle birtakım sorunlar yaşamış olmasıdır. Dolayısıyla bu konular da İbn-i Haldûn'un ümran kuramının kapsamına girmektedir.

Klasik kaynaklar içinde mehdilik meselesini ilk defa bu kadar ge-

nişçe ve derinlemesine ele alan İbn-i Haldûn'dur.[1] Bu fasılda hadis usulüne vukufiyetini de gösterircesine onlarca mehdi rivâyetini senetleriyle birlikte ele alan İbn-i Haldûn, hepsini de teker teker aktararak zayıflıklarını, uydurma ve düzmece olduklarını ispat eder. İbn-i Haldûn'un mehdilik meselesinde kendi ifâdesiyle görüşü şöyledir:

> **"Bilebildiğimiz kadarıyla mutasavvıfların sözlerinden ve hadis âlimlerinin mehdi ile alakalı haberlerinden ve rivâyetlerinden bize ulaşan şeylerin hepsi budur. Bütün bunları gücümüz yettiğince eksiksiz olarak burada toplamış bulunuyoruz. Sizce sabit bir hakikat olarak kabul edilmesi gereken husus şu olmalıdır; şevket ve asabiyet olmadan ne dinî bir davet ve hareket ne de mülk ile ilgili davet başarıya ulaşamaz. Din ve mülk ile ilgili bir hareketin başarılı olabilmesi için bu hususlaki Allah'ın emri ve hükmü gerçekleşene kadar, asabiyete dayanan bir gücün (şevketin) ona arka çıkması ve bunu ortadan kaldırmak isteyenlere karşı müdafaası şarttır.**[2]

"Sosyolog" mantığına sâhip İbn-i Haldûn'un böyle düşünmesinden daha normal bir şey olamaz. Görüldüğü gibi İbn-i Haldûn için mantık hiç değişmemektedir. "Asabiyet" onun için daima en temel ilkedir. Siyâsî olarak bir hareketin başarılı olmasının olmazsa olmaz şartı gerekli gücü (asabiyeti) elde etmekten ibârettir. Buna sâhip olmayanların mehdilik, Kureyşîlik, Ehl-i Beyt vs. soyundan olma iddiâları ümranın tabiatına terstir.

Öte yandan İbn-i Haldûn, kendi çağında ortaya çıkmış bâzı mehdilik hareketlerini anlatırken kullandığı kelime ve cümleler hayli ilginçtir; "Asabiyete sâhip olmadan sırf Ehl-i Beyte mensup olmakla halka mehdilik çağrısı yapan muvaffak olamaz... aklın açık hükmüne ve ilme dayanmayan ahmaklar... mehdinin zuhuru ile ilgili halk arasında yaygın olan söylentileri taklît edenler... işin hakikatını bilmezler... ümranın uç noktalarında ve uzak memleketlerde yaşarlar... aklı kıt kişiler... hiç bir mesnede dayanmazlar... mehdinin zuhuru

---

1- **"Mukaddime"**, 752-780. İbn-i Haldûn'un mehdilik konusunu ele alışı "Mukaddime"nin Süleyman Uludağ tercümesinde yaklaşık otuz sayfadır.

2- **"Mukaddime"**, 776

ile ilgili kuruntulananlar... şahsi davalarını hak bir davet gibi suret-i haktan gösterenler... onları (mehdi beklemeye) iten kendi ahmaklıkları ve şeytanın vesveseleridir..."[3]

İbn-i Haldûn'un mehdilik konusunu işleyişinden anlaşılan ne mehdiye, ne İsa'nın geri gelişine, ne de sofilerin kutup, hatem-i evliya vs. telakkilerine inanmıyor. Bütün bunları sonradan ortaya çıkmış Şiî, Bâtınî ve Tasavvûfî hurafeler olarak görüyor. Bu görüşlerini az önceki cümlelerde olduğu gibi kimi zaman açıkça kimi zamanda yumuşak bir üslupla dile getiriyor.[4]

Yine İbn-i Haldûn; gaybtan haber verme, falcılık, efsunculuk, cifrcilik, melahim, hadasat vs. olayları için siyâsî kehanetler olması bakımından ilgilenir. Kendi zamanında bu işleri meslek haline getirmiş, bu tür kehanetlerinden dolayı para kazanan insanların bulunduğunu, bunun sektör haline geldiğini ve toplumda bir kehanetçi sınıf oluştuğunu anlatır. Bunlar genelde dünyânın ömrü, özelde hanedanlıkların ve devletlerin ne zaman yıkılacağı, kimin nerede zafer kazanacağı vs. konularında gaybtan haber vererek siyâsî kehanetlerde bulunmakta ve bundan dolayı da sultanların dikkatlerini çekmektedirler. İslâm'dan önce Bâbil'de, Keldânîlerde, Fenikelilerde, Mısırlılarda, daha sonra Yahûdîlerde, ondan sonra da Hıristiyanlarda kahinlerin ve müneccimlerin dünyânın, hanedanlıkların, cemiyetlerin, milletlerin ve dinlerin akıbeti, serancamı, mukadderatı ve geleceğiyle ilgili ileri geri konuştukları, daha önemlisi bu konuşmalarını nebilere isnat ederek rivâyet haline getirdikleri bilinmekteydi. İslâm'ın doğuşundan sonra da bu meslekler olanca hızıyla devâm etti. Özellikle hadis kitapları yoluyla gelecekle ilgili yığınla rivâyet, Müslümanlar arasında da yayıldı. Ancak şu ana kadar mehdinin gelişi, kıyametin kopuşu ve dünyânın ömrüyle ilgili verilen târihlerin hiçbirisi tutmadı.

İşte İbn-i Haldûn bu fasılda, bu tür konuların hurafeden başka bir şey olmadığını, toplumların yükseliş ve çöküş yasalarını anlamak için ümranın tabiatına, tabiî kânûnlara bakmak gerektiğini, Allah'ın sünnetullahını anlamanın bundan başka yolunun olmadığını anlatmaya çalışıyor. İslâm târihinden onlarca kehanet örneği vererek

3- **"Mukaddime"**, 777
4- **"Mukaddime"**, 769,770, ayrıca bkz; 780/44. dipnot.

sonunda şöyle diyor:

> **"Bu gibi şeyler şehirlerde yaygın bulunan münker ve kötü olan hususlardandır. Çünkü bu gibi şeylerin şeriât tarafından yerilmiş ve insanla gayb arasında bir perde çekilmiş olduğu sabit bulunmaktadır. Sâdece Allah'ın kendi nezdinden bir lütuf olmak üzere uykuda veya velâyet halinde gayba vâkıf kıldığı şahıslar bir istisna teşkil eder."**[1]

DOKUZUNCU MUKADDİME'de[2] İbn-i Haldûn, sosyolojinin bir başka alanına girer. Bugün "İçtimaî (sosyal) morfoloji" denilen konular, yâni şehirleşme, nüfus artışı, şehir sosyolojisi, şehrin kuruluşu, şehirden uzaklaşma, köy-kent, köylü-şehirli çelişkisi, aile yapısı vs. konuları ilk kez İbn-i Haldûn tarafından derinlemesine ele alınır. Daha önceki bölümlerde fertlerin toprakla olan ilişkilerini iklim bakımından ele alan İbn-i Haldûn, burada da cemiyet-toprak ilişkilerini araştırır. Hanedanlıkların ve devletlerin şehirlerden önce olduğunu, şehirlerin ve kasabaların mülkün ikinci dereceden mahsulü olduklarını, büyük şehirlerin güçlü hükümdarlıklarca inşâ edildiğini, şehirlerin planlanırken nelere dikkat edilmesi lazım geldiğini, pazarın (piyasanın, ekonominin) canlı, halkın refah seviyesinin de yüksek olmasıyla (hadarî) üstünlüğün sağlanacağını, çok ihtiyaç duyulan mal ve hizmetlerin fiyatlarının yüksek olacağını, vergilerin ne kadar az olursa devlet gelirlerinin o kadar çok olacağını, aksine vergilerin çoğaldıkça müteşebbisin üretim gücünün düşeceğini, mâliyetlerin artacağını dolayısıyla devletin gelirlerinin de düşeceğini, şehirlerde de asabiyetin süreceğini, şehirli (hadarî) rekâbetin kendi sınıflarını oluşturacağını, şehir ahalisinin genellikle hâkim asabiyetin dilini ve lehçesini taklît edeceğini anlatır. Bütün yönleriyle "şehir" sosyolojisini kendi çağı bağlamında ele alan İbn-i Haldûn, ele aldığı konularla Max Weber ve Durcheim'i hatırlatır...

ONUNCU MUKADDİME'de[3] İbn-i Haldûn, "iktisat sosyolojisi"ne girer. Emek-mal-değer arasındaki ilişkileri köklü bir şekilde temelden ele alır. Karl Marx'ın (öl. 1883) ekonomi politiğini hatırlatan

---

1- **"Mukaddime"**, 785
2- Eserde 1.Kitap, 4. Bölüm, (**"Mukaddime"**, 809-889)
3- Eserde 1. Kitap, 5. Bölüm, (**"Mukaddime"**, 889-992)

açıklamalar yapar, öyle ki bilmeyen birisi bu bölümü okuyunca İbn-i Haldûn'u (beş yüz yıl öncesinden) Marx'ın hocası bile zannedebilir.

İbn-i Haldûn'a göre amel ve sa'y (*emek, çaba, hizmet, mesai, iş, çalışma*) bütün iktisadî faaliyetin temelidir. Emekle elde edilen şeye *rızk, kesb, künye, evkinye, iktina, müktena* (*birikim, teraküm*), *menfaat, istifâde, fayda, hasıla ve kâr, mefad, servet, sermaye* (*capital*), *zâhire* adını verir. Emekle üretilen malın bir kıymeti *(değer)* vardır. Bu değer o malı meydana getirmek (*tahsil*) için harcanan emeğin değerine denk ve eşittir. Yâni aslında malın hiç bir kıymeti yoktur. Önemli olan o malı üretmek için harcanan emektir, dolayısıyla malın fiyatı, mala harcanan emeğin karşılığı anlamına gelir.

İbn-i Haldûn'a göre nerede rızk ve gelir varsa orada nüfus çoktur. Rızk nüfusa değil, nüfus rızka tabiîdir. Diğer bir ifâdeyle maddî şartlar, mânevî şartları belirler. Mülk ve devletten ahlâka varıncaya kadar her türlü toplumsal değeri belirleyen maddî şartlardır.

İbn-i Haldûn, geçim şekilleri ve kazanç yollarını başlıca dört kısma ayırır; 1- **İmâret** (emirlik, âmirlik, yöneticilik, siyâsî ve idârî makam sâhibi olmak), 2- **Ticâret**, 3- **Çiftçilik** (zîraat ve hayvancılık), 4- **Sanat**

İmâret, geçinmek için siyâsî gücü ve idârî makamı kullanarak kahren başkasının malına el koymak yoluyla olur. Dolayısıyla İmâret (devlet işi) tabiî bir geçim yolu değildir. İbn-i Haldûn, İmâret dediği devlet işlerini tabiî geçim yolu olarak görmez, devlet işinde çalışan memurları kendi başına iş yapamayan, kadınımsı (*acz ve muhannes*) insanlar olarak tavsif eder. Başkasının işinde çalışmayı adamlık (*erkeklik*) nokta-i nazarından iyi bir şey olarak görmez. İbn-i Haldûn'a göre sermayesini korumak ve zengin olmak için devlete yanaşmayanlar, kendi tâbiriyle "boyun eğip yaltaklanmayanlar" servet sâhibi olamazlar. Çünkü makam mal getirir, kim devlet makamlarını ele geçirirse veya devleti elinde tutan asabiyet sâhiplerine yaltakçılık yaparsa zenginleşir. Öyle anlaşılıyor ki İbn-i Haldûn devlet sınıfını, siyâsî/askerî güçleriyle sırf yöneticilik yaparak geçinen yiyici, asalak bir sınıf olarak görmektedir.

Çiftçilik, mâhiyeti icabı diğer tüm maişet yollarından önce gelir. Zîra çiftçilik teorik düşünceye ihtiyaç göstermeyen basit, tabiî ve fıtrî bir geçim yoludur. İbn-i Haldûn'a göre çiftçilik genellikle bedavet aşamasında kalan toplulukların mesleğidir. İlk, en eski ve tabiî

olması sebebiyle çiftçilik aynı zamanda Hz. Âdem'in de geçim yolu olmuştur.

Sanatlar, çiftçilik gibi tabiî/basit değil, mürekkep, ilmî, fikir ve nazar (düşünce) gerektiren bir uğraştır. Yâni, kafa yorma, el sanatı, zihnî uğraş, ilim, kültür ve yetenek gerektiren bir iştir. Bu haliyle sanatlar (sınaî) bedavet aşamasını geçmiş hadaret aşamasını yaşayan toplulukların geçim yoludur. Bu işlerin piri ise aynı zamanda ilk terzi olan Hz. İdris'tir.

Ticâret ise İbn-i Haldûn'a göre çiftçilik ve sanatlar gibi üretici değil, üretilenleri alıp-satıcı bir meslektir. Bu açıdan ticârette kurnazlık ve hilekarlık çok görülür.

İbn-i Haldûn'un anlattıklarından bu dört temel geçim yolundan ikisine iyi diğer ikisini de kötü baktığı anlaşılıyor. Ona göre çiftçilik ve sanatlar kişinin doğrudan kendi emeği ve alın terine dayandığı için en muteber geçim yoludur. Ancak her iki muteber (ve asil) geçim yolu genellikle insanları zengin etmez. Bunun için, insanlar zenginleşmek için ya devlete yanaşıp yaltakçılık yaparlar ya da ticâret kurnazlıklarıyla zengin olmaya çalışırlar. Bu sebeple Kur'an en çok imâret (devlet) ve ticâret (alım-satım) işiyle meşgul olanların haksızlıklar yaptığını bildiği için sürekli olarak bu kesimlere ahlâkî öğütler verir, adâlete, doğruluğa, dürüstlüğe ve erdemli davranışlara çağırır.

İbn-i Haldûn'un hadarî (şehirli) bir meslek olarak gördüğü sınaî (sanat, üretim, bir şey icat etmek) uğraşlar bugün anlaşıldığı anlamdaki "sanatçı" kavramından çok daha geniştir. O'nun kendi zamanından örnekler vererek anlattığı sanat kollarından bâzıları şunlardır: Çifçilik, mimâri, marangozluk, dokuma ve dikiş, ebelik, tıp, kitabet, sahaflık, musikî, hesap vs. Buradan anlaşılıyor ki İbn-i Haldûn, sınaî meslekler derken şehirli bir toplumun topyekün üretim hasılasını anlamaktadır. Bugün bir milletin üretim/istihdam/ihracat potansiyeli neyse İbn-i Haldûn'un "sınaî" uğraş dediği şey odur. Bilim, kültür, sanat, inşâat, tekstil vs. üretime dayalı tüm alanlar "sınaî" uğraşların içine girer. Nitekim bugün bile İbn-i Haldûn'un "sınaî" kavramı "sanat/sanayi" olarak kullanılmakta ve her tür üretim ve yaratıcılık kastedilmektedir.

İbn-i Haldûn, hadarî rekâbeti ve ilerlemeyi işte bu sınaî yaratıcılığın gelişmesine bağlamaktadır. "Sanatlar, ancak taliblerinin fazla

oluşuyla iyileşir ve ilerler..."[1] sözünün bugün için anlamı gâyet açıktır; "Üretim, istihdamı ve ihracatı doğurur." Bunu hangi ülke en iyi yaparsa kalkınmış ve ilerlemiş olan da odur. Her alandaki sınaî üretim, iş kollarının çoğalmasına sebeb olur, işsizlik ortadan kalkar. İyi ve kaliteli mallar üretince insanlar sizden alışveriş yaparlar. Giderek dünyânın başka yerlerine ürettiğiniz malları satar, ihraç edersiniz. Böylece ülke kalkınır, ilerler, mâmur hale gelir. "Harab olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır."[2] sözünün anlamı da ortadadır; "Eğer bir ülkede istikrar olmaz, ülke kaynakları çar-çur edilir, çekişme ve didişme bir türlü durmaz, iç ve dış savaşlarla memleket harab edilirse, sınaî yaratıcılık (üretim) durur. Devlet giderlerini karşılayamaz, ondan bundan borç dilenir, başkalarına zebun olur."

Doğrusu "Mukaddime"yi okudukça bu eseri yazan kişinin hangi çağda yaşadığı konusunda insan oldukça şaşırıyor. Evet, bu satırların yazarı 1408 yılında vefât etmiştir! Tam altı yüz sene önce söylenmiş sözlerdir bunlar.

ON BİRİNCİ MUKADDİME[3] *"Mukaddime"*nin artık son girişidir. Bu bölümün konusuna genel olarak "Bilgi Sosyolojisi" diyebiliriz. Tüm yönleriyle bilgi kaynaklarını (epistemoloji) masaya yatıran İbn-i Haldûn ilimler ve çeşitlerini, öğretim usullerini ve bütün bunlarla ilgili düşüncelerini, kendi sistemi bağlamında uzun uzun anlatır. "Mukaddime"nin en geniş yer tutan girişi bu bölümdür. İbn-i Haldûn burada "ümran kuramını" doğrudan ilgilendirmeyen, ancak dolaylı olarak ele alması gereken konulara girer. Fârâbî'nin *"Ahsa'ul-Ulum"* (ilimlerin sayımı-dökümü) tarzında bütün ilimlerin sayımını-dökümünü yapar, hepsi hakkında tek tek kanaatlerini açıklar.

Tüm ilimlerin dökümünden önce de bilginin kaynakları (epistemoloji) konusundaki düşüncelerini açıklar. İbn-i Haldûn'un, burada epistemolojiyi ontolojiyle birlikte ele aldığını görüyoruz. Yâni İbn-i Haldûn önce varlığı başlıca kategorilere ayırmakta, sonra bunların her birinin bilgi kaynaklarının neler olduğuna değinmektedir. Buna göre varlıklar başlıca beş temel kategoriye ayrılır; madde, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler... Bunlardan her biri bir âlem teş-

---

1- **"Mukaddime"**, 944
2- **"Mukaddime"**, 945
3- Eserde 1.Kitap/6. Bölüm/ (**"Mukaddime"**, 995-1423)

kil eder. Bu âlemlerden her biri yukarıya doğru tekâmül halindedir. Hayvanlar âlemi ile melekler âleminin ortasında bulunan insanlar âlemi, bir yandan maddî âlemin (madde, bitki, hayvan, insan) diğer yandan mânevî âlemin (melekler) özelliklerini taşıdığı için bilgisi de çift yönlüdür. İnsanlar maddî âleme yönelik bilgilerini akılla elde ederler. Akıl; *temyizî*, *tecrübî* ve *nazarî* olmak üzere üç aşamada tezahür eder. Bu sayede insan içinde yaşadığı maddî âlemi idrak eder. İnsan içinde yaratılış bakımından meleklerden bilgi almaya istitaatlı (yetenekli) olan Peygamberler mânevî âlemle ilişki kurarak aldıkları bilgileri hemcinslerine bildirirler, tebliğ ederler. Yine insanlar arasında kimileri (sihirbaz, kahin vs.) kendi çabalarıyla gayb âleminden bilgiler verebilirler, ancak bu bilgiler Peygamberlerinki gibi kesinlik ifâde etmez ve kişiseldir.

İbn-i Haldûn'un ontoloji ve epistemolojiyi birbirine geçirerek geliştirdiği bu düşünceler bir taraftan varlık felsefesini diğer taraftan bilgi felsefesinin temel konularını içerir. Bu nedenle "Mukaddime"nin çok önemli olan bu satırlarını olduğu gibi aktarmak istiyorum. Dikkatle okunması gereken bu alıntıda varlıklar, canlı türleri, evrim, tekâmül, bilgi kaynakları, nübüvvet ve vahiy tutarlı bir sistem dâhilinde mezcedilmiştir:

> **"Basit ve mürekkeb âlemlerin tamamı îtibâriyle bir kül olarak varlık yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru tabiî bir tertip ve nizam üzerinedir. Tüm varlıklar arasında hiçbir şekilde kopmayan bir ittisal (bağlantı) vardır. Âlemlerdeki her ufkun (sahanın) sonundaki varlıklar (türler) aşağıdan ve yukarıdan kendisine komşu olan türe inkılâp etmeye (dönüşmeye) tabiî bir istitaatla müsaittir, basit cismânî unsurlarda olduğu gibi. Bitkiler âleminin son ufkunda yer alan hurma ve üzüm ağacının canlılar âleminin ilk ufkunda yer alan sedef ve salyangoz karşısındaki durumu ile kendisinde hüner ve idrak toplanmış olan maymunların (kirâde) fikir ve akıl sâhibi insan karşısındaki durumu böyledir. Her iki âlemin iki ucundaki türlerin bir birine dönüşebilmesi aralarındaki ittisalden (bağlantıdan) dolayıdır...**
>
> **İnsan âleminin üstünde ruhanî bir âlem vardır. O âlemin bizdeki eserleri, onun varlığı hususunda bizlere şahitlik etmektedir. Bu eserler, o âlemin bize verdiği idrak ve irâde türünden**

kuvvetlerdir. İmdi, o âlemdeki varlıklar sırf idrak ve saf taakkuldür. İşte melekler âlemi budur...

Bütün bunlardan dolayı insan nefsinin beşeriyetten insilâh (tekâmül, dönüşüm) ederek melekiyete intikal etme istitaatına sâhip olması icap eder. Ta ki herhangi bir vakitte, onlardan bir an içinde (şimşek çakıp sönme vakti kadar bir sürede) bilfiil melek cinsinden olabilsin. Sonra insan türünden olan hemcinsine tebliğ etmekle mükellef tutulduğu hususlar melekler âleminde telakki etmiş olduğu halde beşerî (ve cismânî) varlığına dönebilsin. İşte vahyin ve meleklerin hitabının mânâsı budur... Bu hâlet içindeki Peygamberlerin telakki ettikleri gaybî ilim, açık seçik ve vasıtasız kesin bir ilimdir. Bu ilme, hata ve zelle arız olmaz, bunda galat ve vehim vâki olmaz. Daha açıkçası (ilimin ma'luma uyması tarzında) ondaki mutabakat zâtîdir. Çünkü gayb perdesi kaldırılmış ve vazıh bir şehadet (şuhud) hasıl olmuştur. Onun için Peygamberler, bu hâletten ayrılıp beşeriyetlerine döndükleri zaman, ilimlerindeki vuzuh ve sarahat onlardan ayrılmaz, çünkü bahis konusu ilk hâlette bu vuzuh o ilmin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiştir. Ayrıca kendilerinde mevcut olan safiyet ve zihin açıklığı onları bu hâlete ulaştırmaktadır. Onlardaki bu mânevî tecrübe dâimî olarak kendilerinde tekerrür etmekte ve bu durum birer Peygamber olarak gönderilmelerinin gâyesi olan ümmetin hidâyete ermesi faaliyeti olarak tamamlanana kadar sürmektedir. Nitekim Hakk Teala: "De ki ben sâdece sizin gibi bir insanım, ilâhınız birdir diye bana vahiy edilmektedir. Şu halde onun karşısında dosdoğru olunuz ve ondan mağfiret dileyiniz." (Fussilet, 41/6) buyurmuştur.."[1]

İbn-i Haldûn, bir anlık (*tafra, mutasyon*) için de olsa insanların fiilen melek haline gelebileceklerini göstermek ve nübüvvet ve vahiy meselesini izah etmek için bu konuya giriyor.

Burada açıkça görülüyor ki Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın nübüvvet teorisi, Cahiz, İbn-i Miskeveyh ve İhvân-ı Safa'nın evrim/tekâmül nazariyeleriyle mezcedilmiştir.

1- **"Mukaddime"**, c.2, s; 1007-1009

Burada İbn-i Haldûn'un asıl amacı canlılardaki evrimi izah etmek değildir. Peygamberin gaybtan aldığı bilgi türüne açıklık getirmek ve onu temellendirmek istemektedir. Yâni konu asıl îtibâriyle epistemolojidir, ancak ontolojik bir temele oturtulmaya çalışılmaktadır. Görüldüğü gibi İbn-i Haldûn, açıkça "Hurma ve üzüm ağacı sedef ve salyangoza; maymun insana, insan meleğe insilâh edebilir." diyor. Buradaki "insilâh" kelimesi daha iyiye geçme, tekâmül, dönüşüm, reform, değişim (exchange) vb. anlamlara gelmektedir. Öte yandan "Peygamberler bu hâletten ayrılıp beşeriyetlerine döndüğü zaman, ilimlerindeki vuzuh ve sarahat onlardan ayrılmaz..." derken bu dönüşümü bir anlık sıçrama (tafra) olarak anlamaktadır. Bu açıdan İbn-i Haldûn, canlı türlerinin birbirine dönüşerek çoğaldığını mı yoksa aralarındaki yakınlığı anlatmak için mi böyle bir açıklama yaptığı tam anlaşılmıyor. Türler arasındaki yakınlığı ve varlığın kategorik dizilişini anlatmak için değil de bunun bir çoğalma yasası olduğunu anlatmak istediğini varsayarsak bu takdirde şu anki insanların atasının bir zamanlar maymun, meleklerin de bir zamanlar Peygamber olduklarını kabul etmemiz gerekecektir. Yine İbn-i Haldûn da kapalı olan bir diğer husus da meleklerden sonra insilâhın nereye varacağıdır. İbn-i Haldûn burada susmaktadır, ancak biz mantığı sonucuna götürecek olursak meleklerden sonraki aşama Allah'la bütünleşme, yâni vahdet-i vücûd veya fenâfillahtır. Oysa İbn-i Haldûn'un vahdet-i vücûda kesin olarak karşı olduğu biliniyor.

Bu tür bir evrimci ontoloji, çağdaş filozoflardan İngiliz biyolog

Lloyd Morgan[1], Samuel Alexander[2] ve Fransız filozof Bergson'da[3] tutarlı bir tabiat felsefesine dönüşmüştür. Darwin'in evrim teorisinden farklı olarak "yaratıcı/Doğurucu evrim" kavramını kullanan bu filozoflar evrimi tanrının başlattığı kanaatindedirler. Özellikle Samuel Alexender'da evrim tam bir varlık felsefesine dönüşür...

İbn-i Haldûn ise burada İslâm düşüncesi târihi içindeki evrimci/tekâmülcü görüşleri devâm ettirmekte, vahyi bilgiyi açıklamak için temel olarak kullanmaktadır. Bence İbn-i Haldûn ve diğer evrimci/tekâmülcü İslâm düşünürlerinin[4] söyledikleri; Darwin, Lamattrie, Morgan, Samuel Alexender vb.'nin evrim anlayışına değil daha çok Bergson'un evrim anlayışına benzemektedir.[5] Bu anlayışta evrim, sâdece biyolojik değil, ekolojik, jeolojik, sosyolojik, târihî ve coğrâfî zamanların oluşumuna paralel olarak her bir yeni ekolojik zamanla canlı türlerinin tabiatın içinden fışkırıp çıktığı temel tezine daya-

1- İngiliz biyolog ve filozof **Convy Lloyd Morgan** (öl. 1936) tabiattaki evrimin tanrı tarafından başlatıldığı görüşüyle dikkatleri çeker. Darwin'in biyolojik evrim görüşünün, tanrının yokluğunun değil tam tersi varlığının apaçık kanıtı olduğunu iddiâ eden Morgan, Bergson ve S. Alexander tarafından da savunulan "yaratıcı evrim" fikrine yakın bir teoriyi savunur. Morgan'a göre "Tanrı, yaratıcı atılımlarla (nisus) âlemi bugüne kadar elde edilememiş varlık seviyelerini gerçekleştirme istikametinde itmektedir..."

2- İngiliz filozofu **Samuel Alexander** (öl. 1938), İngiliz yeni-gerçekçiliğinden hareketle evrimci bir metafizik sistem geliştirir. Doğurucu evrim görüşünü savunan Alexander'a göre şimdiye dek varlığın dört derecesi su yüzüne çıkmıştır; 1-saf devinim, 2- madde, 3- yaşam, 4- bilinç. Her derece bir sonraki dereceye geçerken bir yaratılış atılımı gerçekleşmektedir. Beşinci derece ise melekler derecesidir ve Tanrı, tanrısallaşma özlemi içindeki tüm dünyâyı ifâde eder. Bu anlamıyla tanrı, zamanın içinde olan ve tedricen ortaya çıkan varlıktır. Varlıkların ortaya çıkış tarzları yeni unsurları da birlikte getirmektedir. Ortaya çıkan yeni bir şey kendinin meydana gelmesini sağlayan daha önceki şeylerden farklı unsurları ihtiva etmektedir. Âlemde hayat yeni doğuşlar şeklinde olmaktadır. Tanrı, âlemden önce ve âlemin dışında olan bir şey değildir.Tanrı, âlemin oluşum sürecenin içindedir, hatta sürecin kendisidir. Ama sürecin hâl-i hazır durumu eksiktir; o, tam ulûhiyete doğru tekâmül etmektedir...

3- Fransız filozof **Bergson**'a (öl. 1941) göre İnsan, aşağı hayvanlardan türemiş değildir, tersine, o hayvan türleri insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk-çatlak ürünlerdir. Bir havaî fişekten her yeni ateşlemede bin bir çeşit renkler saçıldığı gibi, yaratıcı evrim de boyuna yeni türler, yeni cinsler meydana getirir. Yaratmadan yaratmaya bir sıçramadır bu. Her canlıya boyuna sıçramalı devinim veren bu yaşam atılımının iç güç kaynağı da Tanrıdır. Tanrının kendisi de yaratıcı evrimle içten bağlantı içindedir. Bu nedenle Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamdır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür...

4- Cahiz, Nazzâm, İbn-i Miskeveyh, İhvân-ı Safa Ekolü, İbn-i Haldûn, Molla Sadra, Mevlânâ vb.

5- Karşılaştırmalar için bkz; **Tablo; 1** (İslâm'ın Yenilikçileri c.1), **Tablo; 4** (c.2)

nır. Nitekim çağdaş İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbâl'de de İbn-i Haldûn'daki evrimci düşünceye paralel olarak Bergsoncu izler vardır.

İbn-i Haldûn'a göre madde, bitki, hayvan, insan ve melek şeklinde dizilen varlık hiyararşisi, birbirine dönüşecek kadar yakınlık ve ittisal içindedir. Ancak bu dönüşmenin olup olmadığı İbn-i Haldûn'da meçhuldür. Açıkça söylediği tek şey, Peygamberlerin yaratılış îtibâriyle meleklerle görüşebilme yeteneğine sâhip olduğu, onların da tekrar beşerî hallerine dönerek meleklerden aldıkları bilgileri hemcinslerine bildirdikleridir. Bu açıklamanın türlerin kökenine dair biyolojik/antropolojik bir açıklama olmadığı, bir nübüvvet savunması olduğu gâyet açıktır. Bu ise daha önce Fârâbî ve İbn-i Sînâ tarafından dile getirilen nübüvvet teorisi ile İbn-i Miskeveyh, Cahiz vs.'nin tekâmül anlayışının birleştirilerek İbn-i Haldûnca yeniden dillendirilmesidir...

İbn-i Haldûn'a göre Peygamberlik aşamasında olmayan insanlar çevresini akılla idrak edebilir. İnsan idrak (şuur) kabiliyeti sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Canlılarda var olan duyu organları (işitme, görme, koklama, tatma, dokunma) idraki meydana getirir. Hayvanlarda idrak tabiî bir dürtü olarak duyu organlarıyla sınırlıdır. İnsan ise duyu organlarından gelen verileri beyninde işleme tâbi tutarak (tefekkür, taakkul, düşünme) yeni bilgiler elde eder. İnsanı hayvandan ayıran husus işte budur. İnsan beyninin gelişmişliğini gösteren bu işlem, üç aşamada gerçekleşir; 1- İnsan, faydalıyı zararlıdan ayırabilecek bir tasavvurla dış dünyâyı kavrar (*Akl-ı Temyizî*). 2- İnsan, deney ve tecrübeye dayalı bilgiler edinir (*Akl-ı Tecrübî*). 3- İnsan, duyu organlarından gelen deney ve tecrübeye dayalı bilgileri geliştirir, analiz eder, duyu ötesi teorik bilgilere ulaşır (*Akl-ı Nazarî*).

Bu tasnifiyle İbn-i Haldûn, insan düşüncesinin kaynağını iki temele dayandırmış oluyor; 1-Deney ve tecrübe, 2- Akıl yürütme.

Bu haliyle İbn-i Haldûn, Batı Rönesansının meşhur epistemoloji tartışmasında Alman filozofu Kant'ın ulaştığı noktadadır. Kıta Avrupası rasyonalistlerinin (Descartes, Leibniz, Spinoza)[1] "akıl" iddiâsıyla, İngiliz empiristlerinin (Locke, Hume, Berkeley)[2] "deney" iddiâsının buluşturulduğu noktadır bu. Kant, "İnsanda bilgi deneyle başlar; fakat akıldan çıkar." diyerek bu buluşturmayı sağlamıştı.

1- Bkz; Kitabın sonunda **Tablo; 4**
2- Bkz; Kitabın sonunda **Tablo; 4**

İbn-i Haldûn, "Önce tecrübî akıl sonra nazarî akıl gelir.", "İnsan zâtı itibâriyle cahil, kesb itibâriyle âlimdir." derken empirist/rasyonel (deneyci/akılcı) bir epistemoloji ortaya koymaktadır...

Böylece İbn-i Haldûn, bilgi kaynaklarına yönelik yaklaşımını ortaya koymuş oluyor. Karşımızda iki tür bilgi var:

A) **Aklî bilgiler**; Bunların kaynağı duyu ve tecrübelerdir. Esâsen günlük, ferdî ve sosyal deneyime dayanmaktadırlar. Eğer sâdece tasavvurlardan ibâret iseler "temyizî", olaylar arasındaki bir tertibi ifâde ediyorsa "tecrübî", bunlardan çıkarılan teorik akıl yürütmeleri ifâde ediyorsa "nazarî" aklın ürünleridirler. İlki aklın ilk mertebesini, diğerleri de ikinci ve son mertebelerini ifâde ederler. İnsan içinde yaşadığı görünür fizikî âlemi doğrudan, gerisindekileri de tefekkür/taakkul yoluyla kavrar. İbn-i Haldûn bu noktada tamamen rasyonel (akılcı) ve empirik (deneyci)'dir. Bu tür bilgiye akıl ve deney dışı yöntemlerin karıştırılmasına şiddetle karşıdır...

B) **Naklî (vahyi) bilgiler**; Bunların kaynağı beşerin özel bir sınıfına verilen vahiy ve bununla ilişkili diğer ilimlerdir. Peygamberler melekiyet kazanarak gaybî bilgileri alırlar ve beşeriyetlerine dönerek hemcinslerine tebliğ ederler. İbn-i Haldûn bu noktada da tamamen irrasyonel ve nakilcidir. Bu tür bilgiye de akılcılığın karıştırılmasına şiddetle karşıdır...[3]

İbn-i Haldûn'un geleneksel aklî ve naklî ilimler tasnifini devâm ettirdiğini görüyoruz. Molla Sadra'da da göreceğimiz "Bu dünyâ ilimleri-Öbür dünyâ ilimleri" tasnifine benzer bir ayrım vardır. Bu ayrım, rasyonel-irrasyonel, aklî-ruhî, maddî-mânevî, beşerî-vahyî olanın aralarını ayırmak için sürekli yapılmıştır. Burada bizim çalışmamız açısından önemli olan husus, İbn-i Haldûn'un bu dünyâya ait olarak gördüğü alanda akılcı ve deneyci bir metodu savunması ve bu dünyâya ait her şeyi bu yöntemle açıklama eğiliminde olmasıdır.

İbn-i Haldûn böylesi ikili bir tasnifle bütün var olan ilimleri izah edemeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle bâzı alt tasnifler yapmaya daha yönelir. Aklî bilimlerin alanını felsefe, astroloji, kimya ve tüm sihir bilimlerini içine alsın diye genişletir. Çünkü bunlar da sonuç

(naklî) ilimleri de tasavvuf, kehanet ve rüya tâbirleri vs. içine alacak şekilde genişletir. Çünkü sonuçta bunlar da öbür dünyâya yönelerek çıkarılmış ilimlerdir. Bu ilimler arasında makbul olan sâdece Peygamberlerin öbür dünyâya yönelişleriyle elde edilen vahiy bilgileridir. Sûfîlerin bilgileri sâdece kendilerini bağlar ve tamamen kişisel vecd ve zevkten ibârettir. Kahinlerin kehaneti ise kendi kuruntularından başka bir şey değildir. Rüyalar ise tâbire muhtaçtırlar, yapılacak tâbirler de bâzen doğru olur bâzen de yanlış...

İbn-i Haldûn, bu ayrımın da yetersiz olduğunu görerek bir alt ayrıma daha gider. "Amaç" ilimleri ve "Araç" ilimleri şeklinde yaptığı ayrımla da bir dizi ilim daha sayar. Böylece İbn-i Haldûn'un genel olarak ilimlerin dökümünü şöylece yaptığını söylememiz mümkündür:

A) **Naklî ilimler**; Arapça, tefsir, kıraat, hatt, hadis, usul-i fıkıh, cedel, hilafiyat, fıkıh, kelâm, lügat, nahiv, beyân, edep, tasavvuf, rüya tâbiri...

B) **Aklî ilimler**; Mantık, fizik, tıp, metafizik, matematik, geometri, aritmetik, müzik, astronomi, sihir, tılsım, simya, huruf, kimya, felsefe, nücum...[1]

İbn-i Haldûn, naklî ilimleri Müslümanlara, aklî ilimleri de genelde tüm insanlığa ait ilimler olarak görür. Naklî ilimlerden kelâm ve özellikle de tasavvuf hakkındaki kanaati olumsuzdur. İbn-i Haldûn *"Mukaddime"*de en açık eleştirilerini tasavvufa yöneltir. *"Şifau's-Sail"*de oldukça sert, *"Mukaddime"*de ise ılımlı eleştirilerle tasavvufun özellikle tarikatçı, vahdet-i vücutçu kanadına açıktan cephe alır. *"Şifau's-Sail"*de vahdet-i vücut hakkındaki ünlü fetvası aynen şöyle bitmektedir:

> **"Bu nevi sapık ve saptırıcı akideler ihtiva eden kitaplara gelince; İbn-i Arabî'nin *Fusus*'u, *Futuhat-ı Mekkiye*'si, İbn-i Seb'in'in *el-Büdd*'ü, İbn-i Kasiy'in *Hâlu'n-Naleyn*'i vs. gibi halkın elinde nüshâlârı dolaşan kitaplar ve benzerleri ele geçince yakılmalı veya yazıları okunamaz derecede silinene kadar yakılmalı, böylece imha edilmelidir. Zîra sapık ve bozuk akidelerin yok**

1- **"Mukaddime"**, c. 2, s. 1018-1263

edilmesi dinin maslahât ve çıkarına tamamen uygundur. Bu sebeple umumun zararını önlemek için bu nevi kitapları yakmak devlet adamlarının vazifesidir. Yanlarında bu çeşit kitap bulunduranlar yakılması için kitapları görevlilere vermekle mükelleftirler.[2]

Öyle anlaşılıyor ki İbn-i Haldûn, dönemin gerilimini yansıtan bu fetvasını baş kadı olduğu yıllarda vermiştir. Tasavvuf karşıtı görüşlerini bir ilim adamı olarak yazdığı reddiyelerde vermişken, bir de düşünceye karşı şiddet kullanılmasını teşvik ve tahrik eden bu fetva ilim adamı İbn-i Haldûn'u değil siyâset adamı İbn-i Haldûn'u resmetmektedir. Devletlerin bir mezhebe angaje olmalarının ve resmî mezhep edinmelerinin acı sonuçları bir kez daha karşımızdadır. Katolik kilisesinin kitap yakma geleneğini çağrıştıran bu fetvayı İbn-i Haldûn keşke vermeseydi. Keşke İslâm düşünce târihinde yaygın olan ve son derece medenî bir tavır olan "reddiye" yazma geleneğiyle yetinseydi...

Kelâm ve felsefenin ise dinin alanına girerek birtakım aklî izahlarla öbür dünyâdan bahsetmeye kalkışmasını reddeder. Kelâm ve felsefenin tümüne değil dinin alanına girdikleri metafizik, teoloji bölümlerine karşı çıkar. Aklî ilimlerden metafizik (felsefe), sihir, tılsım, simya, huruf, nücum ilimleri hakkında da olumsuz kanaate sâhiptir.

İbn-i Haldûn, "Mukaddime"nin son bölümlerinde ilimlerin tedrisi, eğitim ve öğretim metodlarıyla ilgili görüşlerini açıklar. Şerhçilik, teklidçilik, teferruatçılıktan şikayet eder. Önceki âlimlerin aşılamamasını ilmin tıkanmasının en önemli sebeplerinden birisi olarak değerlendirir. Yeni ve çaplı âlimler yetişmesi gerektiğini söyler. Arapça ve lisan ilimleriyle ilgili geniş ma'lumatlar vererek "Mukaddime"yi bitirir...

İbn-i Haldûn değerlendirmesi

Doğrudan *"Mukaddime"*yi esâs alarak yaptığımız bu özetlemeyi toparlayacak olursak İbn-i Haldûn, 'umran kuramı'nı inşâ ederken iç içe geçmiş tam on bir "Mukaddime" yazmıştır. Bu "Mukaddime"lerde

---

2- İbn-i Haldûn; **Şifa'u-Sail** (çev. Süleyman Uludağ), s. 28-29, İst., I-1977, II-1984

ele aldığı konular esâs îtibâriyle şunlardır:

"Genel 'Mukaddime'"; **Târihin** Doğuşu
1-"Mukaddime"; **Toplumun** Doğuşu
2-"Mukaddime"; **Ümranın** Doğuşu
3-"Mukaddime"; **Irkların** Doğuşu
4-5- "Mukaddime"; **Ahlâkın** Doğuşu
6- "Mukaddime"; **Dinin** Doğuşu
7-"Mukaddime"; **Medeniyetin** (Bedevîlik/Hadarîlik) Doğuşu
8- "Mukaddime"; **Devletin** (Mülk ve Asabiyet) Doğuşu
9- "Mukaddime"; **Şehirlerin** Doğuşu
10-"Mukaddime"; **İktisadın** (Ekonomi) Doğuşu
11-"Mukaddime"; **Bilimin** (İlimler) Doğuşu..."

Öyle görünüyor ki **İbn-i Haldûn**'un giriştiği bu zor iş, bir târih felsefesi/sosyoloji olmak durumundadır. Nitekim kendisi, değil İslâm âleminin dünyânın ilk sosyoloğu kabul edilmiştir. Zîra Aristo'dan beri târih ve toplumsal ilimler "bilim" olarak görülmüyordu. İlk defa **İbn-i Haldûn**, **Aristo**'ya katılmayarak, "Doğanın nasıl yasaları varsa târihin ve toplumsal olayların da bir yasası olmalı." diyerek, tamamen kendi orijinal "îcâdı" olarak 'ümran ilmi'ni kurmuştur. Bu açıdan bakıldığında İbn-i Haldûn, modern sosyoloji akımları içinde toplumsal olaylarda bir "yasa" bulmaya çalışan **Comte, Durkheim** ve **Marx**'a benzer. Bulduğu yasa veya yasalar, yer yer bunlarınkiyle örtüşür. Öte yandan sosyal olaylarda tıpkı doğadaki gibi genel-geçer yasaların olamayacağını söyleyen **Weber, Poper** vb.den ayrılır. Yine, târihsel olayların kendi zamanlarının ürünü olduğunu, bütün bir târihsel zamanlar için geçerli yasalar olamayacağını söyleyen **Dilthey**ci târihselcilik ve toplumsal olaylardan öte, doğada bile böyle yasalar olduğunu iddiâ edip her şeyi o tekçi yasayla (veya yasalarla) açıklamaya girişmenin ve toplumda veya doğada değişmeyen hakikatler aramanın mutlakçılık, tekçilik, dogmatizm, totallik vs. olduğunu söyleyen **Feyarabend, Derrida, Deleuze, Lyotard** vb. tarzı post-modernlik, **İbn-i Haldûn**'a yabancıdır. Yâni İbn-i Haldûncu söylem, daha çok post-modern değil modern söylemle örtüşür. Yakından bakıldığında **Comte**'nin "metafizik, teolojik, pozitif dönem, üç hal kânûnu" kavramları, **Marx**'ın "alt yapı, üst yapı, sınıf çatışması, emek" vb. kavramlarıyla **İbn-i Haldûn**'un "mülk, asa-

biyet, bedevîlik, hadarîlik, ümran" kavramları aynı mantığın, yâni toplumsal/târihsel alanda birtakım "yasaların" bulunduğu, bunların tecrübeyle aranıp bulunabileceği mantığının bir ürünüdür.

Öte yandan "ümranın kânûnlarını bulma" noktasında bir Rönesans aydını gibi düşünen **İbn-i Haldûn,** Rönesansın sonucu olan "modernitenin (hadarîliğin) insan ahlâkı üzerindeki etkileri" konusunda ise post-modern söyleme yaklaşır. Yâni İbn-i Haldûn, bir anlamda şöyle demektedir: "Bedevîlikten hadarîliğe geçiş şu kânûnlara göre olur. Ama hadarîliğin insan ahlâkını bozduğu, kötü sonuçlar doğurduğu da bir gerçektir. Bu açıdan eleştirilmedir..."

Bu noktada İbn-i Haldûn, "hadarîliğin ahlâkî bozulmaya yol açtığı" düşüncesiyle 15. yüzyıl sonrası yükselen moderniteye (İbn-i Haldûn jargonuyla yeni bir hadarîleşme) ilk ciddi eleştirileri yönelten **J. J. Rousseau**'ya benzer. **Rousseau**, "Bilim ve icatların gelişmesiyle insanlar, sadelikten ve doğallıktan uzaklaşmış, kendine yabancılaşmıştır. Ahlâk ve erdem yerine bilgiçlik önem kazanmıştır. İnsanlar duygusuz kuru akılcı bir yaratık haline gelmiştir..." diyordu. **İbn-i Haldûn** hadarîliğin, **Rousseau** da modernitenin sonuçları konusunda hemfikirdir. Ancak her ikisi de bunu bütün kötü sonuçlarıyla beraber bir olgu olarak kabul eder. Bu durumdan kurtulmanın yolu tekrar eski doğal hâle dönmektir. Ancak şehirli toplumların tekrar köylüleşmesi de mümkün değildir. Yâni medeniyetin tersine çevrilmesi de imkânsızdır. Bunun için yapılması gereken şey, her ikisine göre de "şehirde doğallığı korumak"tır. Bunu **İbn-i Haldûn,** "Kânûnlar zora, baskıya ve korkuya dayanırsa bu, halkın tesirli metanetini kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder. Zulme uğramış (şehir) insanına tembellik ve bezginlik çöker..." şeklinde açıklar. **Rousseau** ise "Devletin görevi insanların doğallığını korumak ve gelişmelerini sağlamaktır. Bu da ancak toplum ile devlet arasında gerçekleştirilecek bir sözleşmeyle mümkün olur..." der.

Görülüyor ki her iki düşünür de("şehirde özgürlük"ten yanadır. Böylece insanların ilk doğal hâli korunmuş olacak, kendine güvenen, cesur, yaratıcı bireyler toplumsal gelişmenin dinamiği olmaya devâm edeceklerdir. Yine **İbn-i Haldûn**'un "Şehirdeki baskıcı kânûnların insanları körelttiği, bezginleştirdiği, yaratıcılığı öldürdüğü, şehirli hadarînin kaypak, kurnaz, ürkek hâle geldiği" görüşü

Çinli filozof **Lautse**'nin "Baskıcı ülkelerin insanları riyakar olur." sözüyle de örtüşür.

Kezâ **İbn-i Haldûn**'un birinci "Mukaddime"de anlattığı "Mülkün (devlet, hükümdar) ortaya çıkışı tabiî/fıtrîdir." görüşü, **Huig de Groot**'un "doğal devlet" görüşüyle, "İnsanlar şehirdeki iş bölümü, yabanî hayvanlardan ve hemcinslerinin tecavüzlerinden korumak için kudretli bir el (hükümdar, devlet) ihtiyacı içine girerler." görüşü, **Locke**'un "Devletin görevi savunma ve çıkar çatışmasını düzenleme (adâlet, hukuk)'tur." görüşüyle, "İklimin (coğrafyanın) insan karakteri üzerinde etkileri vardır." görüşüyle **Montesque**'nun "Kânûnlar milletlerin mânevî yapılarına göre olmalıdır, her milletin yaşadığı coğrafyanın etkisiyle oluşan mânevî bir tabiatı vardır." görüşüyle örtüşmektedir.

Yine ikinci ve altıncı "Mukaddime"de anlattığı insanın kökenine ve türlerin ortaya çıkışına dair görüşleri **Bergson**'un "yaratıcı evrim" görüşüyle hemen hemen örtüşür. **İbn-i Haldûn**, İbn-i M**iskeveyh** ve **İhvân-ı Safa** risâlelerinde görülen evrim/tekâmül düşüncesini devâm ettirir. Bu düşünce **Darwin**'in evrim teorisinden farklı olarak türlerin her bir ekolojik zamanda aşama aşama varlık sahnesine çıktığını savunur. Kimi İslâm düşünürlerinin savunduğu "evrimci yaratılış teorisi" Batı'da **Darwin**'den ziyâde **Bergson**'unkine benzer. **Bergson**'un "yaratıcı evrim" kitabına göre her bir yeni jeolojik/ekolojik zamanda yaratıcı kudret (tanrı) tıpkı bir havaî fişeğin içinden bin bir çeşit rengin çıkması gibi tabiatın bağrından canlı türlerini fışkırtır. Her jeo-ekolojik zaman kendi türünü varlık sahnesine çıkartır. Görülüyor ki bu tez, **Darwin**'in "Canlı türlerinin, birbirinin içinden genetik mutasyonla evrilerek çıktığı" tezinden farklıdır. **İbn-i Haldûn**'a, **Darwin**'den ziyâde **Bergson** daha yakın durur.

İbn-i Haldûn'un ilimlerin sayımını dökümünü yaptığı son "Mukaddime" (6. Bölüm) "Mukaddime"ye sonradan eklenmiş ilavelerden oluşur. "Mukaddime"nin asıl önceki bölümlerini bitirip Mısır'a geldiği yıllarda aralıklarla yaptığı ilavelerden oluşan bu bölümde İbn-i Haldûn'un esâsen "bittiği" iddiâ edilmiştir.

İbn-i Haldûn, ilginç bir şekilde önceki bölümlerde "yenilikçi" görüşler ileri sürerken bu bölümde "gelenekçi" kanadın görüşlerine meyleder. Daha açıkçası genel olarak İbn-i Haldûn, aklî ilimlerde

alabildiğine akılcı/deneyci ve yenilikçiyken iş naklî ilimlerden bahse gelince alabildiğine nakilci ve gelenekçi kesilir.

İbn-i Haldûn'un kafasında ikili bir ayrım vardır. Âlemi bu dünyâ ve öbür dünyâ, toplumları bedevî ve hadarî, ilimleri de aklî ve naklî olarak sürekli ikiye ayırmakta, bunların arasını kesin sınırlarla ayırarak her birine kendi alanında anlamaya çalışmaktadır. Bu dünyâya ait ilimler olarak gördüğü alanda alabildiğine akılcı ve deneyci olmaktadır. Hatta öyle ki 'ümran kuramı'nı anlatırken de görüldüğü gibi bu satırları okurken sanki **Locke, David Hume, Marks, Durkheim, Comte, Bergson, Adam Smith** hatta **Darwin**'i okur gibi olursunuz. Bu alanda **İbn-i Haldûn,** tam bir empirist/rasyonalisttir. Fakat İbn-i Haldûn, naklî ilimlerde hemen hemen yeni hiçbir şey söylemeyerek, var olan bilgileri tekrar etmekten öteye geçmez. Naklî ilimleri uzun uzun anlatırken Selefî (**Mâlikî**), **Eş'ârî**, **Gazâlî** gelenekçiliğini esâs alır. Çünkü yaptığı ayrıma göre bu dünyâya ait ilimlerde nakil, öbür dünyâya ait ilimlerde akıl tümden geçersizdir. Ona göre her bir alanı kendi bağlamında ele almak, birini diğerine asla karıştırmamak gerekmektedir.

Ancak **Gazâlî**'yle tümüyle örtüştüğü de söylenemez. Şöyle ki; İbn-i Haldûn, inceleme ve araştırma konusu olarak aklın önüne tabiat olaylarını, aklî ilimleri ve toplumsal meseleleri koymakta, dinî meselelerde azlettiği akla tam bir serbestlik vererek **Gazâlî**'den (ve selefîlerden) ayrılmaktadır. Zîra selefîler genellikle nakil ve nasslaın dışında bir ilim olacağını düşünmek bile istememişlerdir. Gazâlî ise İbn-i Haldûn gibi metafiziğe dalan felsefeyi reddetmiş, ancak bundan sonra aklı, **İbn-i Haldûn**'un yaptığı gibi tabiatın, toplumun, aklî ilimlerin hizmetine değil, nassların hizmetine sokmuş, tasavvufun peşine takmış böylece Müslüman aklın bu dünyâya yönelik aklî/felsefî içeriğini boşaltmıştır. Tıkanan yolları ve kapanan sahaları akla ve ilme açmaya çalışan **İbn-i Haldûn,** bu konuda **Gazâlî**'den hayli ileridedir.[1] Dinin aklîleştirilmesine karşı çıkan **İbn-i Haldûn,** dini bir gönül işi, vahiy, nakil ve iman olarak görmektedir. Bu konularda akla dur denilmelidir. Eğer akıl kullanılacaksa dini savunmak veya açıklamak için değil, doğrudan tabiatı anlamak için kullanılmalıdır. Din akla aykırı da olsa yerinde "öylece" durmalıdır.

1- Süleyman Uludağ, **"Mukaddime"** çev. c.2, s.1177, 25. Dipnot.

Aslında İslâm düşüncesi târihinde **Câbirî**'nin de tartıştığı "Meşrık yenilikçileri" (**Kındî, Fârâbî, İbn-i Sînâ** vb.) ile "Mağrib yenilikçileri" (**İbn-i Rüşd, İbn-i Haldûn** vb.) arasındaki eğilim farkı buradan doğmaktadır. Meşrık yenilikçiliği dünyâ ve din ilimlerini baştan aşağı aklîleştirme eğilimindedir. Zîra İslâm dini Kur'an'ın göndermelerine paralel olarak tümüyle mâkuldür. Dinde akla aykırı bir şey yoktur ki dinin aklîleştirilmesine karşı çıkılsın. Bunlara göre bu dünyâ deney, gözlem ve akılla kavranabilir. Öbür dünyâ ise deney/gözlem ve test dışıdır; ancak akıl dışı değildir. Teorik akıl "öteler" hakkında bir kanaate sâhip olabilir. Yâni Meşrık yenilikçilerine göre, bu dünyâda empirik (deneyci) ve rasyonel (akılcı) olmalıyız. Öbür dünyâ içinse sâdece rasyonel olunmalıdır. Öbür dünyâya ait ilimlerde geçerli olmayan rasyonel değil empirik tutumdur. Zîra Kur'an sürekli olarak tabiatın rasyonel işleyişine dikkat çekerek buradan imanı elde edebileceğimizi vurgulamaktadır. Bu sebepledir ki gerek Mu'tezîle özellikle de **Fârâbî** ve **İbn-i Sînâ** evrenin doğuşu, âlemin varlığı, nübüvvet ve Âhiret konularını rasyonalize etmeye çalışmışlardır.

Câbirî'nin de ısrarla savunduğu Mağrib yenilikçileri **(İbn-i Rüşd, İbn-i Haldûn** vs.) ise bu dünyânın empirik ve rasyonel anlaşılmasına taraf olurken öbür dünyâyla ilgili empirik metoda karşı çıktıkları gibi rasyonalize etmeye de karşı çıkmaktadırlar. Rasyonel-İrrasyonel ayrımı yaparak bu dünyâyı rasyonel alana, öbür dünyâyı irrasyonel alana ait görmekte ve ikisinin arasını ısrarla ayırmak istemektedirler. Din, öbür dünyâya ait bir olay olduğuna göre irrasyonel alana girmektedir. Dolayısıyla dinde akıl dışı hükümlerin bulunması gâyet normaldir, çünkü zâten irrasyonel alandan gelmektedir. İrrasyonel olana sâdece iman edilmeli, olduğu gibi alınmalı, aklîleştirilmeye çalışılmamalıdır.

Özellikle Endülüs'te ortaya çıkan Mağrib yenilikçiliğinin böylesi bir tutum içine germesini bölgenin selefî (Mâlikî) iklimine bağlamanın doğru bir tespit olacağını düşünüyorum. Çünkü **İbn-i Rüşd** Kurtaba'da, **İbn-i Haldûn** da Kahire'de Mâlikî mezhebinin baş kadısıydılar. Endülüs, te'vil geleneğinin fazla gelişmediği nassçı bir iklimi teneffüs ediyordu. Ayetleri te'vil etmek öyle kolay bir iş değildi. Ayetlerde görülen kimi kapalı yerlerin te'vil edilmesi ihtiyacı

Meşrık yenilikçilerinde "Akılla nakil tearuz ettikte, akıl esâs nakil onunla müevvel" kuralını doğurmuştu. Yâni akıl esâs alınıyor, nakil ona göre te'vil ediliyordu. Oysa Endülüs iklimi buna pek sıcak bakmıyordu. Nakil te'vil edilemezdi. Nakilde var olan ve tevil edilmesi gereken yerler ne olacaktı o zaman? İşte **İbn-i Haldûn**'da da tipik örneği görülen "Nakil olduğu gibi "öylece" kalmalı, akıl sâdece dünyâ işlerinde kullanılmalı, velev ki nakilde akıldışılıklar olsa da..." anlayışı gelişti. Hem gelenekçi Mâlikî kadısı hem de bu dünyâcı, akılcı, deneyci **İbn-i Haldûn,** bu ikisini ancak bu şekilde bir arada tutabilirdi.

Ancak gerek **İbn-i Haldûn** gerekse **İbn-i Rüşd** bu kurala pek de uymuş değillerdir. Örneğin **İbn-i Rüşd**, te'vil konusunda nassın hitabının üç yönlü olduğunu, cedelî, hitâbî ve bürhânî yöntemleri kullandığını, te'vil denilen olayın ise cedelî ve hitâbî üslubun bürhânî üsluba çevrilmesinden başka bir şey olmadığını söyleyerek ayetleri aklî/bürhânî tarzda te'vil etmeden kendini alamamıştır. Kezâ **İbn-i Haldûn**'un nübüvveti temellendirmesi **Fârâbî** ve **İbn-i Sînâ**'nın bir benzeridir. Hatta öyle ki **İbn-i Haldûn,** nübüvveti evrimci bir görüş ileri sürerek rasyonalize etmeye çalışmaktadır. "Peygamberin zihninin evrilerek melekî hasletlere dönüşebileceği ve böylece gaybî bilgileri alabileceği" görüşüyle **Fârâbî'**nin "Peygamberin gelişmiş muhayyilesinin faal akılla (Cebrail) ittisali ve vahyin böylece mümkünlüğü" görüşü hemen hemen aynıdır. Görüldüğü gibi **İbn-i Haldûn** kendi koyduğu usûle bağlı kalmamakta, nübüvveti rasyonalize etmeye çalışmaktadır.

Yine **İbn-i Haldûn**'un Müslümanlara ait ilimler dediği naklî ilimlere akıl bulaştırılmaması görüşü, sanki dinin tümüyle akıl dışı bir olay olduğu varsayımını çağrıştırmaktadır. Bu Hıristiyanlık gibi muharref dinler için geçerli olabilir; ancak İslâm gibi zâten aklı, temel anlama metodu olarak vurgulayan bir din için ne kadar geçerlidir? Kaldı ki din, zâten bu dünyâ için vardır ve sâdece bir inanç manzumesi ve gönül zevki değildir. Her ne kadar dinin temelinde bu tür bir iman yatması gerekiyorsa da dinin dünyâya yönelik mâkul teklifleri ve hükümleri vardır. Eğer din sâdece bir fantastik inanç manzu-

üretmektedir. Bunların dünyâya yönelik olması sebebiyle mâkul olması gerekmiyor mu? Veya değilse bile mâkul hâle getirilmesi gerekmiyor mu? Eğer dünyâda geçerli olan akılsa bu kaçınılmazdır. Zîra din açıkça aklın geçerli olduğu bir alana müdahele etmekte, teklif sunmakta, hüküm vaz' etmektedir.

Meşrik yenilikçiliğine sorulan "Eğer her şey akla mantığa uygun olacaksa o zaman İslâm ile felsefe arasında ne fark kalıyor?" sorusuna karşılık Mağrib yenilikçiliğine "Eğer dini konularda akıl ve mantık işe karıştırılmayacaksa İslâm ile Hıristiyanlık arasında ne fark kalıyor?" sorusu sorulmaktadır. İslâm düşüncesinin her iki yenilikçi damarı da bu dünyâda akılcı ve deneycidir. İhtilaf, aynı akılcılığın öbür dünyâ ilimleri için de geçerli olup olmayacağındadır. Meşrıkîler: "Evet orada da akıl geçerlidir; çünkü dinimiz zâten mâkuldür." derken Mağribîler: "Hayır akıl orada durmalıdır; çünkü dinimiz vahiy ürünüdür." demektedirler...

Şahsen ben **Câbirî**'nin aksine[1] Meşrık yenilikçilerinin argümanlarının Mağrib yenilikçilerinden daha güçlü olduğu kanaatindeyim. Zîra **İbn-i Rüşd** ve **İbn-i Haldûn**'un bu tutumunun yaşadıkları bölgenin Mâlikî ikliminden kaynaklandığını düşünüyorum. Mesele nakille aklı değil rasyonelle irrasyoneli ayırabilmekte yatmaktadır. Bu dünyâ rasyoneldir, bu dünyâya yol gösteren din (İslâm) da rasyoneldir. İrrasyonel olan hak din (İslâm) değil muharref dinler, hermetizm, keşifçilik, ilhamcılık, tılsımcılık, büyücülük, hurufçuluk vs.'dir. Rasyonel olan, dünyâyı bunlarla açıklamaya kalkmaktır. Nitekim Mağrib yenilikçileri bile yer yer dinin en temel konularını, nübüvvet, Âhiret vb. rasyonalize etmekten kendilerini alamamaktadırlar. Çünkü din, koyu bir hermetizm ve Doğu ruhculuğu ile tanınmaz hâle gelince yapılacak iş bundan başkası olamazdı...

İbn-i Haldûn'un mîrâsı

Artık iyice anlaşılmış olmalı ki İslâm düşüncesinin tüm bu dünyâcı/akılcı/yenilikçi birikimini sisteminde mezceden, İslâm'ın büyük toplum sosyoloğu, târih filozofu ve siyâset düşünürü "üstat" **İbn-i Haldûn,** bugün Batılı düşünürlere mal edilen birçok konuyu

---

1- Muhammed Abid Câbirî'nin bu konudaki tartışmaları için bkz; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, Kitabevi, İst., 2000.

altı yüz sene önceden dile getirmiştir. **Comte, Durkheim, Weber, Marx, Adam Smith, Rousseu, Montesque, Groot, Locke, Bergson** vb. birçok düşünüre ait zannedilen kimi tezler İbn-i Haldûn'un "Mukaddime"sinde âdeta cirit atmaktadır.

İbn-i Haldûn, Moğol istilâsından hemen sonra yaşamış ve İslâm dünyâsının sekiz yüzyıllık tecrübesini analiz ederek, yeni dönemin ne yönde seyretmesi gerektiğini işâret etmişti. İbn-i Haldûn'un dünyâya yönelik yüzü tamamen rasyonel ve empirik bir epistemolojiyi öğütlemektedir. Yâni İbn-i Haldûn âdeta "İçinde yaşadığınız dünyâyı akılla, deneyle, gözlemle ve tecrübeyle anlayın." demektedir. Dine dönük yüzünde ise aynı dinamizmi bulamıyoruz. O bu konuda âdeta susmakta ve "Dinî konuları fazla karıştırmayın, nasıl geldiyse öyle devâm edip gitsin." derken bir yerlerden çekinir gibidir

İslâm dünyâsı ne yazık ki İbn-i Haldûn'un dünyâya değil dine dönük yüzüne sâhip çıkmıştır. Halbûki onu asıl İbn-i Haldûn yapan dünyâya dönük yüzü, sosyolog, târih filozofu, siyâset bilimci, iktisatçı, medeniyet târihçisi vasıflarıydı. Dini konularda nakilci ve gelenekçilere pirim verir tutumu tâbiri câizse "bela savma" kâbilindendi...

Boer'in dediği gibi İbn-i Haldûn'un ümitleri gerçekleşmiş; ancak bu ne yazık ki İslâm dünyâsında olmamıştır. O, selefsiz olduğu gibi halefsiz de kalmıştır.[2]

İbn-i Haldûn'un bizim çalışmamız açısından önemine gelince, O her şeyden önce İslâm'ın yenilikçisi olmayı çoktan hak etmiştir. Çünkü;

A) Geliştirdiği ümran ilmi tamamen bu dünyâya, tabiata, insana ve topluma dönüktür. Târih ilmiyle uğraşmasına rağmen zihni geleceğe dönüktür. Târihten dersler çıkarıp gelecek nesillere yol göstermek istemektedir.

B) Müslümanlara bu dünyâda lazım olacak akıl, deney ve tecrübeye olağanüstü bir vurgu yapmaktadır.

C) Öbür dünyaya ait veya naklî/şer'î ilimler dediği alanda nakilci/gelenekçilere pirim veren görüşlerinden alacağımız bir şey bu-

---

2- T. J. De Boer; **İslâm'da Felsefe Târihi**, s. 248

lunmamaktadır. Zâten o da bu konularda hiçbir şey söylememekte, eskiyi tekrar etmektedir. İlk iki madde onu İslâm'ın yenilikçisi saymamıza yetmekte, gerisini zâten bize bıraktığını söylemektedir...

İbn-i Haldûn'a ayırdığımız bu uzunca bölümde umarım O'nu şânına layık şekilde anlatmışızdır. "*Mukaddime*"yi ilk olarak yirmi yıl önce okumuştum. O dönemlerde genç bir İslâmcı olarak zihnimin şekillenmesine büyük oranda etki etmişti. Sosyoloji sevgisini ondan öğrenmiştim.[1] Sosyolojide "üstat" olarak süre li hayırla yâd ettiğim İbn-i Haldûn'u anlatmayı Muhammed Abid Câbirî'nin sözleriyle bitiriyorum:

> **"İbn-i Haldûnculuk fikrî bir proje, uygarlıkla ilgili bir hakikattır. İbn-i Haldûnculuk hem Arap/İslâm târihiyle ilgili bir teori, hem de bu târihin bir parçasıdır. Hâlâ toplumumuzu uygarlıksal bir realite olarak saran İbn-i Haldûnculuğu eleştirip tahlil etme aşamasından geçmeli, uyanışımızı şekillendiren gelecekçi bir teori olan İbn-i Haldûnculuğa el atmalıyız. Buna ulaşmamızın tek yolu söz konusu düşüncenin epistemolojik açmazlarından azat olmamız ve bu düşünceyi kendi gerçekliğine ve dönemine değil bizim hâl-i hazırımıza yönelik bir duruma getirmemizdir. Daha doğrusu Arap/İslâm vatanındaki sosyal mücâdelelerin iktisadî boyutundan bahsediyoruz. Bu boyut geçmişte ve hal-i hazırda yinelenen kabile-aşirete dayalı hareketlerin perde arkasında aranmalıdır. Bu boyutu ön plana çıkarmak; toplumsal gelişmemizin engellerini aşma ve akıllarımızı irrasyonelin egemenliğinden kurtarma mânâsına geliyor.**[2]

§

1- 1993'te çıkan **İslâm ve Sosyal Değişim** adlı kitabımı ondan esinlenerek, büyük bir sosyoloji sevgisiyle, tâbiri câizse bir İbn-i Haldûn tilmizi olarak kâleme almıştım.

2- Muhammed Abid el-Câbirî; **Felsefî Mîrâsımız ve Biz**, s. 384

GENEL BİR DEĞERLENDİRME

İSLÂM Düşünce Târihi'nin yaklaşık ilk yedi yüz yıllık dönemini kapsayan elinizdeki birinci cildin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Şimdi bu ilk döneme ilişkin genel bir değerlendirmeyle bu cildi noktalayalım.

İslâm düşünce târihinde, yedi yüz yılın manzarâ-yı umûmiyesi şöyleydi; Abbâsî Devrimi'nden sonra yükselen Mevâli ideolojisi, Mu'tezîle, Şia, Re'y Ekolü temeline dayanıyordu. Arap/Kureyş/Emevî merkezî gücüne karşı yükselen çevre güçleri Mevâli adı altında çok geniş bir siyâsî, kültürel, sosyolojik yelpaze oluşturmuştu. Abdullah bin Abbas (Mekke), Muhammed bin Hanefîyye, Ma'bed el-Cühenî (Medîne), Cehm bin Saffan, Hasan-ı Basrî, Vâsıl bin Âta (Basra), İmam Zeyd, Ebû Hanîfe (Kûfe) vb. kişi ve şehirler Emevî dönemindeki muhalefetin merkezleri hâline gelmişlerdi. Ancak bu muhalefet güçleri arasında yeknesak bir ideolojik birliktelik de yoktu. Farklı gerekçelerle de olsa birleştikleri nokta Emevî muhalifliğiydi. Nitekim bu güçlerin çoğu (Câfer-i Sâdık hâriç) Abbâsî Devrimi öncesi Nefsü'z-Zekiyye etrâfında birleştiler. 132/750 yılındaki Abbâsî Devrimi'nden sonra ise saf dışı edildiler. Yönetim sâdece Abbasoğulları'nın tekeline geçti. Devrim öncesi Şia/Mu'tezîle karışımı bir muhalefet ideolojisi oluşmuştu. Mevâli (Arap olmayanlar) hakları, eşitlik, adâlet, özgür irâde, Âl-i Muhammed sloganları Emevî muhalefetinin temel argümanlarıydı.

Abbâsî Devrimi'nden sonra siyâsî merkeze (saltanata) yaklaştırılmasa da, Emevî döneminin bu muhalefet hareketleri yükselmeye devâm ettiler. Özellikle Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde tercüme furyasıyla birlikte düşünce hayatı da alabildiğine renklen-

meye başladı. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf başkadılığa getirildi. Bu sultanlar döneminde, Mu'tezîle ve Şia açıkça desteklendi. Abbasoğulları, siyâsî merkezi kendi tekellerinde bulundurmak şartıyla bu grupları siyâsî ve kültürel amaçları için himâye ettiler.

Abbâsîlerin birinci dönemi (h.132/232) yılları bu yükselişin en yoğun olduğu yıllardı. 181/797'de kurulan *Beytü'l-Hikme*'de yapılan tercüme faaliyetleriyle İslâm kültürü Doğu ve Batı'nın birikimini kendi bünyesine aktarmaya başladı. Önceleri felsefî eserler revaçtayken sonraları tabiat bilimleriyle ilgili eserler birbiri ardınca tercüme edildi. Bu çeviri furyası doğal olarak çeşitli grupların bunlardan etkilenmesine ve felsefîleşmesine, bilimsel merâkların artmasına neden oldu.

Abbâsîlerin ikinci (h.232/332) ve üçüncü (h.332/432) dönemleri boyunca yer yer duraklayarak da olsa Emevî döneminin çevre güçleri (Mevâli) yükselmeye devâm etti. Üstelik Fâtımîler, Buveyhîler, Sâmânîler, Hamdenîler vb. çevre devletleri de kurarak devâm eden bu yükseliş dönemi, İslâm düşüncesinin ana karakterini oluşturdu.

Abbâsîlerin dördüncü (h.432/532) ve beşinci (h.532/632) dönemlerinde ise yükselen Mevâli ideolojisi düşüşe geçti. Buna karşın başka bir dalga, Türk/Selçuklu yükselişi başladı. Her yükselen güç kendi ideolojisiyle birlikte geldiği için Selçuklular da Abbâsî dönemi boyunca aralarda duraklamalarla da olsa yükselen Mevâli ideolojini dışlayarak, hatta ona bir tepki cephesi açarak yükseldi. Selçuklular kendinden önceki dönemin karşıt gruplarına siyâsî destek verdi. Nizâmülmülk etkili bir Mu'tezîle karşıtı olan Eş'arîliği himâye etti. Şiî/Bâtinîliğini ve Felsefeyi dışlayan Gazâlî ve hocası Cuveynî Nizâmülmülk'ün Nişabur ve Bağdat'taki üniversitelerinin rektörleri oldular.

Nizâmülmülk'ün başlattığı Eş'arî gelenekçiliğine dayalı savunmacı/muhafazakâr tutum Endülüs'te İbn-i Tumart tarafından devâm ettirildi. Sulçukluların İslâm dünyâsında yükselişiyle başlayan bu Eş'arî resmî ideolojisi Osmanlılara mîrâs olarak kaldı. Onlarda bu ideolojiye yaslandılar, yıllarca Nizâmülmülk'ün temelini attığı medreselerdeki müfredat okullarda okutuldu, hatta öyle ki bu destek sâyesinde Eş'arîlik, Sünnî İslâm'ın doğrudan adı hâline geldi.

Böylece Moğol istilâsı (656/1258) öncesinde üç büyük dalga, me-

deniyetin ana karakterini belirlemiş oldu; Arap (Emevî) yükselişi, Abbâsî/Fars yükselişi ve Türk/Selçuklu yükselişi. Moğol istilâsından sonra ise Türk/Selçuklu yükselişini Osmanlılar mîrâs olarak devraldılar ve aynen devâm ettirdiler.

Emevîler koyu bir Arap/Kureyş/Emevî asabiyetiyle hareket ediyorlardı. Kader doktrini resmî ideolojileriydi. Buna karşı Mevâli hakları, eşitlik, adâlet, özgür irâde, Hz. Ali yüceltisi muhalefet argümanları olarak gelişti. Abbâsîler döneminde güçler dengesi değişti, ama bu kez de muhalefetteyken dillendirilen argümanlar devletin mantığına uyduruldu. Özür irâde, Allah'ın irâdesinin Abbâsî Halîfesinde zuhur etmesi ve onun yeryüzündeki gölgesi şeklinde yorumlandı. Mu'tezîle, Şia ve Hanifîlik Abbâsîlerce siyâsî amaçlar için kullanıldı. Bunlar hiçbir zamân Abbâsîler'de tam belirleyici olamadılar. Bu gruplar, Abbâsîler için devrim öncesinde etkili bir muhalefet araçlarıydı. Devrimden sonra ise yine etkili birer iktidâr aracı olarak kullanıldılar. Ebû Yusuf'un başkadı yapılması, Me'mun'dan sonra İmam Rızâ'nın veliaht ilan edilmesi, Ebû'l-Huzeyl Allâf ve Cahiz gibi Mu'tezîle filozoflarının başdanışmanlıklara getirilmesi hep bunun içindi. Bütün bunlara rağmen Abbâsîlerle bu gruplar arasında ideolojik ve etnik bir yakınlaşma da vardı tabiî. Mesela Me'mun'un annesi ve hanımı İran kökenliydi, hatta Me'mun bir ara devletin merkezini Bağdat'tan İran'ın Merv şehrine taşımış, Fars unsurunu korumuş ve kollamıştı. Türk/Selçuklu yükselişiyle birlikte doğal olarak dengeler yine değişti. Bu kez Nizâmülmülk, önceki Abbâsî/Fars unsurlarının dayandığı gruplara cephe aldı ve Eş'arîliği himâye ederek yükselişini sürdürdü. Çünkü Eş'arîlik anti-Mu'tezîlî ve sonraki dönemlerde Gazâlî de anti-Şiî/Bâtınî ve anti-Felsefî bir duruşa sâhiptiler. Nizâmülmülk için bunları himâye etmek demek, önceki Abbâsîlerin ve rakip Fâtımîlerin dayandığı ideolojiyi çökertmek demekti. Yeni siyâsî güç, kendi argümanları, ulemâsı ve söylemiyle geliyor ve eskiyi bertaraf ediyordu.

Eş'arî'nin "Din elden gidiyor, akılcılık dini yok edecek." temel argümanına dayalı olarak geliştirdiği muhafazakâr söylem, siyâsî bakımdan da oldukça elverişli bir içeriğe sâhipti. Kezâ Gazâlî'nin "Felsefe ve akıl dini yıkıyor." savunması da onu daha da güçlendirdi. Bu söylemlere sâhip çıkacak bir siyâsî güç boşluğu Nizâmülmülk

tarafından dolduruldu. Böylece Eş'arî/Gazâlî söylemi felsefe ve akılcılığın tahribatlarına karşı dini (nassları) koruyan/savunan bir fenomen hâline geldi. Bütün bunlar akılcılığın ve felsefenin başıboş bırakıldığında dini yok edeceği varsayımından hareketle yapıldı. Önceki dönemde ortaya çıkan dev tabiat bilimcileri, filozoflar vs. "tu-kaka" hâline getirildi. Gazâlî, İbn-i Sînâ'yı tekfir ederken Avrupa üniversitelerinde "İbn-i Sînâ Kürsüleri" kurulmaya başlanmıştı. Eş'arîlik, önceleri felsefeye mesâfeli duruyor, sâdece klasik kelâm akılcılığını kullanarak geleneği savunduğunu iddiâ ediyordu. Gazâlî'yle birlikte alabildiğine felsefeye dalındı. Fahruddin Râzî'de ise zirveye çıktı. Ama bunlar Müslüman aklın Âleme yoğunlaşması amacıyla değil, bir tehdidi bertaraf etmek için yapılıyordu. Bu tehdit, Yunan düşüncesine dayalı felsefenin tehdidiydi ve onların silâhıyla onlara cevap verildikten sonra kaldırılıp atılacak, bizim asıl ruhumuzu okşayan tasavvûfa sığınılacak, onun keşif ve ilhâmıyla Âlem açıklanacak, mistik hezeyanlarla asırlar geçip gidecekti. Nitekim öyle de oldu. Genel olarak söyleyecek olursak İslâm düşüncesi târihi içinde, özellikle Moğol istilâsından sonra **Mu'tezîle (ve Şia) dışlandı, Hanefîlik çarpıtıldı, Mâturîdîlik görmezden gelindi, Felsefe tekfir edildi, Bilim şüpheyle karşılandı, buna karşın Selefîlik sâhiplenildi, Eş'arîlik yüceltildi, Tasavvûfla avunuldu.** Böylece İkbâl'in dediği gibi bizi yükseltecek olan araçların farkına varılmadan, akla karşı dini savunucağız diye aklî içeriği boşaltıldı. Halbûki aklın ve felsefenin dini yıkacağı filan da yoktu. Moğol istilâsından iki asır kadar önce olanlar Nizâmülmülk'ün siyasal tepki biçimlendirmesinden başka bir şey değildi. Zâten felsefe kendi içinde olgunluğuna ulaşıyordu. Bir Ebû'l-Huzeyl Allâf'ın Eş'arî'den, Kındî'nin Gazâlî'den aslında pek farkı yoktu. Ama onlar aklı ve felsefeyi dışlamadan, dinin karşısına koymadan, dinin aklî ve felsefî içeriğini boşaltmadan yapıyorlardı bu işi. Mu'tezîle içinde sâdece İbn-i Ravendî'ye karşı kırka yakın reddiye yazılmıştı. Ünlü Mu'tezîle Âlimi el-Hayyat, "el-İntisar ve'r-Reddü alâ İbnu Ravendî el-Mülhid" adlı kitabıyla ünlenmişti. el-Hayyat bu kitabında İbn-i Ravendî'nin (veya hocası Ebû İsa el-Varrak'ın) pür-akılcı ateist fikirlerine karşı çıkıyor, dini savunuyordu. İbn-i Rüşd, kitaplarında, Gazâlî'den önce Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı eleştirmişti. Yâni din, kendini yıkacağı iddiâ edilen akılcılığın ve felsefenin elinde zâten savunuluyordu. Eğer Eş'arî, bir Mu'tezîle kelâmcısı; Gazâlî de Kındî gibi daha muhafazakâr bir Meşşâî filozo-

fu olarak yollarına devâm etseydiler akıl ve felsefe bu kadar dışlanmış olmayacaktı. Belki de İbn-i Rüşd ve İbn-i Sînâ kürsüleri İslâm dünyâsında kurulsaydı, Câbir'in, Harizmî'nin, Birûnî'nin, İbnü'l-Heysem'in, Ebû'l-Vefâ'nın bilim kitapları Avrupa'da gördüğü ilgiyi Moğol istilâsından sonra İslâm dünyâsında görseydi İslâm düşüncesinin seyri daha başka olacaktı.

Moğol istilâsı öncesi dönem, İslâm düşünce târihinin yükseliş çağı olarak görülebilir. Nitekim gelişmelere bakıldığında genel seyrin bu yönde olduğu görülecektir. Önce Batı'dan Haçlı seferleri, ardından Doğu'dan gelen Moğol saldırılarıyla ölümcül darbeler yiyen İslâm dünyâsı, Bağdat'ın 656/1258'de düşüşüyle yükseliş çağını kapatmış, İslâm ortaçağı başlamıştır...

Şahısları esâs alarak söyleyecek olursak, İslâm düşüncesi, esâs itibâriyle **Hz. Muhammed**'den üç yüz yıl kadar sonra tıkanmıştır. İlk üç yüz yılın sonunda **İbn-i Ravendî** ve **Ebû Bekir Zekeriyya Râzî** gibi Ateist ve Deist düşünürlerin çıkması düşüncenin geldiği noktayı ve tıkanmayı göstermesi bakımından önemli bir ipucu sayılmalıdır. Bundan sonrakiler bu ilk üç yüz yılda ortaya çıkan ana akımların etkisi, tepkisi ve tekrarından ibârettir...

***

TABLO 1
İSLÂM DÜŞÜNCE TÂRİHİNİN BİYOGRAFİK/ KRONOLOJİK SEYRİ VE BÂZI ÖNEMLİ SÎMÂLAR

İSİM	AÇIKLAMA
Hz. Muhammed 10/632	63 yaşında Medîne'de vefât eder.
Hz. Ebû Bekir 12/633	Hz. Peygamber'den sonra halîfe seçilir. Kişiliği ile sahabenin birlik ve berâberliğini sağlar, hızla fetih hareketlerini başlatır.
Muaz bin Cebel 18/637	Yemen'e vâli olarak gönderilir. Hz. Peygamber'in kendisine "Kur'an, Sünnet ve İçtihadla" hareket ederek sorunları çözme tavsiyesi sonraki yıllar için hep örnek olur. Muaz'ın Yemen misyonuna karşılık, Mus'ab'ın Medîne misyonu dâvetçi prototipini temsil eder.
Hz. Ömer 23/644	10 yıl halîfelik yapar. Yenilikçi icraatlarıyla yepyeni bir çığır açar. İslâm'ı meydan okuyucu bir dinamizmle devâm ettirir. Devrimin mantığını devletin mantığına kurban etmemek için çok uğraşır. Suikastla şehîd edilir.
Abdullah bin Mes'ud 32/653	"Re'y Ekolü" diye ünlenen yenilikçi okulun temelini atar. Kûfe'de birçok talebe yetiştirir.
Ebû Zerr-i Ğıfârî 32/653	"Devlet", "Mal", "Servet" ve "Dünyevîleşme" konularında protest/pasifist bir tavır geliştirerek târihî bir misyon üstlenir.
Hz. Osman 35/655	12 yıl halîfelik yapar. İktidarının 6. yılından itibâren huzursuzluklar başlar. Devrimin mantığı iyiden iyiye devletin mantığına dönüşür. Çevrede oluşan muhalefet barışçı yollardan sisteme katılamaz, istifayı reddeder. Kanlı bir ihtilâlle şehîd edilerek iktidârdan uzaklaştırılır. İç savaşlar başlar.

Ammar bin Yâsir 37/658	Hz. Ali ve Ebû Zerr'le birlikte muhalefetin başını çeker. Ebû Zerr'in aksine protest/aktivist bir tutum sergiler.
Hz. Ali 40/661	Hz. Ömer'e yenilikçi icraatlarının çoğunda fikir hocalığı yapar. İlk üç halîfe boyunca ana muhalet lideri misyonu üstlenir. Kargaşa ortamında halîfe olur. 5 yıl halîfelik yapar. İktidarı döneminde çoğunlukla iç savaşlarla uğraşır. Muaviye darbesine karşı savaşır. Suikastla şehîd edilir. Kişiliği ile hemen tüm İslâmî grupları derinden etkiler. Sünnîler, Şiîler, Sûfîler, Mu'tezîle, Felsefeciler, Matematikçiler vs. hemen hepsi üstadlar silsilesini O'na dayandırırlar.
Hz. Hasan 50/660	Kendisi ve Muaviye'nin ölümünden sonra iktidârın "şûra" ilkesine göre işlemesi konusunda Muaviye ile anlaşarak Hilâfetten çekilir.
Muaviye 60/670	Hz. Ali'den sonra iktidârı ele geçirir. Emevî saltanatının temellerini atar. "Kader" görüşünü resmî siyâsî ideoloji haline getirir. Hz. Hasan'la anlaşmasını tutmayarak yerine oğlu Yezid'i tâyin eder, saltanatı başlatır.
Hz. Âişe 58/679	Rivâyetleri Kur'an'a arz ve tenkitçiliğiyle yenilikçi İslâmî düşünceye önemli katkılarda bulunur.
Hz. Hüseyin 61/682	Son İran kisrası II. Yezdücerd'in kızı Şahbanu ile evlenir. Muaviye'nin oğlu Yezid'e kıyam eder. Kerbelâ'da kanlı bir şekilde bastırılır, tüm âilesiyle birlikte kılıçtan geçirilerek şehîd edilir.
Alkame bin Kays 62/683	Kûfe ekolünden Abdullah bin Mes'ud'un talebesi sıfatıyla sivrilir.
Mesruk bin El-Ecda 62/683	Kûfe ekolünün önemli bir sîmâsı alarak adını duyurur. Düşüncesinin oluşmasında Hz. Âişe'nin etkisi olur.

Amr el-Maksûs 62/683	Muaviye tarafından ortaya atılan ve Emevîlerce resmî doktrin haline getirilen "Yaptıklarımız Allah'ın kaderiyle olmaktadır." tezine karşı çıkar, özgür irâde'yi savunur. Yezid'in oğlu II. Muaviye'yi etkileyerek Hilâfetten ferâgat etmesini sağlar. Bundan sorumlu tutularak Emevîlerce diri diri toprağa gömülerek şehîd edilir.
Nâfi bin el- Ezrak 65/685	"İmamlar Kureyş'tendir." iddiâsına karşı çıkar. Hür seçimi savunur. Sertlik yanlısı katı tutumu nedeniyle "Hâricî" olarak yaftalanır. Emevîler'e karşı ayaklanma başlatır ancak kanlı bir şekilde bastırılır ve şehîd edilir.
Abdullah bin Abbas 68/687	Mekke'de İbn-i Abbas Ekolü olarak ünlenen okulun kurulmasını sağlar. İslâm düşüncesi târihi içinde"tefsir" denen yeniliği, sistemli bir şekilde başlatır.Tefsir'inde şiir, lugat, re'y, yabancı kültürlere ilgi, mitoloji ve halk rivâyetlerini çokça kullanmasıyla düşünceye genişlik ve açılım getirir. Birçok talebe yetiştirir.
Abdullah bin Zübeyr 73/693	Mekke'de Emevîler'e kıyam eder. On yıl, Emevîler'e rağmen birçok bölgeyi kendine bağlayarak hüküm sürer. Muhasara altına alınarak kanlı bir şekilde bastırılır ve şehîd edilir.
Kadı Şureyh 78/698	Kûfe'ye Hz. Ömer tarafından kadı olarak atanır. 75 yıl burada kadılık yapar. Hükümleriyle Kûfe ekolünün oluşmasına önemli katıklar sağlar. 120 yaşında ölür.
Muhammed bin Hanefîyye 80/700	Medîne'de oluşturduğu ilim halkasında Mâbed el-Cühenî, Vâsıl bin Âta gibi birçok yenilikçi şahsiyeti görüşleriyle etkiler. Emevîler'in resmî kader doktrinine karşı özgür irâdeyi savunur.
Muhammed bin Eş'as 80/700	"Emr-i bi'l-Ma'ruf nehyi ani'l- Münker" ve "Özgür İrâde" sloganlarını bayraklaştırarak ayaklanır. Ayaklanmasına Mâbed el-Cühenî destek verir. Emevîlerce kanlı bir şekilde bastırılarak şehîd edilir.

Mâbed-el Cühenî 80/700	"Kader yoktur, olaylar olduğu anda bilinir." diyen Mâbed, Özgür İrâde Ekolünün kurucusu olarak tanınır. Emevîlerce Muhammed bin Eş'as ayaklanmasına katıldığı gerekçesiyle tutuklanır, işkence edilerek şehîd edilir. "Kaderiyye" olarak yaftalanır; ancak O, bu yaftayı reddeder.
Zeyne'l- Âbidîn 94/712	Hz. Hüseyin'in Kerbelâ katliamından kurtulan tek evlâdı olarak bütün dikkatler üzerinde toplanır. Ancak o siyâsî olaylara karışmadan kendini ibâdete verir. Bunun için Zeyne'l-Âbidîn (ibâdet edenlerin süsü) lakabıyla anılır. On iki imâmın 4. olarak kabûl edilir.
İbrâhim en-Nehâî 95/715	Kûfe'de oluşan ilmî çevre onunla birlikte "Kûfe Ekolü" olarak anılmaya başlar.
Said bin Cübeyr 95/715	Siyâsî olaylardan uzak durmasıyla tanınan Mekke'deki İbn-i Abbas Ekolü'nün Emevîler'e karşı ayaklanan talebesi olarak dikkat çeker. Emevî sultanıyla sarayda yaptığı tartışmalar büyük yankı uyandırır. Tutuklanarak şehîd edilir.
Hasan bin Muhammed bin Hanefîyye 101/721	Hz. Ali'nin hayatta kalan üçüncü oğlu Muhammed bin Hanefîyye'nin oğlu Hasan, İslâm düşünce târihinde etkisi uzun yıllar devâm eden "el-İrca" adlı kitabı yazar. Gaylan ed-Dımeşkî'yi büyük ölçüde etkiler. İrca (Mürcie) görüşüyle Mevâli'nin haklarını savunur, Emevîler'in tepkisini çeker.
Ömer bin Abdülazîz 101/721	Özgür İrâde Ekolü'nün kurucularından Gaylan ed-Dımeşkî'den etkilenir. Saltanat âilesine mensup olmasına rağmen işbaşına gelince kendisinin seçilerek onaylanmasını ister. Gaylan'a fikirlerini uygulaması için görev verir. Emevî hânedânınca komplo kurularak zehirlenerek öldürüldüğü rivâyet edilir.
Mücâhid 104/724	İbn-i Abbas ekölünün en önemli talebelerinden birisi olarak ünlenir. "Re'y" yanlısı, "Mu'tezilî" eğilimli olmakla yaftalanır.

İkrime 107/727	İbn-i Abbas ekolünün en önemli talebelerinden bir diğeri olarak tanınır. "Hâricî" eğilimli olmakla yaftalanır.
Hasan-ı Basrî 110/730	Basra'nın müstakil ilim otoritesi olarak adını duyurur. Vaizlik, hatiplik ve zâhidlik özellikleriyle dikkat çeker. Emevî sultanına yazdığı "Özgür İrâdeyi" savunan risâlesiyle büyük yankı uyandırır. Dünyevîleşmeye karşı Ebû Zerr'i hatırlatan çıkışlar yapar. Ehl-i Sünnet", "irca" ve "silâhsız muhalefet" görüşleriyle Sünnîliğin ilham kaynağı olur. Mu'tezîle, Sünnîler ve Tasavvûfçular tarafından sâhiplenilir.
Muhammed Bâkır 113/731	Zeyne'l-Âbidîn'in oğludur. On iki imâm'ın 5.'si olarak kabûl edilir.
Gaylan ed-Dımeşkî 120/740	Özgür İrâde Ekolü'nün Mâbed el-Cühenî'den sonraki en ateşli savunucusu olarak dikkat çeker. "Hayrın ve şerrin kulun kendisi tarafından yapılan özgür filler" olduğunu savunur. Emevîler'in resmî kader doktrinini şiddetle eleştirir. Hapse atılır, arkadaşı Salih'le birlikte elleri, ayakları ve dili kesilerek şehîd edilir.
İmam Zeyd 122/740	Zeyne'l-Âbidîn'in Mevâli/Câriye'den olma oğludur. Hz. Hüseyin'den sonra Hüseyin soyunun uzun süren sessizliğini ilk bozan imâm olarak dikkat çeker. Ayaklanması kanlı bir şekilde bastırılır. Naaşı yakılır, külleri Fırat nehrine atılıp savrulur. Şia târihi içinde "Mu'tezîlî", "Sünnî" eğilimli olmakla yaftalanır.
Ca'd bin Dirhem 124/742	Özgür İrâdeci ve tenzihçi görüşleriyle dikkat çeker. Görüşleriyle Emevîler'in son halîfesini etkiler. Bir Emevî suikastı sonucu şehîd edilir.

Cehm bin Saffan 128/7746	Akılcı, zeki, kültürlü bir serbest düşünür olarak dikkat çeker. Allah'ın sıfatlarının ezelî olamayacağı, Allah'ın görülemeyeceği, cennetin ve cehennemin yok olacağı, kabir azâbı, sorgu meleği, mîzân, sırat köprüsü ve şefaatın hiçbir çeşidinin olmadığı, irca ve cebr vb. görüşleri ilk defa söylem haline getirerek Mevâli haklarını savunur. Sonraki yıllarda kimi görüşlerinin birbirine zıt gruplarca sâhiplenilmesi ilginç bulunur. Hür düşünce çığırının açılmasında büyük katkılar sağlar.
Vâsıl bin Âta 131/748	Kelâmcı, usûl-u fıkıhçı, faaliyetçi hür düşünceli fikirleriyle Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün ilk tohumlarını atar.
Amr bin Ubeyd 144/761	Vâsıl bin Âta ile birlikte Tevhîd ve Adâlet Ekolü'nün fikrî temellerini inşâ ederler.
Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrâhim 145/761	Hz. Hasan soyundan gelen iki kardeş olarak Abbâsî Devrimi'nden sonra anlaşmaya uyulmayıp hilâfet ellerinden alındığı gerekçesiyle ayaklanırlar. Devrimden önce Câfer-i Sâdık hâriç tüm gruplar (Abbâsîler, Hâşimîler, Şia -Câfer hariç-, Tevhîd ve Adâlet Ekolü grupları, Ebû Hanîfe vs.) Nefsü'z-Zekiyye'ye biat ederler. Ancak Abbâsîler devrimden sonra tüm bu grupları tasfiye eder. Nefsü'z-Zekiyye Medîne'de, kardeşi İbrâhim Kûfe'de kıyam ederler, kanlı bir şekilde bastırılarak şehîd edilirler.
İsmâil b. Câfer-i Sâdık 145/761	Câfer-i Sâdık'ın dört oğlundan babasından önce ölen oğludur. İsmâiliyye Şiası ondan itibâren başlar.
Câfer-i Sâdık 148/765	İsna Aşeriyye mezhebi ona nisbet edilir. On iki İmam'ın 6.'sı olarak kabûl edilir. Emevî ve Abbâsîlere karşı Şiî/pasifist bir tavır takınır.

Ebû Hanîfe 150/768	Fıkıhçı, usûlcü, kelâmcı, sivil, bağımsız, ortayolcu, hür düşünceli fikirleriyle "Re'y Ekolü"nü sistemleştirir. Ticârî ruha sâhip, bireyin hakkını öne çıkaran yenilikçi/liberal bir fıkıh anlayışı geliştirir. Emevî ve Abbâsîlerin Kadılık teklifini reddeder. Abbâsîler tarafından zindanda işkence altında şehîd edilir.
İbn-i Ishak 151/768	Siyer ve meğâzi üzerine ilk târih kitabını yazar. Eseri kaybolmuş olmasına rağmen İbn-i Hişâm büyük bir bölümünü devâm ettirir.
İbrâhim bin Ethem 160/777	Evlenmeme, dünyâyı boş verme, fukaralık vs. esâs alan çileci bir tasavvûfu savunur. "Melâmîlik" (kendini hakir görme) anlayışını yayar.
Mâlik b. Enes 179/795	Yenilikçi akımların tümüne tavır alır. Kelâmı bid'at sayar. Özellikle Yenilikçi "Ehlu'r-Re'y Ekolü"ne karşı Gelenekçi "Ehl-i Hadîs Ekolünü"nün yükselen imâmı olur.
Ebû Yusuf 182/798	Hocası Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra ilk kez ihdas edilen Abbâsî Başkadılığı'na (Kadı'l-Kudat) getirilir. Hanefîlik, Abbâsîlerin resmî mezhebi olur. Ebû Yusuf "Kitâbü'l-Haraç" ı yazar. O dönemlere âit İslâm Devleti anlayışını yansıtması bakımından İbnu'l-Mukaffa'nın, ilk Abbâsî halîfesine yazdığı kitapla birlikte dönemin ilkleri arasına girer.
Mûsa Kâzım 183/799	On iki İmâmın 7.'si olarak kabûl edilir. Abbâsî yönetimince uzun süre göz hapsinde tutulur. Bugün türbesi Bağdat'ın Kâzımıyye mahallesindedir.
Râbiatu'l Adeviyye 185/801	Allah aşkını her fırsatta vurgulayan bir kadın sûfî olarak büyük dikkat çeker. Yoksul bir evde doğar, çocukken çalınır, köle olarak satılır. Dünyâdan el etek çeken zühd anlayışına bakılarak hürriyetine kavuşturulur. Çağının şöhretli sûfîlerinin evlenme tekliflerini geri çevirir, bekar yaşar.

Hârûn Reşid 193/808	Abbâsîlerin 5. Sultanı olur. ilim ve kültür faaliyetlerini himâye eder. Döneminde İslâm Düşünce Târihi içinde derin etkileri bulunan "Beytü'l-Hikme" adlı tercüme enstitüsü kurulur. Ebû Hanîfe'nin en büyük talebesi Ebû Yusuf onun zamânında Başkadılık yapar.
Câbir bin Hayyân 200/815	İslâm Simyâsı'nın kurucusu olarak bilinir. Kimyâ (Mâden bilim) ve Botanik (Bitkibilim) üzerine yaptığı çalışmalarla çığır açar.
Ali Rızâ 202/818	On iki İmâm'ın 8.'si olarak kabûl edilir. Abbâsî Halîfesi Me'mun tarafından veliahd tâyin edilir. Ancak Abbâsî derin devletinin tepkisini çeker, zehirlenerek öldürüldüğü rivâyet edilir. Bugün türbesi İran'ın Meşhed şehrindedir.
İdris eş-Şâfî 204/820	Sünnî paradigmanın oluşumunda Mâlik'ten sonra en önemli misyonu üstlenir. Kelâmla uğraşmayı bid'at sayar. Ancak Mâlik'in hadîste yaptığını fıkıh ve fıkıh usûlünde yaparak gelenekçi cepheyi güçlendirir. Eş'arî'ye giden yolu açar.
Vâkıdî 207/822	"Kitâbü'l-Meğâzi" adlı kitabı yazar. İslâm savaş târihini ele alması bakımından önemli bir târihî kaynak olarak görülür.
Bişr b. Mu'temir 210/825	Bağdat Mu'tezîle'sinin reisi olarak sivrilir. Basra Mu'tezîle'sine nazaran o dönemdeki Abbâsî sarayına daha yakın durması, kimi görüşleriyle Mu'tezîle'yi biraz yumuşatması ve Sünnîliğe yaklaştırmasıyla tanınır.
Bişr b.Ğıyas el-Mersiye 218/833	Fıkıhta Re'y taraftarı Hanefî, itikatta Sünnî, Cehmî, Mu'tezîlî, ve Murcîî görüşleri telfik (birleştirme) girişiminde bulunur. Çok yönlü bir düşünce sistemi geliştirmeye çalışır. Taraftarlarına Mersiyye denilir.
Me'mun 218/833	Abbâsîlerin 7. Sultanı olarak Fars unsuruna dayanan politika izler. Felsefî, Şiî, Mu'tezîlî eğilimleri himâye eder. Tercüme faaliyetlerini destekler.

İbn-i Hişâm 218/833	Siretu'n-Nebevîyye kitabını yazar. Hocası İbn-i Ishak'a dayandırarak Hz. Peygamber'in hayatını anlatır.
Muhammed Tâkî	On iki İmâm'ın 9.'su olarak kabûl edilir. Babası Ali Rızâ öldüğünde çocuk yaşta olmasına rağmen halef tâyin edilir.
Ebû'l- Huzeyl Allâf 226/840	Tevhîd ve Adâlet Ekolü'ne felsefî derinlik kazandırır. Felsefî kelâm çığırını açar. İlk Mu'tezîle filozofu olarak tanınır. "Atomcu" tabiat felsefesini savunan ilk Müslüman kelâmcı olarak bilinir.
İbn-i Saad 230/844	"Tabakâtü'l-Kübra" adlı kitabı yazar. Vâkıdî'nin kâtibi olan İbn-i Saad ünlü biyografi yazarı- târihçi olarak tanınır.
el-Nazzâm 232/845	Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl Allâf ile birlikte kelâmî felsefe çığırını başlatan Mu'tezîle filozoflarından olarak tanınır. "Kumun-Buruz" ve "Tafra" teorileriyle genetik şifreleme ve kuvantum fiziğinin habercisi olur. Geliştirdiği tabiat felsefesi oldukça çarpıcı ve dikkat çekici bulunur.
Mütevekkil 232/845	Abbâsîlerin 10. Sultanı olarak iktidâra gelir. Önceki dönemlerin tersine Türk/Sünnî unsuruna dayalı politika izler. Önceki Mu'tezîlî, Felsefe himâyesi Mütevekkil'den itibâren giderek Sünnîliğe kaydırılır.
Harizmî 236/853	Astronomi, Matematik (cebir) ve Coğrafya üzerine çığır açıcı kitaplar yazar. "el-Cebr ve'l- Mukâbele" adlı kitabıyla cebir ilminin kurucusu kabûl edilir. Logoritma hesapları onun isminden mülhemdir (el-Harizmî'nin Latince'deki söylenişi Algoritmi'dir)

İbn-i Küllab 240/853	Allâf ve Nazzâm'ın yenilikçiliğine, gelenekçiliğin tepkisi olarak doğar. Mâlik (hadîs) ve Şâfî'den (fıkıh) sonra İbn-i Küllab (kelâm) Sünnî paradigmanın oluşumunu fikirleriyle güçlendirir. Sıfatları savunur, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ispat etmeye çalışır. Allah'ın, yed (el), ayn (göz), vech (yüz) gibi sıfatlarının te'vil edilmeden kabûl edilmesi gerektiğini iddiâ eder ve bunları Allah'a ıtlak eder. İstiva'yı, Allah'ın dokunma olmaksızın arş üzerinde oturması olarak olduğu gibi almak gerektiğini söyler.
Ahmed bin Hanbel 241/855	Katı gelenekçiliğin imâmı olarak yükselir. Geleneğin savunulmasında Şâfî ve İbn-i Küllab'ı hatta Mâlik'i bile yetersiz bulur. Tefsiri, kelâmı, meğâziyi (târih) dahi bid'at sayar, nakli ve hadîsi yüceltir.
Zünnûn-ı Mısri 245/859	Mistik tecrübelerini topluma açıklayan ilk sûfî olarak tanınır. Aklî bilgiyi önemsemez, ma'rifet olarak tanımladığı akıl-üstü bilgiyi (sezgi) yüceltir.
Hâris el-Muhâsibî 245/857	İbn-i Küllab'ın Sünnî/kelâmî okuluna Sünnî/sûfî yorumla açılım getirir. Sünnî paradigmanın oluşumuna kattığı sûfî yorumla gelenekçi cepheyi güçlendirir.
Muhammed b. Kerram 255/869	Mücessime ve Müşebbihe diye bilinen anlayışın en önemli temsilcisi olarak yükselir. Tevhîd ve Adâlet Ehli gruplarını "yokluğa ibâdete çağırmakla" suçlayarak tenzihçiliğe karşı tecsimci bir karakterde boy gösterir. Allah'ı insan gibi düşünür, Allah'ın cisim, cevher vs. somut bir şey olduğunu, arza merdivenden iner gibi indiğini, arşta oturduğunu savunur. İlk yüzyılda Mukâtil bin Süleyman'ın başlattığı tenzihçiliğe karşı tecsimci çizgiyi devâm ettirir. Kerramiye diye anılan grubun doğmasına neden olur
el-Cahız 255/869	Felsefe, kelâm, dil ve edebiyat, nesir, Zooloji (hayvan bilim) alanlarında yazdığı kitaplarla dikkat çeker. İslâm düşünce târihinin en velud yazarı ünvanıyla anılır. Ünlü Mu'tezîle filozoflarından birisi olarak bilinir.

Buhârî 256/870	"Câmiu's-Sahih" adlı kitabı yazar. 16 yıl süren seyahatleri sırasında topladığı üç yüz bin hadîs arasından üç bin kadarını kitabına alır. Sahih-i Buhârî adıyla bilinen bu kitap Sünnî dünyâda büyük kabûl görür. Kitabına aldığı tüm hadîslerin "sahih" olduğunu iddiâ eder.
Hasan Askerî 260/874	On iki İmâm'ın 11.'si olarak kabûl edilir. Babası Muhammed Tâkî öldüğünde çocuk yaşta olmasına rağmen halef tâyin edilir. Ancak geriye bilinen bir oğul bırakmadan ölmesi sorun çıkarır. Kardeşi imâm kabûl edilmez. Aslında oğlunun olduğu ancak Abbâsî zulmünden emin olmak için veya Allah tarafından saklandığı için kaybolduğuna ve geri geleceğine inanılır.
Müslîm 261/874	Buhârî'nin talebesi olarak tanınır. Sahih-i Müslîm diye bilinen kitabını Buhârî'nin izinden giderek vücûda getirir.
Beyazıd-ı Bestâmî 260/847	Önceleri Re'y Ekolü'ne mensupken, giderek tasavvûfa meyleder. "Sekr" (kendinden geçme, cezbe) ilkesini esâs alan tasavvûfî grupların çığır açıcısı olarak ün yapar.
Kındî 260/847	Arapların ünlü filozofu olarak tanınır. Yunanca ve Süryânice'den onlarca eser çevirir. Kelâm'dan felsefeye geçişin sîmâsı olarak bilinir. Mu'tezîlî fikirlere sâhip olmakla birlikte malzeme olarak daha çok felsefeyi kullanır. Gazâlî'den farkı, felsefeyi dışlamaması ve sâhici bir felsefî okuyuşla temel İslâmî dogmaları savunmasıdır.
Dâvûd bin Ali (el-Zâhirî) 270/884	Aşırı yenilikçiliğe karşı, aşırı gelenekçi tepkiyi dillendirir. Yenilikçiliğin işi sınır tanımaz te'villere vardırması sonucu dinî metinlerin (âyet/hadîs) lafzına, zâhirine sıkı sıkıya bağlanma mantığını geliştirir. Önceleri Re'y ekolü ve Mu'tezîle'ye karşı Şâfî'nin saflarında geleneği savunur. Sonraları da ondan ayrılarak Bâtınîliğe karşı Zâhirîliği yüceltir. Mezhebi Endülüs'te yayılır ancak zamânla Hanbelîliğin içinde erir.

İmam Muhammed Mehdi 275/889	On iki İmâm'ın sonuncusu olarak kabûl edilir. Babası öldüğünde tıpkı önceki Muhammed Tâkî ve Ali Nâkî gibi dört ya da beş yaşında olduğuna inanılır. Şia inançlarına göre Muhammed Mehdi, babası vefât etmeden birkaç gün önce imâm tâyin edilir. Babasının vefâtından kısa bir süre sonra kaybolur ya da kısa (suğra) ve uzun (kübra) olmak üzere iki periyottan oluşan gaybûbete (gizlenmeye) girer. Kısa gaybûbet 70 yıl kadar sürer. Bu sürede vekiller tarafından temsil edilir. Son vekil Ebû'l-Kâsım kendi yerine kimseyi tâyin etmez ve "Şimdi iş Allah'a kalmıştır." diyerek bu dönemi bitirir. Bundan sonra büyük gaybûbet dönemi başlar. Muhammed Mehdi kıyâmete yakın bir zamânda geri gelecek zulümle dolan dünyâyı adâletle dolduracaktır. Artık gaybûbet zamânında ortaya çıkan tüm idâreler gayr-ı meşrû sayılır, imâm'ın olmasına bağlı kimi dinî mükellefiyetler askıya alınır.
İbn-i Kuteybe 276/889	Mu'tezîle Âlimi Cahiz'in talebesi iken görüş ayrılığına düşerek hocasından ayrılıp hadîsçiliğe kayar. Hocasına karşı çıkarak işi tekfire kadar vardırır. Hayatının son dönemlerinde Mâlikî/Hadîsçi ekole katılır. "et-Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs"i yazar. Re'y Ekolü ve Mu'tezîle'ye ağır eleştirilerle saldırır. Cahiz'den sonra İslâm düşüncesinin en önemli nesir ustası olarak dikkat çeker.
Belâzûrî 279/892	"Futuhu'l-Buldan" adlı târih kitabıyla ünlenir. Eseri, İslâm fetihleri târihini ele alması bakımından temel kaynaklardan kabûl edilir.
Yâkubî 282/895	"Târihü'l-Yâkubî" adlı eseriyle ünlenir. İslâm düşünce târihinin en önemli târih kaynakları arasında yer alır. Özellikle Şia târihi açısından en önemli kaynaklardan birisi olarak kabûl edilir.
Cüneyd-i Bağdâdî 298/910	Fıkıh, kelâm, ahlâk konularından sonra tasavvûfa yönelir. Tasavvûf geleneği içinde "Sekr"e (kendinden geçme, cezbe) karşı "Sahv" (kendine hâkim olma, temkin) ilkesini savunur. Bu tarzıyla tasavvûf târihi içinde çığır açar.

İbn-i Ravendî 293/910	Dehrî felsefesiyle Mu'tezîle'den koparak büyük tepki çeker. Madde'den başka bir şeyin olmadığını iddiâ ederek Allah, ruh, Peygamberlik ve âhiret inançlarını reddeder. Bu fikirlerin İbn-i Ravendî'ye mi yoksa hocası Ebû İsa el-Varrak'a mı âit olduğu tartışılır.
el-Hayyat 300/913	Kendi döneminde Bağdat Mu'tezîle'sinin lideri olarak ün yapar. İbn-i Ravendî'ye "el-İntisar" adlı kitabıyla reddiyede bulunur. "Ma'dum" (yokluk)'un bir şey olduğunu söyleyen geleneksel Mu'tezîlî görüşe ma'dum'un aynı zamânda bir cisim olduğu şeklinde yeni bir yorum getirir. Ma'dum teorisiyle Mu'tezîle içinde tepkiyle karşılanır
el-Cubbâî 303/915	Zamânının Basra Mu'tezîle imâmı olarak ün yapar. Talebesi Eş'arî üzerinde büyük te'sir bırakır. Eş'arî'yle aralarındaki ihtilâf ayrı bir kelâm okulu oluşturacak kadar fazla değildir.
Hallac-ı Mansur 309/922	Tasavvûfta Beyazıd-ı Bestâmî'nin sekr (kendinden geçme) çizgisini son noktasına vardırır. "Ene'l- Hakk (ben Hakk'ım) sözüyle şimşekleri üzerine çeker. Koybolan Mehdi'nin (12. İmam) vekili olduğunu iddiâ eder. Kimi fakihlerin fıkhî literatürle yargılanamayacağını söylemesine rağmen bir mahkeme kurularak yargılanır ve "Fâtımî Ajanı" olduğu gerekçesiyle îdam edilir.
Taberî 310/923	"Tefsiru'l-Taberî" ve "el-Ümem ve'l-mülûk" adlı tefsir ve târih kitaplarını yazar. Eserleri büyük yankı uyandırır.
Ebû Bekir el-Hallal 313/923	Ahmed bin Hanbel'den sonra Hanbelî Mezhebi'nin gerçek kurucusu olarak tanınır. Ahmed bin Hanbel'in görüşlerini toplar, ilk Hanbelî Tabakât kitabını yazar.
Ebû Bekir Râzî 313/925	Tabiatçı felsefesiyle bütün dikkatleri üzerine çeker. "Kudama-i Hamse" adıyla bilenen Allah, madde, zamân, mekân ve ruh (nefs)'tan oluşan beş şeyin ezelî ve ebedî olduğunu savunur. Nübüvveti gereksiz görür. Tıpta ün yapar. Sokrat öncesi doğa filozoflarına yaslanır. Aristo ve Eflâtûn'u eleştirir.

İbn-i Meserre 319/931	Endülüs'te başlattığı hareketle Mu'tezîle, Tasavvûf ve Felsefe'yi birleştirmeye çalışır. Her üç ekolden harmanlayarak oluşturduğu düşünce hareketiyle Endülüs İslâm düşüncesinde kalıcı izler bırakır. Eserleri Mâlikî fakihlerin kışkırtmasıyla yayımlanan bir kânûnla yasaklanır ve yakılır. Hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.
el-Ka'bî 320/932	Ebû'l-Kasım el-Belhî olan isminden ziyâde Ka'bî lakabıyla anılır. El-Hayyat'ın ünlü talebesi olarak tanınır. "Makâlât" adlı kitabıyla Mu'tezîle'nin sekizinci tabakasında adı geçer.
Ebû Hâşim b.Cubbâî 321/933	Babası Cubbâî'den sonra geliştirdiği fikirleriyle Mu'tezîle ekolüne önemli katkılarda bulunur. "Hâller" teorisiyle sıfatlar meselesine yeni bir boyut kazandırır.
Tahâvî 321/933	Ebû Hanîfe'nin Mısır yorumu olarak yükselir. Hanifîliği daha sağa kaydırır. Yorumuyla Ebû Hanefî'yi selefileştirir. Üzerine yüzlerce şerhin yazıldığı "el-Muhtasar"ı yazarak "Hanifî Mezhebi" nin doktrinel oluşumunu yönlendirir.
Berbeharî 329/941	Aktivist bir Selefî/Hanbelî Âlimi ve Ahmed bin Hanbel'in fanatik bir tâkipçisi olarak bilinir. Katı gelenekçi tutumuyla yenilikçiliğin her türüne (akıl, re'y, tefsir, kelâm, felsefe) cephe alır. Kelâmı kullanarak ılımlı bir gelenekçi tarz geliştiren Eş'arî'yle görüşür, fakat ona da karşı çıkar. Ahmed bin Hanbel'e "O, fakih değil muhaddistir." dediği için rivâyetçiliğiyle bilinen Taberî'nin cenâzesinde ve "Hanbelî Fitnesi" olarak târihe geçen Bağdat'ta müzik aletleri satan dükkanların yağmalandığı karışıklıklarda vaazlarıyla kışkırtıcı rol oynadığı iddiâ edilir. Kur'an'da geçen "makâmı mahmud"u, Allah'ın Hz. Muhammed'i âhiret gününde yanında oturtması olarak yorumlar. Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesine şiddetle karşı çıkar.

Ali es-Semarrî 329/941	Şia'da koybolan Mehdi Muhammed'in son vekili olarak bilinir. Ondan önce sırayla Osman bin Said, Muhammed İbn-i Osman ve İbn-i Rûhî-i Nevbahtî kaybolan Mehdi'ye vekillik yaparlar. Ali es-Semarrî, kendi ölümünden sonra vekiller döneminin biteceğini, artık işin Allah'a kaldığını söyler. Gaybûbet-i Suğra'yı bitirir, Gaybûbet-i Kübra'yı başlatır.
Kuleynî 329/941	"Şia'nın Buhârîsi" olduğu söylenebilir. Kendi dönemine kadar gelen tüm Şia rivâyetlerini 20 yıl boyunca sürdürdüğü bir rivâyet toplama çalışmasıyla bir araya getirir. "el-Kâfî" adını verdiği bu küllîyatta 16.199 hadîs ve rivâyet yer alır.
Eş'arî 330/942	"Bu akılcılık dini yıkacak." geleneksel endişesinin ifâdesi olarak doğar. 40 yaşından sonra Mu'tezîle'den ayrılır. Ilımlı gelenekçi (aklı ve kelâmı kullanan) fikirleriyle katı gelenekçi (aklı ve kelâmı kullanmayı reddeden) Selefîlere ve ılımlı yenilikçilere (Mu'tezîle/Re'y Ekolü/Felsefe) cephe alır. Akıl yerine vahiy, insanın özgür irâdesi yerine Allah'ın mutlak kudreti vurgusunu öne çıkarır. Selefîlerle Mu'tezîle'nin ortasını bulmaya çalışmasına rağmen daha çok Selefîliğe kayar.
Mâturîdî 333/944	Ebû Hanîfe'nin Mâveraünnehir yorumu olarak yükselir. Ebû Hanîfe'nin Mevâli haklarına dayalı düşünce yapısını devâm ettirir. Bir çevre (mevâli) akımı olarak adını duyurur. Akıl ve özgür irâdeye yaptığı vurgularla ılımlı yenilikçi cepheyi güçlendirir. Selefîlerle Mu'tezîle'nin ortasını bulmaya çalışmasına rağmen temel görüşlerinde daha çok Mu'tezîle'ye kayar.

Fârâbî 339/950	İslâm-Aristo-Eflâtûn düşüncelerini uzlaştırmaya çalışır. Meşşâî felsefesinin ilk büyük filozofu olarak tanınır. "Sudur" teorisini geliştirerek Âlemin Allah'tan taştığı fikrine dayalı felsefeyi kurar. Allah, nübüvvet ve âhiret inançlarını Aristocu akılcılık ve Eflâtûncu ruhçulukla açıklamaya çalışıp savunmasına rağmen daha sonraları Gazâlî tarafından tekfir edilir. "el-Medînetü'l-fâzıla" adlı kitabında bütüncül bir felsefî-siyâsî ütopya kurar.
Mesûdî 344/956	"Mürûcu'z-Zeheb." adlı ünlü târih kitabını yazar. Uygarlık târihçisi, seyyah olarak ün yapar. Eseri, uluslar ve halkları bölümlere ayırarak târihlerini anlatma asasına dayanır. İran, Hind, Roma, Türk, Putperest, Hıristiyan, Yahûdi târihleriyle ilgili gezdiği yerlerdeki duyduğu tüm bilgilere yer verir. Târih yazımında Müslüman olmayanların da ele alındığı yeni bir târih anlayışını başlatması bakımından bir dönüm noktası olarak değerlendirilir.
Ebû'l- Hasan el-Kerhî 344/956	Irak'ta Ebû Hanîfe çizgisine bağlı fıkıh anlayışını devâm ettirir. Cessas'ın hocası olarak tanınır.
Ebû Bekir el-Cessas 370/981	Irak'ta devrinin büyük Hanefî fakihi ve müfessiri olarak tanınır. Kendine özgü görüşleriyle dikkat çeker. Allah'ın ahirette görülemeyeceğini savunması, sihir ve büyüyü reddetmesi, Hz. Peygamber'e yapıldığı iddiâ edilen büyü rivâyetlerinin uydurma olduğunu söylemesi, başkadılık tekliflerini reddetmesi, emri bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker prensibine ısrarlı vurgular yaparak, siyasal iktidârlara karşı mücâdale çağrısı yapması "Mu'tezilî" olduğu iddiâsına yol açar. Mu'tezîle Tabakât kitaplarında adına yer verilir. En önemli eseri "Ahkâmu'l-Kur'an" da ahkâm âyetlerinin tefsirini yapar. Bu kitaba giriş olarak yazdığı "Usûlu'l-Fıkıh"ı da diğer en önemli eseri olarak dikkat çeker.

İhvân-ı Safâ Ekolü 373/983	Hicrî 4. Asır (h.300'lü yıllar) boyunca bir grup bağımsız hür fikirli düşünür, felsefî, bilimsel, dinî, entellektüel cemaat oluştururlar. Şahsî isimlerini gizli tutmayı başaran bu grup "İhvân-ı Safâ Risâleleri" adlı ansiklopedik yayınlarla fikirlerini yayarlar. İslâm/Şia'dan kalkarak çağın tüm dinî-felsefî sistemlerini yeni bir sentezle yorumlamaya çalışırlar. Müslüman aklın ütopya oluşturabilme yeteneğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekici bir iz bırakırlar. Grup, İslâm'ın "Tevhîd" inancıyla "Evrim Teorisi"ni birlikte savunur. Onlara göre Allah yaratılış safhalarını evrim süreçleri şeklinde belirlemiştir. Darwin'in evrimciliğinden farklı olarak evrimin insanda son bulduğunu savunurlar. Ruhun ölümsüzlüğüne inanırlar. "İnsanlığın tüm ilmî birikiminden yararlanarak yeni bir İslâm kültürü" oluşturma gibi cesurca çıkışlarıyla dikkat çekerler.
Kelabazî 378/988	"et-Taarruf" adlı tasavvûfî eseriyle tanınır. Tasavvûf târihinde Hallac'tan sonraki eleştirel çığırın ilk sîmâlarından birisi olarak dikkat çeker.
İbn-i Nedim 378/988	Ünlü "el-Fihrist" yazarı olarak bilinir. Kendi dönemine kadar yazılan tüm kitapların listesini verir. Kitap on bölümden oluşur. Arap edebiyatı, tasavvûf, İsmâiliye mezhebi, bilim ve fen (teknik), felsefe, din ve mezheplerle ilgili yazılmış tüm kitapların fihristini vermesi bakımından sahasında ilk olma özelliği taşır. Kitapçılık yaptığı bilinen İbn-i Nedim, İslâm düşünce târihinin ilk 400 yılındaki eserleri tanıma bakımından bulunmaz bir kaynak hâline gelir.
Şeyh Saduk 381/991	İbn-i Babeveyh el- Kummî olarak da tanınan Şeyh Saduk, Şia târihi içinde gelenekçi "Ahbârî" ekolün kurucusu olarak da bilinir. "el-Fakih" adlı kitabı Kuleynî'den sonra on iki İmâmcı Şiîliğin ikinci en önemli hadîs küllîyatı olarak kabûl edilir.

Ebû'l-Vefâ Bozcânî 388/998	Matematikçi, Astronom, Trigonometri'nin kurucusu. Ayın menzilleriyle ilgili "hız denklemini" îcâd eder. Sinüs teoreminin üçgenlere uygunluğunu gösterir. Sinüs tablolarının oluşturulmasında oldukça yeni bir teknik bulur. Astronomiye olan katkıları nedeniyle Ay'ın kraterlerinin birine ismi verilir. (Buzcan)
İbn-i Miskeveyh 396/1005	Genel olarak Fârâbî-İbn-i Sînâ çizgisini devâm ettirir. "Tezhibu'l- Ahlâk" adlı kitabı yazarak yeni bir çığır açar. Tasavvûfî ahlâka karşı rasyonel ahlâkı savunur. İslâm düşüncesinin ilk sistematik ahlâk felsefecisi kabûl edilir.
Bakıllânî 403/1013	Eş'arî'den sonra ekolün ikinci adamı olarak sivrilir. Eş'arîlik onun elinde sistemli bir muhafazakâr manifestoya dönüşür.
Şerif el-Râdî 406/1015	"Nehcu'l-Belâğâ" adlı Hz. Ali'nin sözlerini ve menkıbelerini konu alan kitabı derler. Dönemin Usûlî Şia bilgini Şeyh Müfîd'in talebeleri arasında yer alır.
Şeyh Müfîd 413/1022	Akla dayalı Şia kelâmının oluşmasında etkin rol oynar. Hocası gelenekçi (Ahbârî) Şeyh Saduk'a karşın yenilikçi (Usûlî) Şia düşüncesinin temellerini atar. Kelâmî görüşlerini oluştururken (Bağdat) Mu'tezîle akılcılığından geniş ölçüde yararlanır.
Kadı Abdülcebbâr 415/1024	Ünlü Mu'tezîlî kadısı olarak tanınır. Buvevhîlerin Rey (Tahran) Başkadısı olarak görev yapar. Eş'arî iken Mu'tezîlî'ye geçer. Fıkıhta Şâfî olduğu iddiâ edilir. "Usûl-u Hamse", "Tenzihu'l Kur'an" ve "el-Muğnî" gibi eserleriyle Tevhîd ve Adâlet Ekolü gruplarının düşüncelerini sistemleştirir. Mu'tezîle'nin günümüze ulaşmış en önemli ve başlıca temel kaynaklarının sâhibi olarak bilinir.
Kudûrî 428/1037	Irak'ta Hanefî fıkıh geleneğini sürdürür.Tahâvî'nin "el-Muhtasarı"na yazdığı şerhle tanınır.

Abdulkâhir-i Bağdâdî 429/1037	Sünnî/Eş'arî gelenekçiliğinin yılmaz savunucusu olarak tanınır. "el-Fark beyne'l-Firâk" adlı mezhepler târihi kitabıyla kendinden sonraki Sünnî zihin dünyâsının şekillenmesini sağlar. Bugünkü "Sünnî zihniyet"in mezheplere bakışı bu kitaptaki klasik 73 fırka teorisini esâs alan kategorilemeye göredir.
İbn-i Sînâ 428/1037	Fârâbî'nin temelini attığı Meşşâî felsefeyi daha İslâmîleştirmeye çalışır. Felsefî sistemi Fârâbî çizgisinin hemen hemen aynısıdır. Yeni kavram üretme, daha sistematik hâle getirme ve özellikle doktorluğundan kaynaklanan insan görüşünü, ruh ve akıl teorilerini psikolojiden derinlemesine yararlanarak daha anlaşılır hâle getirir. Felsefe ve Tıp târihinde büyük etki yapar. Etkisi İslâm dünyâsından ziyâde Batı'da ortaya çıkar.
Debûsî 430/1039	Maverâünnehir'de Hanefî-Mâturîdî geleneğini sürdürür."Hilaf İlmi" diye bilinen mezhepler arası mukayeseli fıkıh anlayışının kurucusu kabûl edilir. Pezdevî ve Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün üç önemli sîmâsından birisi sayılır. "Fi ihtilâfi'l-Eimme" yi yazar. Bu eserinde, fıkıh imâmlarının görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceler. "Takvimu'l-Edille"si ise usûl-u fıkıha dâir olup Pezdevî ve Serahsî başta olmak üzere Hanefî hukukçularının temel kaynağı olur.
Ebû'l- Hüseyn el-Basrî 436/1044	Kadı Abdülcebbâr'ın talebesi olarak bilinir. "el-Mu'temed" adlı usûl-u fıkıh kitabıyla tanınır. İmâmiye Şiası, Zeydîler, Fahruddin Râzî vb. birçok Âlim üzerinde etkili olmuş, müçtehid derecesinde bilgisi olan, filozof kişiliği ile öne çıkan son dönem Mu'tezîle Âlimleri arasında kabûl edilir.

Şerif el-Murteza 436/1044	"el-Emâli" adlı tefsir kitabının yazarı olarak ün yapar. Şeyh Müfîd'in talebeleri arasında yer alır. Şia eğilimli Mu'tezîle mi, Mu'tezîle eğilimli Şia mı olduğu konusunda farklı rivâyetler vardır. "Nehcu'l-Belâğa" adlı Hz. Ali'ye âit kitabı derleyen Şerif er-Râdî'nin kardeşidir. Şeyh Müfîd'in Bağdat Mu'tezîle'sine yakın durmasına karşın Basra Mu'tezîlesine yakın durur. Şia ile Mu'tezîle'nin fikir alışverişinin en hızlı olduğu bir dönemin sîmâsı olarak dikkat çeker.
Mâverdî 450/1058	"Ahkâmu's-Sultâniye"yi yazar. Sünnî devlet fıkhı oluşturmada dönemin en önemli Âlimleri arasında yer alır
Tuğrul Bey 455/1063	İslâm dünyâsında Türk/Sünnî yükselişini zirveye çıkarır. Bağdat'a girerek Fars/Şiî/Buveyhî egemenliğine son verir. Abbâsî Halîfesi tarafından hil'at giydirilerek kılıç kuşandırılır, İslâm dünyâsının ve Sünnîliğin hâmisi ilan edilir.
Birûnî 453/1061	Filozof, seyyah, Matematikçi, astronom, Coğrafyacı, târihçi, tıpçı, Botanikçi, simyâcı vb. ansiklopedik birikimiyle bütün zamânların en büyük İslâm Âlimi ve bilim adamı olarak târihe geçer.
İbn-i Hazm 456/1064	Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi, usûlcü, fakih, muhaddis, târihçi, edip ve şâir olarak ünlenir. Kurtuba civârında doğar, Endülüs'te dönemin en büyük Âlimlerinden sayılır. Katı gelenekçi tutumuyla aklî te'vili, kelâmı, re'y, içtihâd ve kıyâsı reddeder. Mâlik ve Şâfî'nin kıyâsı kullanan ılımlı gelenekçiliğini bile eleştirir. Ahmed bin Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin koyu nassçı tavrını benimser ve sistemleştirir.

Ebû Ya'la el-Ferra 458/1066	Henbelî mezhebi içinde mutlak müçtehid olarak kabûl edilir. Babası Hanefî, ağabeyi Mu'tezîle eğilimli muhaddistir. Ebû Ya'la, Ahmed bin Hanbel'in metodunu benimsemekle berâber ılımlı bir Hanbelî olarak bilinir. Yer yer mezhebinin görüşlerine muhalefet ederek, diğer mezheplerin görüşlerine de müracaat eder. En önemli eseri Kitabu'l-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn'dir.Oğlu İbn-i Ya'la 720 Hanbelî Âliminin hayatını anlattığı "Tabakâtu'l Hanâbile"yi yazar.
Ebû Câfer et-Tûsî 460/1067	Şia târihi içinde Şeyh Müfîd'in talebesi olarak bilinir. Şia/Câferî fıkhının oluşumunda Sünnî kaynaklara da müracaat ederek önemli bir yeniliğe imza atar. "el-İstıbsar ve Tezhibu'l-Ahkâm"ı yazar. Kuleynî'nin "el-Kâfî"si ve Şeyh Saduk'un "el-Fakih"inden sonra bu iki eserle Şia târihi içinde, Sünnîlerdeki Kütüb-ü Sitte'ye benzer bir şekilde "Kütüb-ü Erbaa" (Dört temel kitap) tamamlanır.
Alparslan 465/1072	Tuğrul Bey'den sonra Selçuklu hükümdarı olur. 464/1071'de Malazgirt'te Bizans ordusunu yener. Türk boylarının Anadolu'ya akınları hızlanır. On yıl kadar hükümdar olur, genç yaşta (35-40) bir suikastta aldığı yara sonucu vefât eder.
Hucvirî 465/1072	"Keşfü'l-Mahcub" adlı eseriyle tasavvûf târihi içinde kendinden öncekileri sistemli bir şekilde eleştiren ilk sûfî olarak ün yapar.
Kuşeyrî 465/1072	Tasavvûf târihi içinde "er-Risâle"yi yazarak büyük etki uyandırır. Çağdaşı Hucvirî gibi tasavvûf içinde tenkitçi çığırın başlatıcılarındandır.

İbn-i Matteveyh 468/1075	Mu'tezîle'nin on ikinci tabakasından sayılır. Kadı Abdülcabbâr'ın talebesi olarak bilinir. Hocasının ve diğer Mu'tezîle imâmlarının kitaplarını toplar. Genelde Mu'tezîle'nin temel ilkelerine bağlı olmakla berâber son dönem Mu'tezîle mensuplarından olduğu için görüşlerinde belirgin bir yumuşama görülür. Basra kolunun katı tutumuna nazaran Bağdat kolunun ılımlı tarzını benimser. Beş ilkenin tamamını iki ilke (tevhîd ve adâlet) içinde ele alır. İlhamın da bilgi kaynaklarından birisi olduğunu kabûl eder. Tabiat ilimlerine ilgi duyar. Hz. Ali'nin üstünlüğü konusunda onun mâsumluğunu savunur; fakat imâmet için masum olmanın şart olmadığını söyleyerek Şia'ya da karşı çıkar.
Cuveynî (İmâmü'l-Haremeyn) 478/1085	Nizâmülmülk'ün ünlü "Nizâmiye Medreseleri"nden Cinduşapur medresesinin hocası (rektörü) olarak ün yapar. Gazâlî'nin hocasıdır.
Serahsî 483/1090	Hanefî fıkhını, yazdığı otuz ciltlik "el-Mebsut" adlı eseriyle delilleriyle birlikte temellendirir. Kendisinden sonraki Âlimler için temel kaynak hâline gelir.
Nizâmül-mülk 485/1092	Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri, Cuveynî ve Gazâlî vb. Âlimleri yanına çekerek siyâsî amaçları için yönlendirir. Âlim kişiliği olan, Eş'arîliği resmî ideoloji olarak benimseyip kurduğu medreselerde devlet eliyle öğretimini sağlayan ve böylece gelenekçi cepheyi alabildiğine güçlendiren ünlü vezir olarak târihe geçer.
Pezdevî 493/1092	Mâveraünnehir'de Hanefî-Mâturîdî yorumuyla Sünnî paradigmanın oluşumuna önemli katkılarda bulunur. "Usûlu'd-Din"i yazar.

Papa II. Urbain (I. Haçlı Seferi) 489/1096	İslâm dünyâsında Türk/Selçuklu yükselişi Batılılar açısından iki önemli sonuç doğurur; Malazgirt yenilgisiyle Anadolu'dan çekilme başlar ve Kudüs Fâtımîler'den Selçuklulara geçer. Papa II. Urbain I. Haçlı seferini başlatan ünlü çağrısını yapar. Avrupa'nın değişik yerlerinden bir milyon kişi İstanbul surları önlerinde toplanır. Kudus'ü almak amacıyla başlatılan sefer İznik, Eskişehir, Urfa, Antakya'da yağma ve işgâller yaparak Kudüs'e ulaşır. Kudüs işgâl edilir. İstanbul önlerinde toplanan çoğu kadın ve çocuk bir milyon haçlı Kudüs'e geldiğinde, kırk bin kişiye iner.
Gazâlî 505/1111	Meşşâî felsefeye ilk kez sistematik ve kategorik olarak, üstelik felsefe ve aklı kullanarak karşı çıkar. Fakih, kelâmcı, filozof ve sûfî kişiliği ile büyük etki uyandırır. Selçukluların yükselişiyle birlikte yıldızı parlar. Melikşah-Nizâmülmülk rejiminin Eş'arî/Şâfî'ye dayanan resmî ideolojisinin oluşumunda aktif rol alır. Nizâmülmülk medreselerinin Bağdat kolunun hocalığını (rektörlüğünü) üstlenir. Hocası Cuveynî ile birlikte Nizâmülmülk rejiminin resmî ulemâsı olarak tanınırlar. Özellikle Selçukluların siyâsî rakibi Fâtımîlerin ideolojik temeli olan Bâtınîlik ve Felsefe'yi hedef alması oldukça dikkat çekici bulunur. Akla şüpheyle bakması, tabiattaki sebeb-sonuç ilişkilerinin reddi gibi düşünceler kendisinden sonra İslâm'ın aklî içeriğinin boşaltılması gibi bir sonuç doğurur. Âlemin ezelîliği, Allah'ın sâdece küllîleri bilmesi ve cismânî haşr'den oluşan üç meselede Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı tekfir eder. Kesin bilgi ifâde etmeyeceğini, şüpheyle bakılması gerektiğini söylediği "akla" dayanarak, kesin bilgi gerektiren üç hususta filozofları tekfir ederek büyük bir çelişkiye düşer. Gazâlî, Aristo akılcılığına karşı çıkarken Eflâtûn ruhçuluğuna kapı aralar. Çünkü bu tür bir ruhçuluk, tasavvûfa malzeme sağlar ve Gazâlî'nin işine gelir. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yi tekfir etmesi ilim dünyâsında bir "suç" olarak görülür ve olumsuz karşılanır. Rakiplerini tekfir etmesi, felsefeye kategorik olarak karşı çıkması, akla şüpheyle bakarak tabiattaki sebeb-sonuç ilişkilerini inkâr etmesi dışında Gazâlî'nin fikirlerinin, felsefenin dizginlenmesi ve Müslüman aklın Âleme yoğunlaşma sürecinde eleştiriyle olgunlaşması bakımından olumlu etkiler bıraktığı söylenebilir.

Ebû'l Muin Nesefî 508/1114	Hanefî fakihi ve Mâturîdî'nin ikinci adamı olarak ün yapar. "Tabsıratu'l-Edille"yi yazar. Eserinde îmânın şartlarını Allah'a, meleklere, Peygamberlere, kitaplara ve âhirete îmân, İslâm'ın şartlarını da namaz, oruç, hacc, zekat ve cihad olarak verir.
İbn-i Akil 513/1119	Selefî Ekol içinde akılcılığı savunur. Mu'tezîle'ye meylettiği gerekçesiyle hakkında ölüm fetvâsı çıkarılır. Beş yıl saklanır. Fikirlerinden döndüğüne dâir bir belgeyi istemeyerek de olsa imzalayarak ölümden kurtulur. Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini, aklı kullanmanın farz olduğunu savunarak selefîlik içinde büyük tartışma başlatır.
Beğavî (Ferra) 516/1122	Horasân (İran-Afgan)'ın Şâfî fakihi olarak bilinir. Ünlü tefsiri "Meâlimu't-Tenzil" rivâyet tefsirinin klasikleri arasına girer.
İbn-i Berhan 518/1124	İbn-i Akil'in talebesi olarak bilinir. Önceleri Hanbelî iken hocası İbn-i Akil'in Hanbelîlerce şiddetle eleştirilmesine dayanamayarak Şâfî mezhebine geçer. İbnu'l-Cevzî kendisine İbn-i Terkan (dönek) lakabını takar. Nizâmülmülk'ün medresesine müderris tâyin edilir ancak daha sonra azledilir. İbn-i Akil'in Hanbelîlik içinde eleştirildiği gibi İbn-i Berhan da Mu'tezîlî eğilimli olduğu gerekçesiyle Şâfîlik içinde eleştirilir. Bâzı noktalarda Şâfî'yi eleştirmekten geri durmaz. Avamın "Tek bir mezhebe bağlı kalmak zorunda olmadığını" savunur.
İbn-i Tumart 524/1130	Kuzey Afrika'da (Fas) başlattığı İslâmî hareketle Tevhîd ve imâmet esâslarına dayalı Muvahhidîler devletinin temellerini atar. İtikadda daha çok Eş'arî, fıkıhta Mâlikî mezhebine yaslanır. Murâbıtlara karşı mücâdele eder. Kendini mehdi ilan ederek halktan biat toplar. Muvahhidîler henüz kuruluş aşamasındayken vefât eder. Ölümü üç yıl saklanır. Kuzey Afrika ve Endülüs'te bir asır kadar hüküm süren Muvahhidîlerin kurucu lideri olarak târihe geçer.

İbn-i Bacce 533/1138	Endülüs'te Meşşâî felsefenin tekrar canlanmasını sağlayan ilk filozof olarak bilinir. Fârâbî-İbn-i Sînâ çizgisini devâm ettirir. Gazâlî'ye İbn-i Rüşd öncesi ilk ciddî eleştirileri yöneltir. Aklî süreçlerle elde edilen bilgi dışında sezgi, keşif, ilham gibi tasavvûfî bilgi edinme yollarına kesin bir dille karşı çıkar.
Ömer Nesefî 537/1142	Her ikisi de Hanefî/Mâturîdî olan Pezdevî'nin talebesi Merginânî'nin hocası olarak bilinir. Metni "Akaid-i Ömer Nesefî" adlı üç sayfalık risâlesi, Eş'arî/Şâfî olan Taftazânî'nin şerhi "Şerhu'l-Akaid" ile meşhur olur.
Zemahşerî 537/1147	Tevhîd ve Adâlet Ekolü (Mu'tezîle)'nin son büyük otoritesi olarak tanınır. "el-Keşşaf" adlı tefsir kitabında Kur'an'ın dil ve edebiyat bakımından mûcize oluşunu esâs alan bir yöntem izler. Kelâmda Mu'tezîlî, fıkıhta Hanefî meşrep bir yol izler. Tefsiri büyük yankı uyandırır. İslâm'ın temel klasikleri arasına girer.
Aziz Bernand de Clairvaux (II. Haçlı Seferi) 541/1146	I. Haçlı seferinden sonra Kudüs, Antakya ve Urfa'da haçlı yönetimleri kurulur. İmaduddin Zengî, Urfa'yı haçlılardan geri alır, Antakya ve Kudüs'ü tehdit eder. Haçlı yönetimleri Avrupa'dan yardım isterler. Aziz Bernad yeni bir haçlı seferi çağrısı yapar. Fransa ve Almanya kralları sefere katılırlar. Nureddin Zengî, haçlıları Şam önlerinde durdurur. Haçlılar geri çekilmek zorunda kalırlar. Alman imparatoru hastalığından dolayı geri döner, arkasından Fransa kralı da geri dönmek zorunda kalır. Böylece II. Haçlı seferi başarısızlıkla sonuçlanır.
Şehristânî 548/1153	"el-Milel ve'n-Nihâl" adlı dinler ve mezhepler târihi üzerine yazdığı ünlü kitabıyla tanınır. Dinler târihi, felsefe, kelâm, edebiyat dallarında birçok eser bırakır. Selçuklularca desteklenir. Genel olarak Sünnî/Eş'arî kabûl edilmekle berâber yer yer Eş'arîleri eleştirdiği de görülür.

Hoca Ahmed Yesevî 550/1155	Türkistan'da doğar. Orta Asya Türkleri'nin dinî-tasavvûfî hayatında geniş te'sirler icra eder. Doğum ve ölüm târihi tam olarak bilinmemektedir. İntisab ettiği şeyhi Yusuf el-Hemadânî'nin hayatına bakılarak çıkarılan târihler tahmînîdir. En önemli eseri "Divânü'l-Hikmet" tasavvûfî manzumelerden oluşur. Kurduğu tarikat özellikle Türklerin İslâmlaşması sürecinde büyük etki burakır. Mezarı Türkistan/Yesi'dedir.
Abdulkâdir Geylânî 561/1166	İslâm dünyâsında Kâdirîlik diye meşhur olan tasavvûf hareketini başlatır. Bağdat'ta yaşar. 51 yaşında evlenir ve 90 yaşında vefât eder." Futuhu'l-Gayb" adlı eseri çeşitli zamânlarda verdiği 80 vaazın toplamından oluşur.
Nûreddin es- Sabûnî 580/1184	Mâturîdîliğin, Ebû'l-Muin en-Nesefî'den sonra üçüncü önemli sîmâsı olarak tanınır. Klasik kelâm kitaplarının bütün konularını ihtiva eden "el-Bidâye"yi yazar.
İbn-i Tufeyl 581/1185	Endülüs'te İbn-i Bacce'den sonra Meşşâî felsefeyi devâm ettiren ikinci büyük filozof olarak bilinir. Günümüze ulaşan tek eseri "Hay bin Yakzan" adlı felsefî romanı büyük yankı uyandırır, onlarca dile çevrilir. Tabiatın çocuğu olarak ıssız bir adada tek başına doğan Hay'ın tek başına tabiatı gözlemlemesi sonucu Allah'ı bulması ve hakikata ulaşmasını anlatan eserinde İbn-i Tufeyl, roman örgüsü içinde aynı zamânda kendi felsefesini de anlatır. İbn-i Tufeyl'de, Meşşâî felsefe içinde Gazâlî'yle uzlaşan ilk filozof olma eğilimi görülür. Felsefe ve tasavvûfu sentezleyerek sistematik bir düşünce kurmaya çalışır. Dönemin Muvahhidî halîfeleri tarafından himâye görür, saray doktorluğu ve vezirlik yapar. İbn-i Rüşd'ü Muvahhidî halîfesiyle tanıştırır. Halîfe İbn-i Rüşd'den Aristo'yu şerhetmesini ister.
Arslan Yürekli Richard (III. Haçlı Seferi) 588/1192	Selahaddin Eyyûbî'nin yükselişiyle birlikte birçok haçlı yönetimi geri püskürtülür. Selahaddin Kudüs'ü yüz yıl kadar (98) sonra geri alır. Richard'ın komutasındaki Haçlı orduları Kudüs'e yürür, ancak haçlı orduları Selahaddin Eyyûbî ile Remle anlaşmasını yapmak zorunda bırakılır. Bütün Filistin Selahaddin kuvvetlerinin eline geçer.

Sühreverdî 587/1191	İşrâkî felsefenin kurucusu olarak bilinir. Hermes, Eflâtûn ve Zerdüşt'ün felsefî fikirlerinin sentezinden Meşşâilerin aksine ruhçu bir felsefî sistem geliştirir. Hakikatın akılla değil sezgi, istiğrak, mukaşefe ve ilhamla, kalbe doğan bir nurla doğrudan kavranabileceği iddiâsına dayalı İşrâkî düşüncenin kendisinden sonra Sübzeverdî, Nâsıruddîn Tûsî, Molla Câmi, İbn-i Arabî ve Molla Sadra gibi şahsiyetlerin düşüncelerinde kısmen veya tamamen izleri görülür. En önemli eseri "Hikmetu'l-İşrak"tır. Dönemin fakihlerinin kışkırtması sonucu Selehaddin Eyyûbî tarafından Halep'te 38 yaşındayken îdam edilir.
Merginânî 593/1197	Hanefî fıkhı Merginânî (ve çağdaşı Kasânî) ile klasik gelişimini tamamlar. Merginânî, "el-Hidâye"yi yazarak mezhep içindeki farklı görüşleri son bir kez daha toparlar. Bundan sonra şerh, hâşiye ve tâlikler dönemi başlar. "el-Hidâye" üzerine yüzlerce şerh yazılır.
İbn-i Rüşd 595/1198	Meşşâî felsefesinin son büyük filozofu, ünlü Mâlikî Kurtuba kadısı ve hekim olarak tanınır. Gazâlî'ye karşı ünlü Tehâfüt'ünü yazar. Dinle felsefeyi uzlaştırmaya ve yerli yerine oturtmaya çalışır. Felsefe ve din, onun sisteminde başarılı bir şekilde buluşturulur. Hem gelenekçi Mâlikî mezhebinin kadısı, hem de Gazâlî tarafından tekfir edilen yenilikçi Meşşâilerin son filozofu olarak ilginç bir sentez yapar. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı Aristo'yu iyi anlamayarak dini felsefeye, Gazâlî'yi de Fârâbî ve İbn-i Sînâ'yı anlamayarak felsefeyi dine kurban etmekle suçlar ve bu ikisinin süt kardeş gibi olduklarını söyler. Eserleri Batı'da büyük yankı uyandırır. Rönesans öncesi Batı'da ortaya çıkan Avorroizm akımı ona nisbet edilir. İslâm dünyâsında ilgi görmemesine karşılık Batı'da büyük ilgiyle karşılanır. Avrupa Birliği tarafından modern Avrupa düşüncesinin mîmârı ilan edilir.
İbnu'l- Cevzî 597/1201	Selefî/Henbelîlik içinde İbn-i Akil'in başlattığı akılcı/selefî çizgiyi kısmen devâm ettirir. Her tür aklî te'vil ve kelâmı bid'at sayan Selefî/Hanbelî gelenekçi görüşünü yumuşatarak bir takım aklî te'villere ve kelâmî konulara girer.

Papa III. İnnecont (IV. Haçlı Seferi) 599/1204	Yaklaşık bir asırdır ilk üç haçlı seferinden iyice yorulan haçlı orduları Papa III. İnnecont'un çağrısıyla yeniden toplanırlar. Ancak iyice yağma ve talancılığa dönüşen haçlı ruhu, bu sefer de asıl amacından çıkarak menfaat çekişmesi nedeniyle başarısız olur. Önce Mısır'a sonra İstanbul (Konstantiniyye)'a saldırırlar. Kendi iç savaşları yüzünden bir müddet sonra sefer sona erer. IV. haçlı seferinden sonra iyice tükenen haçlılar giderek İslâm dünyâsından çekilmek zorunda kalırlar.
Fahruddin er-Râzî 606/1210	Gazâlî'yle birlikte kategorik olarak dışlanan felsefe, Şehristânî'yle birlikte geri dönme eğilimine girer. Fahruddin er-Râzî ile birlikte ise tamemen kelâmın bünyesine girer. Gazâlî'den sonra bağımsız bir ekol olarak yoluna devâm edemeyeceğini anlayan felsefe, Şehristânî ile kapıyı araladıktan sonra Fahruddin er-Râzî ile birlikte Eş'arî kelâmının bünyesine sığınarak yoluna devâm eder. Ancak bu, felsefenin zararına olur, çünkü aslî kimliğini kaybeder. Fahruddin er-Râzî bir Sünnî/Eş'arî/Şâfî filozofu olarak felsefî kelâm döneminin başlangıç sîmâsı olarak yükselir. Fahruddin er-Râzî böyle olmasına rağmen bâzı noktalarda Mu'tezîle ve özellikle İbn-i Rüşd'e hak verir, onların görüşlerine meyleder.
Amidî 631/1233	Gazâlî, Şehristânî ve Fahruddin er-Râzî'nin mantıkçı-felsefî kelâm çığırını devâm ettirir. Hanbelî/Şâfî/Eş'arî'ye yaslanan birikimini mantık ve felsefeyle güçlendirir. Felsefenin kelâmın bünyesine sızmasına dahi tahammül edemeyenlerce felsefeye daldığı için bozuk itikâdlı olmakla suçlanır, hatta hakkında katl fetvâsı çıkarılır. Ancak devrin hükümdarlarının tavassutuyla kurtulur. 80 yaşında Şam'da vefât eder.
İbnü'l-Esîr 632/1234	"el-Kâmil fi't-Târih" ve "Usdu'l-Gâbe" adlı kitapları yazarak dikkatleri üzerine çeker. "El-Kâmil"de yaratılıştan 630/1231 yılına kadar olaylar zamân sırasına göre anlatılır. "Usdu'l Gâbe"de ise yedi bin sahabenin biyografik hayatına yer verilir.

İbn-i Arabî 638/1240	560/1165'te Endülüs'ün (İspanya) Mürsia (Marsilya) şehrinde doğar. Endülüs'e göç etmiş Arap kabilelerinden birisine mensup olduğu rivâyet edilir. Tüm Endülüs'ü dolaşır. Gençliğinde Kurtuba'ya giderek Başkadı İbn-i Rüşd ile tanışır. Endülüs'te rahat edemeyince Kuzey Afrika'ya (Fas) gider. Oradan Mısır'a geçer. Mısır'da suikasta uğrar. Mısır'dan sonra Kudüs, Mekke, Hicaz, Bağdat, Halep ve Anadolu'yu kapsayan ortadoğu seyahatına çıkar. En son Şam'a yerleşir. Burada Moğol istilâsından yirmi yıl kadar önce 78 yaşında vefât eder. Beş yüz kadar eser yazar. Bunlardan 140 kadarı günümüze ulaşır. En önemli eserleri "Fususu'l-Hikem" ve "Futuhat-ı Mekkiye"dir. Eserlerinde yoğun bir sembolizm kullandığından ne demek istediği üzerinde sürekli tartışmalar çıkar. Vahdet-i Vücûd doktrinini sistemleştirir. İslâm'ın mistik/panteist yorumu olan vahdet-i vücûd teorisi İbn-i Arabî'de zirveye çıkar.
MOĞOL İSTİLÂSI 656/1258	Yaklaşık bir asırdır Batı'dan haçlı seferleriyle vurulan İslâm dünyâsı bu kez Moğol akınlarıyla Doğu'dan en ciddî ve öldürücü darbeler yemeye başlar. Uzak Asya içlerinden Akdeniz'e doğru dalga dalga gelen Moğol orduları Hülagu'nun komutasında nihâyet başkent Bağdat'a girerler. Abbâsî halîfesi esir alınır ve öldürülür. Bağdat'ta kırk gün aralıksız katliâm yapılır. Her yer yakılır, yıkılır. Moğol orduları Mısır önlerinde ancak durdurulabilir. İslâm düşünce târihinde yükseliş çağı biter İslâm ortaçağı başlar.
İbn-i Usaybia 668/1270	"Uyûnü'l-Enba Tabakât'ül-Etıbba" adlı kitabı yazar. Eserinde ünlü tıp ve felsefe bilginlerinin hayatı anlatılır.
Kurtûbî 671/1273	Moğol istilâsının hemen sonrasında Endülüs'te Mâlikî Âlimi olarak adını duyurur. Meşhur tefsiri "el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an"ı yazar. Rivâyete ağırlık vermekle berâber yer yer dirâyeti de elden bırakmaz. Mu'tedil bir Mâlikî Âlimi olarak bilenen Kurtûbî, Şia, Mu'tezîle, Felsefe ve aşırı Mutasavvıflara karşı tavır alır. Bâzen mezhep imâmı Mâlik'in görüşlerine de muhalefet eder.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî 671/1273	Moğol saldırılarının hemen sonrasında âilesi Belh, Nişabur, Bağdat, Hicaz, Sûriye'de kaldıktan sonra Anadolu'ya gelerek Konya'ya yerleşir. Burada Şems-i Tebrizî adlı sûfî'den büyük ölçüde etkilenir. Kendine özgü tasavvûf felsefesi geliştirir. "72 fırkadan hangisindensin?" sorusuna verdiği "hepsindenim" cevabından da anlaşılacağı gibi, var olan tüm gruplardan tatmin olmayan bir zihnî karaktere sâhiptir. İbn-i Arabî'nin "Bir'in zuhuru" olarak gördüğü varlık anlayışını "Bir'in zuhuru olan varlık, tekrar Bir'e doğru gider." fikriyle genişletir. "Varlığın esasının rûhî (mânevî) olduğunu, varlıkların kavuşma dürtüsüyle Allah'a doğru gittiğini, bu kavuşma dürtüsünün aslında aşk olduğunu, en alt mertebeden başlayarak bütün varlıkların evrimleşerek Allah'a doğru yol aldıklarını" söyleyen felsefesiyle büyük etki uyandırır. Kendisi bir tarikat kurup, hareket başlatma eğiliminde olmadığı halde vefâtından sonra adı etrâfında Mevlevî Tarikatı kurulur. En önemil eserleri "Mesnevî" ve "Fîhi mâ Fîh"tir.
Nâsıruddîn Tûsî 672/1274	Ünlü Şia Âlimi, astronom, Matematikçi, filozof olarak tanınır. Moğol istilâsı sırasında Hülagu ile "daha fazla tahribata yol açmaması için" işbirliği yapmak zorunda kaldığı iddiâ edilir. Hülagu'yu ünlü Merağa Rasathanesi'ni kurmaya iknâ eder. Burada dünyânın tanınmış astronomlarını toplayarak Astronomi calışmaları yapar. Batlamyuscu dünyâ merkezli evren görüşünü eleştirerek güneş merkezli evren görüşünü savunur. Mantık, metafizik, psikoloji, ev idâresi ve kelâmî görüşleri İbn-i Sînâ'ya; ahlâk felsefesi İbn-i Miskeveyh'e, siyâset görüşleri Fârâbî'ye ve Şiî İsmâilî (Nizârî) teorilere dayanır.
Sadreddin Konevî 673/1275	Annesi, İbn-i Arabî ile evlenir. İbn-i Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî ile yakın dostluk ilişkileri kurar. İbn-i Arabî'nin vefâtına kadar Şam'da kalır, Moğol istilâsı sırasında Konya'ya gelir. Tasavvûfî tefsir sınıfına giren "İ'câzü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an"ı yazar. Konya'da vefât eder, aynı şehirde kendi adını taşıyan bir mescidde gömülüdür.

İbn-i Hallikan 680/1282	"Vefâyâtu'l-Ayan" adlı ünlü eserini yazar. İslâm târihinde kendi dönemine kadar gelen 820'yi aşkın kişinin biyografisini anlatır. İbn-i Hallikan'ın kitabı; âlim, şâir, hukukçu, dilci, asker, hükümdar vs. ünlü kişilerin anlatıldığı biyografik târihin sayılı örnekleri arasına girer
Fahreddin-i Irakî 688/1289	İran/Hemedan'da doğar.Hindistan/Mültan'da Sühreverdî tarikatı şeyhi Bahaeddin Zekeriyya'ya intisap eder. Şeyhinin kızıyla evlenir. 25 yıl burada kalır, şeyhi ölünce yerine geçer. Allah'ın cemâlinin güzel yüzlü insanlarda temaşa edilelebileceğine inanan ve Kalenderîlik diye bilinen bir tasavvûf düşüncesini savunur. Bu yüzden şiir yazıp güzellerle meşgul olduğu gerekçesiyle devrin sultanına şikâyet edilir. Hindistan/Multan'dan ayrılmak zorunda kalır. Umman, Hicaz'dan sonra Anadolu/Konya'ya gelir. Mevlânâ ve Sadreddin Konevî ile yakın dostluk ilişkileri kurar. Konya, Kayseri ve Tokat'ta müridleri çoğalır. Daha sonra Mısır'a gider. Devrin Mısır sultanı Irakî'ye mürid olur. Oradan Şam'a geçer, burada Mısır sultanına bağlı Şam umerasınca iyi karşılanır. Vahdet-i Vücûd inancına gönülden bağlı bir sûfî olan Irakî 78 yaşında Şam'da vefât eder ve İbn-i Arabî'nin yanına defnedilir. En önemli eseri tasavvûf târihi içinde oldukça etkili bir kitap olan ve aşk, âşık ve mâşuk kavramlarının manzum dizelerle yorumlandığı "Leme'at"tır.
Kadı Beydâvî 691/1292	Fahruddin er-Râzî ve Amidî'de görülen felsefî-kelâm çizgisini devâm ettirir. Ancak Amidî'ye nazaran kelâmcılığı daha baskındır. İran'ın Şiraz şehrinde kadılık yaptığı için Kadı ünvanıyla anılır. Müfessir, kelâmcı ve fakihliği ile ün yapar. Tefsirde "Envaru'l-Tenzil", kelâmda "Tevâliu'l-Envar" adlı kitapları yazar.Tefsir anlayışı Zemahşerî gibi lugat ve i'caz inceliklerine dayalı dirâyet tarzıdır. Beydâvî tefsiri de Osmanlı medreselerinde baş tâcı edilir. Sonraki 5-6 asır içinde üzerine 100 civârında şerh ve ta'lik yazılır. Araştırmacı bir Eş'arî kelâmcısı/müfessiri/fakihi olarak tanınan Kadı Beydâvî 100 yaşında Tebriz'de vefât eder.
Ebû'l- Berekât en-Nesefî 710/1310	"Medârik" adlı dirâyet tefsiriyle meşhur olur. Hanefî meşrep olan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin kelâma dâir kitapları özellikle Ezher'de baştâcı edilir.

İbn-i Teymiye 728/1328	Moğol istilâsı sonrasının en etkili sîmâlarından birisi olarak temâyüz eder. Harran (Urfa) yakınlarında doğar. Yedi yaşında moğol istilâsını görür. Âilesiyle birlikte Şam'a göç eder. Hanbelîliğin büyük bir Âlimi olan babasından ilk tahsilini alır. Tatarlara karşı cihad çağrısı yapar, bir savaşa bizzat komuta ederek rakiplerini mağlup eder. Dönemin kimi âlimlerinin öfkesini çeker. Hapse atılır, en önemli eserlerini hapiste yazar. Vefât ettiğinde de hapishânede olduğu rivâyet edilir. Mâlik'le başlayıp Ahmed Bin Hanbel'le devâm eden, Dâvûd ez-Zâhirî ile yükselen, İbn-i Hazm'la sistemleştirilen İslâm'ın katı gelenekçileri "Selefîliğin" sembol ismi olur. Yüzlerce eser yazar. Kelâma , felsefeye ve tasavvûfa cephe alır. Bütün bunları "bid'at" ilan eder. "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" parolasıyla koyu bir nassçılığı, naklî yüceltir. Moğol istilâsı sonrasında Mısır'da yükselen Memluklulardan himâye görür. İbn-i Kayyım el-Cevzîye, el-Vâsitî, el-Mızzî, Ebû'l-Fida, İbn-i Kesîr, İbn-i Racep ve Necmuddin et-Tûfî seçkin talebelerinden birkaçıdır. Yakın târihte Vehhabîlik, Senûsîlik gibi birçok selefî karakterli harekete ilham kaynağı olur.
Şebüsterî 720/1320	Memleketi olan Azerbaycan'ın Tebriz şehrine bağlı Şebûster köyüne nisbeten anılır. İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûdcu çizgisini sürdürür. İbn-i Arabî'nin sembolizm ağırlıklı anlaşılmaz ifâdelerini daha açık ve daha veciz bir hâle getirir. Hakikatı bulmada aklı tamamen gereksiz bir şey olarak görür. Hakikatı bilmenin yegâne yolunun, kalbe doğan ma'rifet bilgisi ve sezgi olduğunu iddiâ eder.
Hazin	Hazin tefsiri diye meşhur olan "el-Lübâbu't-Te'vil"i yazar. Şâfî/Sûfî meşrep olan Hazin, ayrıca Şâfî, Ahmed bin Hanbel, Buhârî, Müslîm, Darekutnî ve Mâlik'in kitaplarını yeniden düzenleyen on ciltlik "Makbûlu'l-menkûl" adlı kitabıyla da tanınır.

Dâvûd el-Kayserî 750/1351	Osmanlıların teşekkül devrinde etkili olur. Orhan Bey tarafından kurulan İznik Medresesi'nin ilk baş müderrisi olur. Dinî, felsefî ve tasavvûfî eserler yazar. Kelâmî ve felsefî görüşleri itibâriyle Fahruddin er-Râzî'yi hatırlatır. İbn-i Arabî'nin "Fususu'l-Hikem"ine şerh yazar. Türk ve İran tasasavvuf düşüncesine önemli etkilerde bulunur. En önemli çalışması zamân kavramını felsefî-fizik açıdan ele alan "Nihâyetu'l-Beyân fi Dirâyetu'l-Zamân" adlı eseridir.
Adududdin İcî 756/1355	Fahruddin er-Râzî ve Amidî'den geniş ölçüde yararlanır. Kadı Beydâvî hocası, Taftazânî ise talebesi olarak bilinir. "Akâidu'l- Adûdiye" ve "el-Mevâkıf" gibi en tanınmış olanlarla birlikte birçok eser yazar. Tipik bir Eş'arî/Şâfî kelâmcısı olarak eserlerinin şerhleri özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulur. Doğduğu kent olan İran'ın Şiraz şehrinde vefât eder.
Necmeddin et-Tûfî 716/1316	İbn-i Teymiye'nin talebesi olarak bilinir. Memluklar döneminde Mısır'da yaşar. Selefî/Hanbelî ekol içinde İbn-i Akil gibi yenilikçi görüşleriyle büyük tepki çeker. Özellikle "Maslahât-ı Mürsele" konusundaki geniş görüşlerine tahammül edilemez ve dönemin Kâhire kadısı mezhepdaşı Mes'ud bin Ahmed el-Harisî tarafından kırbaçla cezâlandırılır, ders vermesi yasaklanır. Tûfî, "Risâle fi'l-mesâlih-i Mürsele" adlı kitabında ibâdet ve mukadderat-ı şer'iyye dışındaki muamelat vb. hükümlerde maslahâta riâyet prensibiyle, nas ve icmânın tearuz etmesi hâlinde tahsis ve beyan yoluyla maslahât-ı mürselenin tercih edilmesi gerektiği görüşüyle sâdece Hanbelîlerden değil diğer tüm mezheplerden daha ileri bir noktaya gelir.

İbn-i Kesîr 773/1372	İbn-i Teymiye'nin talebesi olarak tanınır. Târihçi, müfessir, muhaddis ve fakih özellikleriyle öne çıkar. Târihte "el-Bidâye ve'n-Nihâye", tefsirde "Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm", hadîste "Câmiu'l-mesânid", fıkıhta "el-İçtihad fî Talebi'l-Cihad" vb. eserleriyle meşhur olur. Fıkıhta Şâfî, kelâmî görüşlerinde de İbn-i Teymiye çizgisini sürdürür. Yönetim aleyhindeki her türlü isyânlara karşı çıkar. Memlük Devleti'yle iyi ilişkiler kurar. Sünnî/Şâfî/Selefî asabiyetiyle hareket eden İbn-i Kesîr Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a küfreden ve Emevî câmiinde Sünnîlerle birlikte namaz kılmayı reddeden bir Şiî'yi ölüm cezâsına çarptıran mahkeme heyetinde görev alır. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeder. 72 yaşında vefât eder ve hocası İbn-i Teymiye'nin yanına defnedilir.
İbn-i Batuta 778/1377	Kuzey Afrika (Fas)'da doğar. Ortaçağın en büyük Müslüman seyyahı olarak tanınır. Batılı seyyah Marco Polo'yu geride bırakır. Gezdiği yerlerde daha çok insan unsuruna ağırlık verip, bina, kale vb. çevre unsurlarını ikinci derecede anlatması bakımından, İbn-i Haldûn'un ilk sosyologlardan sayıldığı gibi ilk antropolog veya ilk etnologlardan sayılır. Fas'tan Çin'e, Afrika'dan Kırım'a kadar o günkü dünyânın Avrupa'nın iç kesimleri hâriç her yerini 28 yıl boyunca dolaşır. Meşhur eseri "Rıhletu İbn-i Batuta" bütün bu gezi notlarından oluşur.
Şâtıbî 790/1388	Mâlikî mezhebine mensup Endülüslü âlim olarak tanınan Şâtıbî "el-Muvâfakat" adlı eseriyle büyük dikkat çeker. Maslahât-ı Mürsele ve Makâsıdu'ş-Şeria üzerine geliştirdiği i tezler, ciddî bir yenilikçi dinamizm barındırır.
Bahauddin Nakşibendî 791/1389	Türkistan/Buhârâ kökenli Nakşibendî tarikatının 15. halkası olarak bilinir. Asıl adı Muhammed bin Muhammed Buhârî'dir. Daha önce çeşitli evreler geçiren tarikat bu zatla Nakşibendî adıyla anılmaya başlar. Önceki 9. halkada yer alan Gonjduvânî'den rûhânî feyz aldığını iddiâ eder. Tarikatın on bir temel kavramından sekizini Gonjduvânî, üçünü de (vukuf-i zamâni, vukuf-i adedî, vukuf-i kalbî) Bahauddin Nakşibend koyar. Bundan başka tarikata üveysîlik (önceki bir şeyhden rûhânî feyz ve ders alma) anlayışını getirir. Nakşibendîliğin Türk modeline dönüşmesinde etkili olur.

Taftazânî 792/1390	Horasân (İran) kökenli olan Taftazânî, Mâturîdî Ömer Nesefî'nin üç sayfalık akaid metni üzerine yazdığı "Şerhu'l-Akaid" adlı meşhur kitabıyla tanınır. İslâm kelâmı (düşüncesi) Taftazânî ile âdeta son sözünü söyler. Kendinden öncekileri son bir kez daha tekrar eden Taftazânî'den sonra İslâm düşünce târihinde katı bir şerhçilik, hâşiyecilik, taklîtçilik asırlar boyu hüküm sürer. Esâs görüşleri itibâriyle Eş'arî olan Taftazânî'nin "Şerhu'l-Akaid"i, Şia, Mu'tezîle ve Selefî dünyânın dışında kalan tüm Sünnî âlemi derinden etkiler. Özellikle Osmanlı ve Ezher medrese zihniyetinin oluşmasında tartışmasız baş kitap olur. Kitabı üzerine yüzlerce şerh, hâşiye ve ta'lik yazılır.
İbn-i Haldûn 808/1406	Hayatının ilk yirmi yılını Tunus'ta, yirmi altı yılını Cezâyir, Fas ve Endülüs'te, dört yılını yine Tunus'ta, son yirmi dört yılını da Kâhire (Mısır)'da geçirir. Meşhur târihçi, sosyolog, filozof, siyâset ve devlet adamı olarak târihe geçer. Bütün ömrü siyâsetin fiilen içinde geçer. Darbe, karşı-darbe, ayaklanma, tutuklanma, hapis, kabileler arası arabuluculuk, savaş, iktidâr, iktidârdan düşürülme vs. siyâsetin tüm olaylarını bizzat yaşar. Bir yandan da yazarlık, müderrislik, ders verme gibi ilmî hayatın içinde de yer alır. Hacc için gittiği Hicaz dışında genellikle ömrü Kuzey Afrika ve Endülüs'te geçer. En büyük eseri "el-İber" pratik siyâsî deneyim ve tücrübelerinden çıkardığı teorilerin ürünü gibidir. "El- İber"in giriş kısmı "el-Mukaddime" diye meşhur olur. İlk sosyolog olarak Batı âleminde bile hakkı teslim edilir. Düşünce sisteminin temelini "umran, kavim, asabiyet, mülk, bedevîlik, hadârîlik" vb. kavramlar oluşturur. "İnsanların, toplumsallaşmayı, toplumun asabiyeti, asabiyetin mülkü, mülkün hadârîliği, hadârîliğin de fesâdı meydana getireceğini, bunun, toplumların dönüşüm yasası (âdetullah) olduğu" temel tezine dayalı sosyolojisini kurararak özellikle ölümünden çok sonraları ilgi odağı hâline gelir. "Devletler doğarlar, büyürler, yaşlanırlar ve ölürler. Umran (medeniyet) de böyledir." diyen İbn-i Haldûn, moğol istilâsı sonrasının en özgün şahsiyetlerinden birisi olarak temâyüz eder.

Seyyid Şerif Cürcânî 816/1413	Şiraz /Cürcan (İran) kökenli olan Cürcânî, Eş'arî Adududdin İcî'nin "el-Mevâkıf"ına yazdığı "Şerhu'l- Mevâkıf" adlı meşhur kitabıyla tanınır. Aynı dönemde yaşamış, hatta Timur'un huzurunda ilmî tartışmalar yapmış olan Taftazânî-Cürcânî ikilisi, Osmanlı ulemâsı üzerindeki derin etkileriyle tanınırlar. Taftazânî-Cürcânî ikilisi (Şerhu'l-Akaid-Şerhu'l-mevâkıf ikilisi de denebilir) asırlar boyu etkili olan Osmanlı ve Ezher medrese zihniyetinin tartışmasız sîmâları ve kitapları olurlar. Moğol istilâsı sonrası yükselen Osmanlı ve ulemâsının zihin dünyâsı her ikisi de birer "şerh" olan bu iki kitaplara dayanır.
Cîlî 832/1428	Yemen'de yaşar, Hindastan'ı ziyâret eder. İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisine bâzı eklemeler yaparak daha anlaşır kılmaya çalışır.
Molla Fenârî 834/1431	Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Osman Bey'den sonraki beş Osmanlı Padişahı zamânında yaşar. İlk Osmanlı Şeyhü'l-İslâm'ı olur. Osmanlılar'ın ulemâ zihniyetini kuran kişi olarak târihe geçer. Mısır'da Cürcânî ile birlikte ders okur. Çok yönlülüğüyle tanınan Molla Fenârî'nin eserleri, Cürcânî'nin, Adududdin Îcî şerhine yazdığı ta'lik (şerhin şerhi) örneğinde olduğu gibi şerh, ta'lik ve hâşiyelerden ibârettir. Osmanlılar'ın ulemâ zihniyetini kuran kişinin ve ilk Şeyhü'l-İslâm'ının aslında bir "şârih" olması, esâs alınan kitapların da esâsında Taftazânî ve Cürcânî'nin "şerh"lerinden başka bir şey olmaması, İslâm düşüncesinin geldiği noktayı gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir.
Kadızâde 835/1432	Bursa'da doğar. İlmî seviyesini artırmak için Horasân ve Mâverâünnehir'e seyahate çıkar. Cürcânî'den dersler alır. Matematik ve Astronomi üzerine çalışmalar yapar. Harizmî ve Nâsıruddin Tûsî'nin eserleri üzerine şerhler yazar. Eserleri Osmanlı bilimi üzerinde etkili olur, orta seviyede ders kitabı olarak medreselerde okutulur.
İbn-i Hacer el-Askalânî 852/1449	Molla Fenârî'nin talebesi olarak bilinir. Sahih-i Buhârî'ye yazdığı "Fethu'l-Bârî" adlı şerhiyle ünlüdür. Mısır'da 21 yıl kadılık yapar. Eş'arî eğilimli fetvâlarıyla tanınır.

Kemaleddin İbn-i Humam 861/1456	Osmanlılar'da I. Beyazıd ve Fatih dönemlerinde yaşar. Aslen Sivaslı'dır fakat Mısır'da doğup, büyüyüp yetişir. Kâhire ve İskenderiye'de uzun yıllar kadılık yapar. Araştırmacı bir ruha sâhip olan İbn-i Humam, Hanefî-Mâturîdî olarak bilinmesine rağmen Osmanlı geleneğine uyarak Eş'arîliğe de pirim verir. Merginânî'nin fıkıh kitabı "el-Hidâye"sine yazdığı "Fethu'l-Kadir" adlı şerhiyle ün yapar. Gazâlî'nin "er-Risâletu'l-Kudsiye"sine, "el-Mûsayere" adlı şerh yazarak kelâmda da adını duyurur.
Hızır Bey 863/1458	Fatih tarafından İstanbul'a tâyin edilen ilk kadı olarak tanınır. Molla Fenârî tarafından temelleri atılan Hanefî/Mâturîdî görünümlü Eş'arî ulemâ geleneğini sürdürür.
Molla Hayâlî 875/1470	Hızır Bey'in talebesi olarak bilinir. Taftazânî'nin ve hocasının eserlerine yazdığı şerhlerle tanınır. 33 yaşında İznik Medresesi müderrisi iken vefât eder.
Ali Kuşcu 879/1474	Timurlular ve Akkoyunlular'dan sonra Osmanlı sarayına intisab eder. Fatih tarafından müderrisliğe atanır. Astronomi ve Matematik üzerine İstanbul'da çalışmalar yapar. Ayrıca kelâm, usûl-u fıkıh ve dil üzerine eserler yazar.
Molla Hüsrev 885/1480	II. Beyazıd döneminin ünlü Osmanlı âlimi olarak tanınır. Osmanlı ulemâsının genel tavrına uygun olarak kelâmı, felsefeyi dışlar. Aleyhlerine sert fetvâlar verir. Katı bir Hanefî mollası olarak bilinir. Osmanlı geleneğinde çok meşhur olan "Dureru'l-Hükkâm fî Şerhi Gureru'l-Ahkâm"ı yazar.
Sinân Paşa 891/1486	Fatih ve II.Beyazıd dönemi Âlimlerinden Hızır Bey'in oğludur. Zamânın tanınmış ulemâsı Molla Hüsrev, Molla Gürânî ve Hocazâde'den dersler alır. Matematik ve Astronomi üzerine eserler yazar. Sadrazam olur, daha sonra azledilir, hapse atılır. II. Beyazıd tahta çıkınca göreve iâde edilir. Talebesi Molla Lütfî'yi Ali Kuşçu'dan ders almaya gönderir.

Hocazâde 893/1487	Fatih döneminin ünlü âlimlerinden, Hızır Bey'in yoksul talebesi olarak ilim hayatına atılır. Fatih'in dikkatini çekerek İstanbul Kadılığı'na kadar yükselir. Fatih'in emriyle Gazâlî-İbn-i Rüşd tartışmasına çözüm bulmak amacıyla üçüncü bir "Tehâfüt" yazar. Osmanlı ulemâsının doğal seyri istikâmetinde Gazâlî tarafını tutar. En önemli eserleri Taftazânî, Cürcânî, Merginânî ve Kadı Beydâvî'nin kitaplarına yazdığı şerh ve ta'liklerdir.
Molla Lütfî 900/1495	Fatih ve II. Beyazıd döneminde yaşar. Sinân Paşa'nın talebesi olarak bilinir, Ali Kuşçu'dan dersler alır. Matematik ve Astronomi'de önemli eserler verir. En önemli eserlerinden birisi yaklaşık yüz ilim dalını incelediği "Mevzuatu'l-Ulûm"dur. Dinsizlikle ithâm edilerek At Meydanı'nda kafası kesilerek îdam edilir.
Celaluddin Devvânî 908/1502	İran'da Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde, özellikle Uzun Hasan'dan gördüğü himâye ile yıldızı parlar. Şiraz'da müderrislik, Fars eyâletinde Kadılık görevlerinde bulunur. Osmanlı Padişahı II. Beyazıd'ın teveccühüne mazhar olur ve yüksek maaşla taltif edilir. Şöhreti Mâverâünnehir, Horasân ve Anadolu'ya yayılır. Adududdin Îcî'nin Eş'arî akaid kitabına yazdığı şerhle adını duyurur. İbn-i Sînâ ve Sühreverdî üzerine çalışmalarıyla dikkat çeker.
Celâleddin es-Suyûtî i911/1505	Mısır'da dönemin ünlü Şâfî âlimi olarak adını duyurur. Tefsir, hadîs ve fıkıh gibi özellikle naklî ilimlerde zirveye çıkar. 500 eserinin olduğu rivâyet edilir. En önemli eserleri "ed-Durru'l-mensur", "el-Itkan", "et-Tefsir ve'l-müfessirin"dir. Babası Celâleddin el-Mahallî'nin başlattığı tefsiri kendisi bitirir. "Tefsir-i Celâleyn" (iki Celâl'in tefsiri) olarak bilinen bu eser, Osmanlı medreselerinde baştâcı edilir. Suyûtî'nin tefsir anlayışı genel olarak Rivâyet tefsirleri sınıfına girer.
Kastelânî 922/1517	Fatih döneminde yaşar, Hızır Bey'in talebesi olarak sivrilir. Kadılık, Müderrislik, Kazaskerlik görevlerinde bulunur. Taftazânî ve Cürcânî'nin kitaplarına şerh ve ta'likler yazar. Bursa yakınlarında bir kasaba olan Kastel'e nisbetle Kastelli (Kastelânî) olarak anılır. İstanbul'da vefât eder. Eyüp Sultan mezarlığına gömülür.

İbn-i Kemal (Kemal Paşazâde) 940/1533	Fatih'ten sonra II. Beyazıd, Yavuz ve Kânûnî'nin yükseliş çağında yaşar. Askerliği bırakarak ulemâ sınıfına geçer. Kânûnî döneminde Zenbilli Ali Efendi'nin yerine Şeyhü'l-İslâm olur. Kur'an, hadîs, fıkıh, kelâm, edebiyat, mantık, tasavvûf, ahlâk, Arapça, Farsça ve çeşitli ilimlere dâir 209 eserinin olduğu tesbit edilir. Cürcânî'nin "Şerhu'l-Mevâkıf"ına, Hocazâde'nin "Tehâfüt"üne, Nasıreddin Tûsî'nin "Tecrid"ine şerhler yazar. Felsefî kelâm'a vukûfiyetiyle dikkat çeker.
Ebûssuud Efendi 982/1574	Kânûnî, II. Selim, III. Murat ve III. Mehmed dönemlerinin ünlü Osmanlı Şeyhü'l-İslâm'ı olarak tanınır. 60 yıllık ilmiye ve devlet hizmetinin 28 yılını Şeyhü'l-İslâm olarak geçirir. Kelâm, felsefe ve tasavvûfa karşı sert bir tutum sergiler. İsmâil Ma'şukî, Muhyiddin Karmanî ve Hamza Balî adlı sûfî şeyhleri için şeriata aykırı görüşleri olduğu gerekçesiyle îdam fetvâsı verir. Hanefî fıkhını devletin açıkça resmî mezhebi hâline getirerek, diğer mezheplerle mahkemelerde hüküm verilmesini yasaklar. 86 yaşında vefât eder, cenâze namazı Fatih Câmii'nde kılınarak Eyüp Câmii civârına defnedilir.
İmam Rabbânî 1007/1598	Hindistan kökenli olup, Nakşibendî tarikatının 23. halkası olarak kabûl edilir. Tarikat onunla birlikte Müceddidiyye olarak anılmaya başlar. Ahmed Fârûkî asıl isminden başka ikinci bin yılın yenileyicisi anlamında Müceddid-i Elf-i Sâni olarak da anılır. Tasavvûf içinde başlattığı "Kur'an ve Sünnete dönüş, bid'atlarla mücâdele" hareketiyle meşhur olur. Vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şuhud'u savunur. Düşünce sisteminin temel vurgusu "tasavvûfta her şeyin şeriata uygunluğunu gözetme"dir. Şeriata uygunluğu da Sünnî yorum olarak anlar ve tasavvûfî yaşantının bu çizgiden çıkmaması gerektiğini söyler. İbn-i Teymiye'nin cepheden karşı çıkarak tümden reddetiği tasavvûfu içerden eleştirileriyle kendi anladığı Kur'an ve Sünnet çizgisine çekmeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında İmâm Rabbânî, tasavvûfu daha bu dünyâcı ve aklî zemine çekmeye çalışması açısından bir tasavvûf içi yenilikçi sayılabilir. En büyük eseri İslâm dünyâsının değişik yerlerine gönderdiği mektuplardan oluşan "Mektubat"tır.

Molla Aliyyü'l-Kârî 1014/1606	Herat (Afgânîstan)'da doğar, Mekke'ye göç ederek orada yaşar ve Mekke'de vefât eder. Mushafçılık yaparak geçinen Aliyyu'l-Kârî, müfrit bir Hanefî olarak tanınır. Ebû Hanîfe'ye âit olduğu iddiâ edilen "el-Fıkhu'l-Ekber"e yazdığı şerhle tanınır. Ayrıca Kemâleddin İbn-i Humam'ın "Fethu'l-Kadir"ine (el-Hidâye Şerhi), Kuşeyrî'nin "er-Risâle"sine, Müslîm'in "Sahih"ine, Merginânî'nin "el-Hidâye"sine, Kadı Iyaz'ın "eş-Şifa"sına ve "Mevâhibu'l-Ledunniye"ye şerhler yazar.
Molla Sadra (Sadruddin Şirâzî) 1050/1640	İran'da Safevî yükselişiyle birlikte yıldızı parlayan Isfahan Okulu'nun sembol sîmâsı olarak târihe geçer. İran/Safevî/Şia asabiyetine dayanan dinî-siyâsî yükseliş Şah İsmâil'in Tebriz'de tahta çıktığı 905/1499'da başlar ve İran'ın Afganlılarca fethedildiği 1133/1720'ye kadar 219 yıl sürer. Bu dönemde rakip Osmanlı/Sünnî asabiyetiyle çatışmaya girer. İran ve Osmanlı toplumunda derin izleri olan bu rekâbet İslâm düşüncesinin seyrini de etkiler. Safevîler, Isfahan Okulu'nu himâye ederler. Burada İslâm dünyâsında pek fark edilemeyen güçlü bir ilmî/felsefî/tasavvûfî gelenek oluşur. Şeyh Bahaüddin Amilî (öl.1030/1622), Mir Damad (öl.1041/1631), Mir Ebû'l-Kâsım Fındıriskî (öl.1050/1640) bunlardan sâdece en önemli üç tanesidir. Sadreddin Şirâzî olarak da bilinen Molla Sadra, bu sîmâların yetiştiği Isfahan Okulu'nun sembol ismi hâline gelir. Onlarca talebe yetiştirir. Molla Sadra, felsefesini kurarken kendinden önceki kadîm felsefî birikimin tamamını harmanlamaya çalışır. Tales, Anaksimandros, Agetedomon, Empodekles, Pisagor, Sokrat, Aristo, Eflâtûn, Plotunis, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Şiî imâmlar, İbn-i Sînâ, Sühreverdî, İbn-i Rüşd, İbn-i Arabî onun hikmet ekolünün dayandığı sîmâlardır. Molla Sadra tüm bunları tek bir felsefî sistem içinde sentezlemeye girişir. Sonuçta bu cesur girişim Molla Sadra felsefesini ortaya çıkarır. Her sentez girişiminde olduğu gibi Molla Sadra felsefesi de bir tarafa meyleder. Sentezindeki Sühreverdî/İbn-i Arabî öğesi diğerlerini gölgede bırakır.

Kâtip Çelebi 1067/1657	Osmanlı Coğrafya, târih ve Astronomi bilgini olarak ün yapar. Osmanlı dışında Hacı Halîfe olarak bilinir. Dünyâ çapında şöhret kazandığı eseri "Keşfü'z-Zünûn" adlı Arapça bibliyografya eseridir. Eserde bilim ve fen ilimleri üzerine yazılmış kitaplar tanıtılır. Ayrıca Coğrafya kitabı "Cihannüma" ve deniz savaşlarından bahseden eseri "Tuhfetu'l-Kibar"ı Türkçe kaleme alır.
Beyazi 1098/1687	Osmanlılarda yetişmiş fakat eserleri ve fikirleri pek te'sirli olamamış Mâturîdî Âlimlerinden birisi olarak bilinir. Osmanlı Devleti'nin çeşitli vilâyetlerinde kadılık ve kazaskerlik görevlerinde bulunur. Ebû Hanîfe'nin "el-Fıkhu'l-Ekber"ine yazdığı " İşaratu'l-meram min İbaratu'l-İmam" adlı şerhiyle dikkat çeker.
Şah Veliyyullah Dehlevî 1176/1776	Hindistan'da İslâm'ı yeniden düşünme ve ifâdelendirme girişiminin en etkili sîmâsı olarak temâyüz eder. Gazâlî, Hatabî, İbn-i Abdüsselam, Eş'arî, Mâturîdî, Fahruddin er-Râzî, İbn-i Teymiye, İbn-i Arabî, İmam Rabbânî'nin izlerinin görüldüğü yeni bir sentezle İslâm düşüncesini inşâ etmeye çalışır. En önemli eseri "Huccetullahi'l-Bâliğa"da bu yenilikçi girişimin izleri bâriz bir şekilde fark edilir.
Muhammed bin Abdulvehhab 1201/1787	Arap çölünün ortasında bir yer olan Necd'de doğar. Sünnî/Hanbelî/İbn-i Teymiye asabiyetine dayanarak başlattığı hareket kısa sürede tüm ortadoğuya yayılır. Vehhâbîlik diye anılan hareket, ona nisbet edilir. İbn-i Suud, hareket siyâsî destek verir. Bir müddet sonra Muhammed bin Abdulvehhab'ın siyâsî–dinî görüşleri ekseninde Suudî Arabistan kurulur.
İsmâil Gelenbevî 1205/1791	Son devir Osmanlı Âlimlerinden birisi olarak tanınır. Matematik ve Kelâm'a dâir eserleriyle dikkat çeker. İcî'nin akaidine Devvânî'nin yaptığı şerhe yazdığı hâşiyesiyle ünlenir.

Hâlid-i Bağdâdî 1242/1826	Irak/Süleymaniye'de bir Kürt topluluğu olan Mikaili aşiretine munsuptur. Nakşibendî silsilesinin 29. halkası olarak tanınır. Klasik medrese ilimleri aldıktan sonra Hindistan'a giderek Nakşibendî rûhânîlerinden Abdullah Dehlevî'ye intisap eder. Bir yıl sonra ondan yetki alarak Irak'a döner. Şöhreti giderek yayılır. Nakşibendîlik, ondan sonra "Hâlidiyye" olarak anılmaya başlar. Önceleri müridleri İstanbul'dan bir gece içinde toplanarak sürülürse de sonraları Osmanlı Devleti Vehhâbîliğe karşı Hâlid-i Bağdâdî'yi himâye siyâseti güder. Irak'tan İstanbul'a getirilir. Böylece Nakşî/Hâlidiye tarikatı Osmanlı ülkesinde alabildiğine yayılır, güçlenir.
Molla Sebzivarî 1246/1830	İran'da Molla Sadra'dan iki yüz elli yıl kadar sonra, Molla Sadra'nın felsefesini canlandırır. Tıpkı Molla Sadra gibi İbn-i Arabî'nin irfânî doktrinlerine, Şiî imâmların öğretilerine, İşrâkî hikmet (Sühreverdî) ve Meşşâî felsefeye (Aristo, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd) yaslanarak Molla Sadra sentezini devâm ettirir.
Şevkani 1250/1834	Yemen'de Şia/Zeydî olarak başladığı ilmî serüvenini, bağımsız bir müçtehid seviyesine ulaştığı kanaatiyle bütün mezheplere karşı eşit mesâfede olduğunu ilan ederek sürdürür. Ancak özellikle kelâmî konularda İbn-i Teymiye'nin etkisine girmekten de kurtulamaz. Tefsir üzerine "Fethu'l Kadir" i ve fıkha dâir "Neylu'l-Evtar"ı çok meşhur olur. Sonuçta selefî bir çizgiye gelir.
İbn-i Âbidîn 1252/1836	Hanefî fıkhının son temel kaynağı olarak kabûl edilen "Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-muhtar"ı yazar. Eserinde, başlangıçtan kendi dönemine kadar yaklaşık bin yıllık Hanefî birikimine yaslanır. Hükümlerin dayandığı delilleri gösterir, mezhepteki zayıf, sahih ve mûteber görüşlere işâret eder, daha önce açıklığa kavuşturulmamış bâzı karmaşık meselelere çözüm arar, önceki eserlerde görülen yanlışları düzeltmeye çalışır.
Seyyid Ahmed Şehîd 1247/1831	Hindistan'da İngiliz işgâline ve Sikh'lere karşı cihad ilan eder. Her türlü bid'at ve tasavvûfî aşırılıklara karşı selefî bir hareket başlatır. Para ve asker toplayarak bizzat silâhlı hareketin içinde yer alır. Bir çarpışma anında şehîd edilir.

Hacı Şeriatullah 1254/1838	Bangladeş'te "Faraizi" adıyla târihe geçen bir İslâmî hareket başlatır. Hindistan'ın İngiliz işgâliyle birlikte Dâru'l-Harb hâline geldiğini, zengin toprak ağalarına karşı köylü ve işçilerin yararına reformlar yapılmasının gerekli olduğunu, İslâm'ın Hindu fikirlerden ve tasavvûfî fazlalıklardan arındırılmasının şart olduğunu savunan Hacı Şeriatullah bu amaçla bir dizi ıslahat hareketine girişir. Hanefî asabiyetine dayanmasına rağmen İngilizler tarafından Hindu Vehhâbîliği olarak yaftalanır.
Seyyid Muhammed Senûsî 1276/1859	Cezâyir'de doğar. Cezâyir, Fas ve Mısır'da öğrenimini sürdürür. Gazâlî-İbn-i Teymiye sentezine dayalı yeni bir tarikat kurar. Şeriat'la tasavvûfu, zâhirle bâtını birleştirme iddiâsındaki hareketi kısa sürede tüm Kuzey Afrika'da yayılır. Libya'da italyanlara, Mısır'da İngilizlere karşı Osmanlı müttefiki olarak silâhlı direnişe katılan bu tarikat; tepkici, tasfiyeci, faaliyetçi ve sûfî/ihyâcı özellikleriyle temâyüz eder.
Cemaleddin Afgânî 1314/1898	Hz. Muhammed-Gazâlî arası beş yüz yılık dönem İslâm'ın yükseliş çağı olurken, Gazâlî-Afgânî arası sekiz yüz yıllık dönem İslâm'ın ortaçağı olarak tanımlanabilir. Zîra Gazâlî'den sonra bâzı kısa aralıklar hâriç İslâm düşüncesi tıkanır ve sürekli geriler. Selçuklular ve Osmanlılar İslâm medeniyetinin yükselişini değil tekrarını ifâde ederler. İran/Afgan kökenli olan Afgânî İslâm'ın yeni çağının başlangıç sîmâsı olarak yenilikçi hareketini başlatır. Afgânîstan, İran, Hindistan, Hicaz, Mısır, İstanbul, Paris, İngiltere, Rusya ve İran'da çeşitli aralıklarla bulunur. İslâm dünyâsının Batılılarca işgâline karşı dinî, siyâsî, fikrî mücâdele başlatır. Mısır'da Muhammed Abduh'u etkiler. Gittiği ülkelerin çoğundan sınırdışı edilir. Bir ara Paris'te "Urvetu'l-Vuska" adlı dergiyi talebesi Abduh'la birlikte çıkarır. İngiliz ve Fransızlar dergiyi yasaklarlar. "Materyalizme Reddiye" adlı bir kitap yazar. Yazarlığından ziyâde hatipliği ve siyâsî/aktivist kişiliğiyle tanınan Afgânî, İslâm dünyâsının kurtuluşu için tek bir halîfe etrâfında birleşme idealine dayalı pan-İslâmizm'in ateşli bir savunucusu olarak temâyüz eder. Hem Batı'ya karşı mücâdele eder, hem de Müslümanları uyuşukluktan silkinmeye, tekrar ayağa kalkmaya çağırır. İslâm'ın yenilikçi damarlarını (Ebû Hanîfe re'yciliği, Mu'tezîle/Mâturîdî akılcılığı, felsefî düşünce, bilimci metod) canlandırmaya çalışır. Geçen yüzyılın başlarında 67 yaşında İstanbul'da bulunduğu bir sırada vefât eder.

Seyyid Ahmed Han 1314/1898	Afgânî'nin ayrıntıya inmeden yaptığı genel çağrıyı Hind-Alt kıtasında pratiğe dökmeye çalışır. Düşünce sistemi, Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd'ün felsefî akılcılığını ve Ebû Bekir Râzî'nin tabiatçılığını çağrıştırır. İslâm'ı "tabiat kânûnlarına ve bilime uygunluk" kriterlerine göre yeniden yorumlar. Allah'ın tabiat kânûnlarını yarattığını, fizikî olarak tabiata müdahele etmediğini söyler. Peygamberlik yorumu Fârâbî-İbn-i Sînâ'yı andırır; vahyin, Peygamberî melekenin Allah'ın herkese açık vahyini iştiyakla idrâk etmesi, kelimelere dökerek ifâde etmesiyle gerçekleştiğini söyler. Bu hâliyle Hz. Muhammed'in risâleti hak olup sonuncu Peygamberdir. Âhiret görüşü ise İbn-i Rüşd'ü hatırlatır; "Haşr hem rûhânî hem bedenî olacak ve fakat yeni bir yaratılışla olacaktır." der. Mûcize'yi tabiat kânûnlarının bizim vâkıf olamadığımız olağan işleyişi olarak yorumlar. Dua'yı dünyevî acı ve ızdırapların hafifletilmesi için gerekli psikolojik olgu olarak görür. Hz. Ömer'in "Kur'an bize yeter." sözünü delil getirerek hadîsleri temelden reddeder. Ancak akıl, bilim ve tabiatın olağan işleyişine uygun, sahihliği ispat edilmiş olursa onların kabûl edilmesi gerektiğini söyler. Nâfi bin el-Ezrak gibi 'recm'i Kur'an'da olmadığı gerekçesiyle reddeder.
Muhammed Abduh 1322/1905	Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan'da yapmaya çalıştığını doğrudan Afgânî'nin öğrencisi olan Abduh, Mısır'da yapmaya çalışır. Seyyid Ahmed, daha çok felsefî/bilimci akılcılığa yaslanırken Abduh, daha çok Mu'tezîlî/Mâturîdî akılcılığına yaslanır. Ezher'in gelenekçi ulemâsının sert tepkisini çekmesine rağmen faaliyetlerine devâm eder. "Tefsir-i Menâr"ı yazmaya başlar. Kâsım Emin, Reşit Rıza ve Mustafa Abdurrazık gibi etkili talebeler yetiştirir.
Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi 1332/1914	Son dönem Osmanlı İslâmcılarından olan Filibeli Ahmed Hilmi, birçok dergi ve gazete çıkarır, dinî ve felsefî makâleler kaleme alır. II. Abdülhamit rejiminin muhalifi olduğu gerekçesiyle Fizan'a sürgüne gönderilir. İçtihad kapısının açılması, bir yüksek içtihâd heyetinin kurulması ve mevcut mezheplerin birleştirilerek tek bir mezhep meydana getirilmesi vb. fikirleriyle dikkat çeker.

Said Halim Paşa 1339/1921	Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olarak doğar. II. Abdülhamit'e muhalefeti yüzünden ülke dışına çıkmak zorunda kalır. Osmanlı yüksek brokrasisinin değişik kademelerinde görev alır. İslâm'ın siyâsî yorumu, meşrûtiyet, İslâmlaşmak vb. konular üzerinde ileri sürdüğü fikirler pek yankı bulmasa de yenilikçi bir dinamizm barındırır.
Seyyid Bey 1342/1924	Medrese kökenli bir Hukukçu olan Seyyid Bey, Osmanlı Meclis-i Mebûsan'ına iki dönem İzmir meb'usu olarak katılır. Bu görevine Cumhuriyet döneminde de TBMM'de devâm eder. Bir İslâmcı olarak, mecliste, millî hâkimiyet ilkesinden kalkarak hilâfetin kaldırılmasının şeriat açısından bir mahzûrunun bulunmadığını savunan târihî bir konuşma yapar. Hilâfet, siyâset, İçtihad, taklîd, mezheplerin birleştirilmesi vb. konularında kimi İslâmcı/yenilikçi fikirleriyle dikkat çeker.
Seyyid Emir Ali 1346/1228	Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın çizgisini sürdürür. Ancak Seyyid Ahmad Han'a nazaran İslâm vurgusu daha baskındır. Görüşlerini daha çok İslâm'ın târihî başarılarını öne çıkarak göstermeye çalışır."İslâm'ın terakkiye (ilerleme-kalkınma) mâni olmadığı ve bilimi teşvik ettiği" temel argumanına dayalı düşünce sistemi, liberal/yenilikçi eğilimler içerir.
Reşit Rıza 1352/1934	Sûriye'den Mısır'a göç eder. Abduh'a talebe olur. "el-Menar" dergisini çıkarır. Taha Hüseyin ve Ali Abdurrazık gibi Arapçı/laik görüşlere karşı tepki biçimlenmesi içine girer ve giderek muhafazakârlaşır, sonuçta Abduh'un görüşlerini selefîleştirir.
Mehmet Âkif Ersoy 1354/1936	Son dönem Osmanlı İslâmcılarının önde gelen şâir sîmâsı olarak dikkat çeker. Kurtuluş savaşına şiirleriyle destek verir. Afgânî/Abduh'un İslâmcı/yenilikçi ekolünü içtenlikle benimser. Çıkardığı dergide Abduh'tan tercümeler yayımlar. Batıcıları İslâma düşmanlıkları, Müslümanları da katı gelenekçi tutumları sebebiyle eleştirir. Cumhuriyetin ilanından sonra yeni rejime ters düşer ve Mısır'a gider. Çeşitli aralıklarla gidip geldiği Mısır ikâmeti 13 yıl sürer. İstanbul'a döner, hastalığı ağırlaşır ve aynı yıl vefât eder. Ünlü eseri "Safahat" manzum olarak M. Âkif'in düşünce dünyâsını yansıtır.

Muhammed İkbâl 1356/1938	Hindistan/Lahor'da doğar. İngiltere/Cambridge Universty'de felsefe ve iktisat tahsil eder. Almanya/Munih Universty'de felsefe doktorası alır. Hindistan'a döner ve şiirleri ve konferanslarıyla coşkulu bir İslâmî düşünce çığırı açar. İkbâl; Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd'ün Aristo ve Platon'la İslâm düşüncesini uzlaştırmaya çalıştığı gibi Hegel, Whitehead ve Bergson vb. modern Batılı filozofların formunu kullanarak İslâm'ı yeniden ifâdelendirmeye çalışır. Zihnî duruşu sentezci olan İkbâl, Molla Sadra gibi topyekûn bir senteze girişir. Gazâlî'yi eleştirdiği gibi İbn-i Rüşd'ü de eleştirir. Sentezinde Eş'arî, Mu'tezîle, Gazâlî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd, Beyazıd-ı Bestâmî, Hallac-ı Mansur, , İbn-i Arabî, Mevlânâ, Hegel, Whitehead, Bergson gibi akılcı ve ruhcu filozof/düşünürlerin izleri bir arada görülür. Verdiği konferanslardan oluşan "İslâm'da Dinî Düşünce'nin Yeniden İhyası" ve kasidelerinin yer aldığı "Câvidnâme" en önemli eserleridir.
Mustafa Abdurrazık 1366/1947	Mısır/Ezher'den mezun olur. Fransa/Sorbonne'da okur. Ezher'in genel sekreteri olur. Muhammed Abduh'un yenilikçi çizgisini devâm ettirir. İslâm felsefesi üzerine birçok eser yazar.
İsmâil Hakkı İzmirli 1365/1946	Son dönem Osmanlı İslâmcılarının önemli sîmâsı olan İzmirli İsmâil Hakkı; Arapça, Farsça, Fransızca, Rusça, Rumca, Latince bilen, Ordunaryüs Profosörlüğe kadar yükselmiş derinlikli bir üniversite hocası olarak dikkatleri çeker. Kındî veya Fahruddin er-Râzî'yi hatırlatan bir birikime sâhiptir. Kelâm, felsefe, fıkıh, siyâset, tabiat felsefesi vs. üzerine onlarca eser yazar, dersler verir. "Yeni İlm-i Kelâm" adlı eseri büyük dikkat çeker.
Mûsa Cârullah 1368/1949	Kafkasya/Kazan Müslümanları arasında yenilikçi görüşleriyle dikkat çeker. İstanbul ve Mısır/Ezher'de okur. Abduh'la tanışır, Kafkasya'da faaliyetler yapar. "Cehennemin ebedî olmayacağı, ebedî azâbın Allah'ın rahmetiyle açıklanamayacağı, sonunda her insanın bir şekilde cehennemden çıkıp, cehennemin yok edileceği" şeklinde İbn-i Arabî'den beri gelen görüşü savunduğu için büyük tepki görür. "Rahmet-i İlâhiye Bürhanları", "Hâtun" gibi kitaplarındaki fikirleriyle tartışmalara neden olur.

Hasan el-Benna 1368/1949	Mısır'da genel olarak Reşit Rıza'nın çizgisini sürdürür. Mâlik, Şâfî ve Ahmed bin Hanbel'in eserlerinden etkilenir. Düşünce sisteminin oluşmasında Arapçı/laik görüşler ileri süren Taha Hüseyin ve Ali Abdurrazık'a karşı tepki biçimlenmesi etkili olur. Aktivist/faaliyetçi özelliğiyle kısa sürede dikkat çeker. "İhvân-ı Müslimîn" teşkilatını kurar. Hareket, kısa sürede güçlenir, 1948'de yasadışı ilan edilir, 1949'da da el-Benna suikasta uğrayarak şehîd edilir.
Mustafa Sabri Efendi 1372/1954	Osmanlı'nın son Şeyhü'l-İslâmı olarak bilinen Mustafa Sabri, Afgânî, Abduh ekolüne şiddetle muhalefet eder. Mûsa Cârullah'a reddiye yazar. Abduh'un Mâturîdîliği canlandırmaya çalıştığını görünce, Mâturîdîliği gerçekte Mu'tezîlî olmakla suçlayarak terk eder. Osmanlı ulemâsı arasında "son gelenekçi" rolü üstlenen M. Sabri, Cumhuriyet'ten sonra M. Âkif'in yaptığı gibi Mısır'a gider. M. Âkif'in yaptığının tam tersini yaparak yenilikçiliğe cephe alır.
Seyyid Kutub 1386/1967	İhvân-ı Müslimîn'in genel hedeflerini daha da ileri götürür. İslâm'ı devrimci/radikal bir tarzda yorumlar. Cemaatçi/örgütcü bir proje geliştirir. Eserleri "Fî Zilali'l-Kur'an" ve "Yoldaki İşaretler" İslâm dünyâsında birçok devrimci İslâmî harekete ilham kaynağı olur. Mısır'da Nâsır döneminde îdam edilerek şehîd edilir.
Mevdûdî 1399/1979	Pakistan'da "Cemaat-i İslâmî" adlı İslâmî hareketi başlatır. Afgânî ve Abduh gibi Mu'tezîlî/Mâturîdî/Felsefî çizgiye değil Sünnî/Hanefî çizgiye yaslanır. Çağdaş İslâmî hareketlerin Osmanlı'nın çöküşü öncesi ilk sîmâları Afgânî, Abduh, İkbâl, M. Âkif vb.'den sonra çöküş sonrası sîmâları Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Humeynî ile birlikte târihî bir misyon üstlenir. "İslâm'da Hükûmet" i yazar. "İslâm'ın bir siyâsî projesinin bulunduğu" tezine dayalı bu çalışma soğuk savaş döneminde İslâmcıların ürettiği siyâsî projenin temel karakteristiğini yansıtması bakımından önemli bir metindir.

Ali Şeriatî 1397/1977	İran'da doğar. Paris/Sorbone'da sosyoloji doktorası yapar. İran devrimi öncesinde yazıları ve konferanslarıyla özellikle genç üniversiteliler arasında yaygın bir etki bırakır. Batı düşüncesi üzerine derin analizleri, felsefî birikimi, İslâm/Şia üzerine yenilikçi yorumlarıyla büyük dikkat çeker. Bir yandan eyleme yanaşmayan aydınları diğer yandan geleneksel ulemâyı eleştirir. Coşkulu üslûbuyla devrimci söylemler geliştirir. İran devriminin başladığı sıralarda İngiltere'de Şah'ın ajanları tarafından pusuya düşürülerek şehîd edilir.
Humeynî 1409/1989	İran'ın fark edilemeyen dinî-siyâsî birikimini topyekün harekete geçirir. Şia/Usûlî geleneğine yaslanır. 1979'da halk hareketine dayanan görkemli bir devrimle İslâm Cumhiriyeti rejimini kurar. Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdûdî'nin rüyasını gerçekleştirir. "Velâyet-i Fakih" adlı kitabı yazıp, hayata geçirerek asırlardır köşesinde Mehdi'nin gelmesini bekleyen Şia geleneği içinde büyük bir yenilik yaratır. "Kaybolan Mehdi gelene kadar toplumun velâyetini bir fakihin üstlenmesi ve devleti idâre etmesi" anlayışına dayanan bu teori Ahbârîler tarafından reddedilmesine rağmen Şia'nın dünyâya geri dönmesini ve târih sahnesine çıkmasını sağlar.
Fazlurrahmân 1408/1988	1919'da bugünkü Pakistan'da doğar. Üniversite hocalığı yapar. Yenilikçi fikirleri nedeniyle gelenekçi ulemâ ona cephe alır. Mevdûdî ile tersleşir. Mevdûdî O'nu modernist olmakla, cemaatına katılmayıp boş ilmî spekülasyonlara dalmakla suçlar. O da Mevdûdî'yi fikrî ufkunun kısırlığıyla, gelenekçilere pirim vermekle suçlar. Pakistan'da daha fazla duramaz. Önce "münkir-i sünnet" sonra "münkir-i vahiy" ilan edilir. Amerika/Oxford'a gider. Çalışmalarını orada sürdürür. İslâm felsefesi üzerine doktora yapar. Afgânî, Abduh, İkbâl, M. Âkif vb. düşünürlerde görülen "modern zamânlarda İslâm yeniden nasıl ifâdelendirilebilir?" meselesi üzerinde kafa yoran en ciddî

	Müslüman düşünür olarak Fazlurrahman, çağdaş İslâm'ın soğuk savaş döneminde yaşamasına rağmen soğuk savaş sonrası döneme fikirleriyle ışık tutar. "İslâmî Modernizm" veya " İslâmî Yenilenme" adını verdiği düşünce faaliyeti, temelde iki yönlü bir zihin faaliyetine dayanır; Bugünden Kur'an'ın ilk nâzil olduğu döneme gitme ve o günden bugüne gelme. Bu çerçevede Kur'an'ın dinî-ahlâkî yüce değerleri, Peygamberin biyografik siyeri ve ibâdetler yenilenme/sorgulama dışıdır. Bunlar olduğu gibi alınmalıdır. Ancak Kur'an'ın hukûkî bâzı müeyyideleri adâlet/ahlâk amaçları temelinde yeniden yorumlanabilir. Bu yönüyle Fazlurrahman'da, Hz. Ömer, Ebû Hanîfe, Mu'tezîle, İbn-i Sînâ, Şah Veliyyullah, Seyyid Ahmed Han ve M. İkbâl gibi İslâm'ın yenilikçilerinin izleri görülür. Ancak O bütün bunları iyi etüd etmesine rağmen kendine özgü bağımsız bir yenilikçi düşünce sistemi kurduğu inancındadır. En önemli eseri "İslâm"da bu inanç bâriz bir şekilde hissedilir. Bir kalp ameliyatı sonrası 69 yaşında vefât eder.
Seyyid Hüseyin Nasr	Çağdaş İslâm düşüncesi içinde Fazlurrahman'ın yenilikçi (Modernist) ekolüne tepki olarak gelişen Gelenekselci (Tradisyonalist) akımın öncüsü kabûl edilir. Descartes'in mekânik akılcılığı ve Bacon'un ampirist deneyciliği ile başlayan modern Batı düşüncesine karşı 'kadîm gelenek' diye tanımladığı tüm Doğu'yu içine alan modernizm öncesi dünyânın argumanlarını esâs alır. Müslümanların târihte teknoloji üretme imkânları varken sırf tabiata ve insanlara zarar vermeme anlayışları sebebiyle bunu yapmadıklarını, bu anlamda İslâm medeniyetinin asil/soylu evren tasavvurunun evrenin yasalarıyla oynamaya mâni olduğunu iddiâ eder. İslâm dünyâsında entelektüel/gele nekselci tüm akım ve kişilerin zihin dünyâsında bu fikirlerin izleri görülür. İran devriminden sonra Amerika'ya göç ederek çalışmalarını orada sürdüran Nasr, hâlen hayattadır.

Muhammed Abid el-Câbirî	1936'da Fas'ta doğar. 64 yaşında olan Câbirî, Fas/Rabat Edebiyat Fakültesi'nde felsefe ve İslâm-Arap düşüncesi profösörü olarak çalışır. İslâm düşünce târihinde Endülüs eksenli İbn-i Hazm, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldûn, Şâtıbî vb. isimlerle temâyüz ettiğini düşündüğü İslâm'ın yenilikçi/rasyonalist damarını canlandırmaya dayalı bir düşünce sistemi kurmaya çalışır. İslâm'da Siyâsî Akıl, Arap Aklının Oluşumu, Arap Aklının Yapısı, Gelenek ve Modernlik vb. birçok çalışması bulunan Câbirî, "Şiî imâmet mitolojisi ve Sünnî saltanat ideolojisi'nin" aşılarak yeni ve çağdaş bir İslâm düşüncesi kurmak gerektiğini savunan söylemiyle soğuk savaş sonrası dönemin en önemli yenilikçi düşünürleri arasındadır. Hâlen hayattadır.
Abdülkerim Suruş	İran devrimi sonrasının en önemli yenilikçi aydınlarından birisi olarak dikkat çeker. İran'da devrim sonrası din-devlet ilişkileri, dinîn sosyal hayattaki yeri, İslâm'ın siyâsî-sosyal boyutunun yeniden yorumlanması vb. konularında soğuk savaş sonrası dönemin argumanlarını kullanan bir düşünce geliştirmeye çalışır. Molla Sadra'nın felsefî birikimine yaslanan Suruş, Ali Şeriatî gibi geleneksel ulemâ ile tersleşir. Hâlen hayattadır.
Necefabâdî	Âyetullah Sâlihi Necefabâdî, İran Devrimi'nin yakın dönem en önemli yenilikçi sîmâlarındandır. Hâlen İran'da basılması yasak olan "Velâyet-i Fakih der Hükûmet-i Sâlihan" adlı çalışması Humeynî'nin geliştirdiği "Velâyet-i Fakih" teorisine radikal yenilikler getirir. Necefabâdî, Velâyet-i Fakih'in doğrudan halk tarafından seçilmesi gerektiğini, molla olmasının şart olmadığını, Velâyet-Fakih'te aranan tek şartın "bilgi" olduğunu, bunun da yaşadığı ülkenin kânûnunu, siyâsetini, adâletini, toplum idâresini bilmekten ibâret olduğunu iddiâ eder. Geliştirdiği yeni Velâyet-i Fakih yorumunun sâdece İran/Şia için değil, tüm İslâm Âlemi ve hatta tüm dünyâ için gelişmiş bir siyâsî proje olduğunu savunur. Hâlen hayattadır

Fadlallah	Lübnan'da Hizbullah hareketinin mânevî lideri olarak tanınır. Geliştirdiği kimi yenilikçi görüşleri nedeniyle gelenekçi ulemâ tarafından aleyhinde "sapıttığı" gerekçesiyle fetvâ yayımlanır. Fadlallah sürekli geliştirdiği yeni fikirleriyle dikkat çeker. Geleneksel ulemâyla sık sık tersleşir. Hâlen hayattadır
Hatemî	İran'da ezici bir çoğunlukla Cumhurbaşkanı seçilir. İran devriminin yenilik arayışlarının sembolü olarak yükselir. Çağdaş İslâmi hareketlerin orta döneminin (Benna, Seyyid Kutup, Mevdûdî,Humeynî) modern ulus devletlere tepki olarak doğan totaliter İslâm devleti anlayışı yerine, yeni dönemin (soğuk savaş sonrası) argumanlarına uygun özgürlükçü, eşitlikçi, insan haklarına önem veren İslâm devleti anlayışını savunur. İran'da bu geçiş döneminin simgesi haline gelir. Hatemî İslâm/Şia düşüncesi içinde bin yıl önce Şeyh Müfîd'le başlayan yenilikçi/Usûlî çizgiye ve Nâsıruddin Tûsî'de ifâdesini bulan felsefî birikime yaslanır. Hâlen hayattadır
Muhammad Ammâra	Mısır'da doğar, Ezher'den mezun olur. Helen Mansura Üniversitesi'nde İslâm Felsefesi profösörü olarak görev yapan Ammâra, özellikle Mu'tezîle düşüncesi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. "Mu'tezîle ve Devrim" ve "Mu'tezîle ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu" adlı çalışmaları Türkçe'ye çevrilir.
Hasan Hanefî	Halen Mısır'da Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe profösörü olarak görev yapıyor. Kendine özgü görüşleriyle dikkat çeken Hanefî akılcı/tabiatçı görüşleriyle tanınır.
Roger Garaudy	Fransa'da eski bir marksistken İslâm'a girer. Özellikle "Entegrizm" adlı eserinde Fazlurrahman çizgisinin izleri görülür. Ancak ondan farklı olarak İslâm'ın tasavvûfî yorumuna ilgi duyar. Hâlen hayattadır.

Begoviç	1925 yılında Bosna'da doğar. Komünist rejim altındaki Yugoslavya'da İslâmî hareket çalışmalarına aktif olarak katılır. Hukuk danışmanlığından emekli olur. Tutuklanır, hapse atılır. Arkadaşlarıyla birlikte Demokratik Hareket Partisi'ni kurar. 1990'da katıldığı ilk çok partili seçimlerde büyük başarı kazanarak koalisyon ortağı olur. Daha sonra devlet başkanlığına getirilir. 1992'de bağımsızlık referandumundan sonra halkın büyük çoğunluğu ayrılma yönünde oy kullanır, Sırp saldırıları başlar. Saldırılara karşı bir halk kahramanı olarak yükselir. Savaştan sonra tekrar devlet başkanlığına seçilir. Bosna-Hersek'in "bilge kralı" olarak tanınan Begoviç, "Doğu ve Batı Arasında İslâm" kitabıyla düşünce dünyâsında adını duyurur. Begoviç, âdeta "Batı İslâm'ının İkbâl'i" gibidir.) Derin bir felsefî formasyonu olduğu anlaşılan Begoviç'in zihnî duruşu, tıpkı M. İkbâl gibi sentezcidir. Doğu'nun ruhçu, Batı'nın da akılcı zihin dünyâsı ortasında İslâm düşüncesini felsefî bir üslûpla yeniden ifâdelendirmeye çalışır.
Abdullah el-Efendi	Abdullah el-Efendi, özellikle "Nasıl Bir Devlet" adlı kitabıyla dikkatleri çeker. Tipik örneği Mevdûdî'de görülen soğuk savaş dönemi "İslâm Devleti" anlayışına köklü eleştiriler getirir. Medîne vesikasından hareketle yeni bir siyâsî/toplumsal birlikte yaşama projesi geliştirmeye çalışır. Totaliter İslâm devleti yerine özgürlükçü bir İslâmî devlet projesi kurmaya çalışır.
Turâbî	Sudan'da General Beşir darbesinden sonra önü açılır. Hazırladığı Anayasa ile büyük dikkat çeker. Abdullah el-Efendi'nin görüşlerini çağrıştırır özgürlükçü, eşitlikçi bir İslâmî anayasa anlayışıyla hareket eder. Devletin resmî dini ve mezhebi olmaması gerektiğini, mürtedin öldürülmesinin İslâm'ın özgürlük anlayışına sığmayacağını, yeni bir fıkıh metodolojisi oluşturmak gerektiğini ifâde ettiği fikirleriyle soğuk savaş sonrası İslâm yenilikçiliğinin argumanlarını oluşturmada önemli bir misyon üstlenir.

TABLO II

İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE BİLİMİN BİYOGRAFİK / KRONOLOJİK SEYRİ VE BÂZI ÖNEMLİ SÎMÂLAR

İSİM	AÇIKLAMA
Muhammed Firâzî Gatafanî 161/776	Astronom ve Astrolog. Nücûm (yıldızbilim) üzerine çalışmalarıyla tanınır.
Câbir bin Hayyân 200/815	İslâm Simyâsı'nın kurucusu olarak bilinir. Kimyâ (Mâden bilim) ve Botanik (Bitkibilim) üzerine yaptığı çalışmalarla çığır açar.
El-Kelbî 205/820	İslâm öncesi Arap târihi üzerine bir otorite kabûl edilir. Çalışması birçok coğrâfî konuda gözlemler içerir.
İbn-i Kureyb el-Esmai 216/831	Coğrafya çalışmalarının ilk örneklerinden olarak bilinir. Bitkiler, hayvanlar ve insan toplumunun evrimi üzerine yazar.
Habeş el-Hasip 230/847	Astronom. Halîfe Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinin astronomlarından olarak bilinir. 214/829 yılındaki güneş tutulmasını önceden tahmin eder. Zamânın enlemle belirlenmesine ilk önem veren astronom olur. Düzenlediği Astronomik cetvellerle tanınır.
Ali ibn-i İsa el-Usturlabî 231/848	Me'mun döneminin astronomlarındandır. Adıyla anılan 'usturlab' adlı Astronomi aletini îcâd eder. Astronomi aletleri üzerine kitap yazar.

Harizmî 236/853	Astronomi, Matematik (cebir) ve Coğrafya üzerine çığır açıcı kitaplar yazar. "el-Cebr ve'l- Mukâbele" adlı kitabıyla cebir ilminin kurucusu kabûl edilir. Logaritma hesapları onun isminden mülhemdir (el-Harizmî'nin Latince'deki söylenişi Algoritmi'dir)
İbn-i Rabban 247/861	Tıp ve mukâyeseli dinler târihi üzerine yazdığı eserlerle tanınır. "Firdevsu'l-Hikme"si İslâm tıbbının en önemli kaynakları arasına girer.
Ebû'l-Abbas el-Fergânî 245/851	Halîfe Me'mun'dan sonra devâm eden Astronomi çalışmalarında görev alır. Ünlü kitabı "Kitab fî Harekat el-Semavi ve Cevâmi ilm e'n-Nücum" Latince'ye tercüme edilir. Dünyânın çapını 6500 mil olarak hesaplar. En büyük uzaklıklar ile gezegenlerin çapını da bulur.
Cahiz 255/868	Zooloji (Hayvanbilim) üzerine "Kitab el-Hayevân"ı yazarak çığır açar.
El-Mahanî 261/874	Astronom. 232-252/853-866 yılları arasındaki Ay ve Güneş tutulmaları ve gezegen konjeksiyonlarını inceler.
Ebû Ma'şer el-Belhî 272/886	Astronom ve Astrolog. Çalışmalarıyla Astronominin gelişmesine büyük katkılar sağlar.
Ebû Kamil eş-Şuca 280/893	Cebir üzerine yazdığı "Kitabu'ş-Şamil" Harizmî'den sonra en önemli cebir kitabı olarak Doğu'da ve Batı'da ün yapar.
Ebû Hanîfe ed-Dineverî 282/895	Botanik (Bitkibilim) üzerine "Kitâbu'n-Nebat" adlı ansiklopedik eseri yazar.

Kındî **293/905**	Arapların ilk filozof-bilim adamı olarak meşhur olur. Tıp, simyâ, Fizik, Astronomi, tabiat felsefesi ve türcüme çalışmalarıyla bilim târihinde büyük etki yapar.
İbn-i Rüste **300/913**	Coğrafyacı ve astronom. "Alaku'n-Nefse" adlı târih-Coğrafya ansiklopedisini yazar.
İbn-i Hurdazbih **300/913**	"Kitab el-Mesâlik ve'l-Memâlik"i ile kendisinden sonraki Coğrafyacılara kaynaklık eder. Arap ticâret yollarının târifini yapar. Çin, Kore ve Japonya'yı anlatır.
İbn-i Umeyl **300/913**	Simyâ üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır. Eserleri Latince'ye çevrilir.
Ebû Zeyd el-Belhî **310/922**	Coğrafyacı. Özellikle harita yapımı ve yorumlarıyla ilgili "Suver el-İklim" adlı çalışmasıyla tanınır.
Ebû Bekir Râzî **313/925**	Tıp, Kimyâ ve Fizik üzerine çalışmalarıyla ünlenir. Özellikle tıp üzerine yazdığı "Kitab-el Hâvî" Doğu'da ve Batı'da büyük etki uyandırır.
El-Neyrizî **310/922**	Astronomik cetveller hazırlar. Sistemli gözlemler yaparak araştırmaları hakkında kitaplar yazar.
Ebû Abdullah el-Battânî **317/929**	Astronom. Latince'de Albetenius olarak tanınır. "Zîc-i Sabi" adlı eseri Batı dillerine defalarca tercüme edilir. Bütün hayatını yıldızları gözlemlemekle geçirir. Trigonometri'de tanjant ve kotanjantları tanıtır. Kotanjantları derece olarak gösteren bir tablo hazırlar.
Ebû Osman ed-Dımeşkî **320/932**	Tabib , Matematikçi ve mütercim.

El-Istahrî **339/950**	Bilimsel Coğrafyacı. Haritaları sık sık kullanarak Coğrafya'da Belhî'nin çizgisini sürdürür.
el-Hazin **350/961**	Cebir üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çeker. Konik kesitler kullanarak kübik denklemleri çözer.
Mesûdî **345/956**	Coğrafya bilgini, jeolog, târihçi, seyyah, tabiat filozofu. "Mürûcu'z-Zeheb" (Altın Çayırlar) adlı târih ve Coğrafya ansiklopedisini yazar.
İbnu Havkal **367/977**	İstahrî'nin kitabını önemli sayıda ek bilgelerle yeniden ele alır. Belhî ve İstahrî'yle devâm eden bilimsel Coğrafya okulunu sürdürür.
İbnu'l- A'lem **374/984**	Astronom (Uzaybilimci). "Zîc-i Adûdî"yi yazar. Cetvelleri uzun yıllar kullanılır. Dünyânın küre şeklinde olduğunu ve bu nedenle de herhangi bir yerde bulunabileceğini belirtir. Jüpiter'in uydularını keşfeder. Kuyruklu yıldızların dış merkezli yörüngelerini belirler.
Abdurrahman es-Sûfî **376/986**	Müslüman astronomların en büyüklerinden birisi olarak kabûl edilir. "Kitab el Kevâkib el-Sâbite el-Mûsavver" (Resimli Sâbit Yıldızlar Kitabı)'nı yazar.
El-Kuhî **378/988**	Şerefuddevle tarafından kurulan rasathânenin baş sorumlusu olur. Astronomi ve Matematik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır.
El-Makdisî **375/985**	Coğrafyacı. İslâm dünyâsının seyahat ve gözleme dayalı bir Coğrafyasını yazar. Eseri İslâm topraklarının en güzel coğrâfî incelemelerinden birisi olur.

Ebû Mahmud el-Hucendî 382/992	Geometri bilgini. Uzay üçgenlerine uygun sinüs teoreminin yaratıcısı olarak kabûl edilir.
İbn-i Cülcül 384/994	Endülüslü tabib, tıp ve felsefe târihçisi." Tabakâtu'l-Etibba ve'l- Hukema"yı yazar. Eserinde Yunan ve İslâm düşüncesinde daha çok tıp ve felsefe alanında ün yapmış 57 kişinin biyografisine yer verir.
Ebû'l-Vefâ Bozcânî 388/998	Matematikçi, Astronom, Trigonometri'nin kurucusu. Ayın menzilleriyle ilgili "hız denklemini" îcâd eder. Sinüs teoreminin üçgenlere uygunluğunu gösterir. Sinüs tablolarının oluşturulmasında oldukça yeni bir teknik bulur.
Ebû'l-Kâsım Macritî 398/1007	Matematikçi ve Kimyâcı. "Zîc-i Harizmî"yi yazar. Usturlab aleti üzerine bir risâle yazar. Eserleri Latince'ye tercüme edilir.
İbn-i Yunus 399/1009	Astronomi Âlimi ve Matematikçi. İslâm dünyâsında hazırlanmış en kapsamlı Astronomi cetvellerinden birisi olan "ez-Zîcü'l-Hakimî"sini yazar. Ayrıca Matematik, trigonemetri vs. üzerine önemli eserler kaleme alır. Logaritma'nın bulunmasından önceki vazgeçilmez toplama-çıkarma denklemini îcâd eder.
Ebû'l Kasım Zehrâvî 404/1013	Kurtubalı Tabib-Cerrah. "Et-Tasrif" adlı tıp ansiklopedisini yazar.
İbnu Irak 427/1036	Geometri ve Astronomi bilgini. Birûnî'nin hocası. Yirmiye yakın eser yazar.

İbn-i Sînâ 428/1037	"Kânûn fi't-Tıb"ı yazar. Râzî'nin "el-Hâvî"sini geride bırakır. Doğu'da ve Batı'da büyük etkiler uyandırır. Batı'daki çoğu tıp târihi eserinde büyüklüğü Hipokrat'tan bile önce kabûl edilir.
İbnu'l Heysem 430/1039	Fizik, Matematik, Geometri bilgini. Batı'da Alhazen olarak bilinir. Optik üzerine yaptığı çalışmalar ve buluşlarla Batı'da büyük etki yapar. "İlm-i Menâzir" (Optik bilimi) adlı eseri Latince'ye çevrilir ve üzerine çalışmalar yapılır. Bilimsel /deneysel metodu, İslâm dünyâsından ziyâde Rönesans Batı'sında yankı bulur. Galileu'nun deneysel bilim devriminin alt yapısını oluşturur.
Birûnî 453/1061	Filozof, seyyah, Matematikçi, astronom, Coğrafyacı, târihçi, tıpçı, Botanikçi, simyâcı vb. ansiklopedik birikimiyle bütün zamânların en büyük İslâm Âlimi ve büyük bilim adamı olarak târihe geçer.
Zerkâlî (İbn Zerkyal) 460/1067	Astronomi bilgini, dönemin ünlü rasatçılarından, "Sahife Zerkâliye" adlı usturlabı îcâd eder. Zîcler ve Geometrik cetveller hazırlar.
Ömer Hayyam 517/1123	Matematikçi, astronom, şâir. Selçuklu sultanı Melikşah'ın Rey şehrinde kurdurduğu rasathânede görev alır. Ardaşlarıyla birlikte "Târih-i Celâlî" diye bilinen tropikal yılın hassas olarak hesaplanmasına dayalı takvimi hazırlar. Georgiyan takvimi, 3250 yılda bir yanılırken Hayyam'ın takviminin yanılgı oranı 5000 yılda birdir.
İbn-i Bacce 533/1138	Tıb çalışmalarını Endülüs'te devâm ettirir. Mûsiki kitabı oldukça etkili olur

Ebû Abdullah el-İdrisî 550/1158	"Nüzhet-i Müştak" adlı büyük Coğrafya kitabını yazar.
Ebû'l-Ala ez-Zuhr 557/1161	Endülüslü Zuhr âilesinin ünlü hekimi olarak bilinir. Batı'da Avenzor olarak tanınır. Râzî ve İbn-i Sînâ'dan sonra İslâm Âleminin en büyük hekimi olarak tanınır.
Ebû Abdullah el-Mazinî 564/1169	"Acâyib el-Mahlûkât" adlı seyahat kitabını yazar. Kitabının ismi, kendisinden sonra Coğrafya kitaplarında sık sık kullanılır.
İbn-i Tufeyl 581/1185	Filozofluğunun yanı sıra tıp üzerine de önemli çalışmalarıyla tanınır.
Ebû'l-Kâsım el-Irakî 580/1185	Câbir ve Râzî'den sonra en büyük Kimyâcılardan birisi olarak olarak tanırır. Kendine özgü deney ve gözlemleriyle dikkat çeker. Daha ziyâde Câbir'in çizgisini sürdürür.
İbn-i Rüşd 595/1198	Tıp bilgisi daha çok teorik olup, pratik tabiplik de yapar. "Kitab el-Küllîyat el-Tıb" adlı kitabı Batı dillerine tercüme edilir. Anatomi, fizyoloji, patoloji, teşhis, eczacılık, hijyen ve ilaçlardan bahseden kitabıyla felsefede olduğu gibi tıbta da Batı'yı derinden etkiler.
Fahreddin er-Râzî 605/1209	Fizik ve Matematik üzerine "Mebâhis eş-Şarkiyye" ve "Muhassal" adlı kitaplarını yazar. Astroloji üzerini de "Sırr el-Mektum"u yazar.

Abdurrahman el-Hazinî 618/1221	Fizik, mekânik, hidrostatik üzerine "Mîzân el-Hikme"sini yazar. Eserinde sıvı maddelerin özgül ağırlıkları, yerçekimi, ağırlık ve havanın kaldırma kuvveti, kılcal borularda suyun yükselişi, suların sıcaklığı, kaldıraç kânûnu, kaldıraçta denge ve zamân ölçümü vb. konuları ustalıkla işler.
İbn-i Nefis 625/1227	Kâhiredeki Mansûrî Hastanesi'nin baş hekimi olarak tanınır. Akciğer damarlarının anatomisi üzerine çalışarak, ilk defa kan dolaşımından bahseder, akciğerlerin kanı temizlediğini Servetus'tan üç yüz yıl önce söyler.
İbnü'l-Baytar 646/1248	Endülüslü ünlü Botanik (bitkibilim) Âlimi. "el-Müfredat" adlı eserinde 2553 madde yer alır.
Şehabeddin Tifaşî 651/1253	Metaruliji (Mâden bilim) bilgini. "Ezhâru'l-Efkar" adlı kitabı Batı dillerine çevrilir.
İbn-i Usaybia 668/1269	Tabib ve tıp biyografisi yazarı. "Uyunu'l-Enba fî Tabakâtu'l- Etibba" adlı eseri kendi dönemine kadar gelen ünlü tıpçıları kaleme alması bakımından bir nevi dünyâ doktorlar târihi biyografisi gibidir.
İbn-i Hamza el-Mağribi	Matematik üzerine önemli eserler yazar. Mağrip'te yetişir.
Molla Bâkır Yazdî	Matematik üzerine yazdığı eserlere tanınır. İran'da yetişir.
Hasen el-Merrakuşî 661/1262	Matematikçi. Trigonometride grafik metodunu geliştirir ve trigonometrik tablolar hazırlar.

Ebû'l Fida el-Eyyûbî 662/1273	Kendisinden önceki Coğrafyaya yapılmış katkıları, özellikle Ptoletmy, el-İdrisî ve İbn-i Said'inkileri tümüyle özümser. En önemli Coğrafya çalışması olan "Takvim el-Buldan" yoğun bir bilgiyi ve bilgi seçimindeki dengeyi sergiler. Modern Avrupa Coğrafyacıları tarafından büyük ilgi görür.
Nasıreddin Tûsî 673/1274	Cengiz Han tarafından kurulan Mereğa'daki rasathâne'de görev alır. Felsefe, Astronomi, Matematik, trigonometri, uzay Geometrisi üzerine orijinal fikirler geliştirir.
Zekeriyya el-Kazvinî 682/1283	Coğrafya ve Zooloji bilgileri içeren "Acâyip el-Mahlûkat ve Garâib el-Mevcûdât", "Acâyib el-Buldan" adlı iki eseriyle tanınır. Bilimsel Coğrafya anlayışıyla Coğrafyaya yeni bir yön katar.
İbn-i Batuta 770/1368	Bütün ortaçağın en büyük seyyahı olarak ün yapar. Gezilerini "Rıhletu İbn-i Batuta" (İbn-i Batuta Seyahatnâmesi) adlı eserinde toplar.
Şemseddin ed-Dımeşkî 728/1327	Kozmoğrafya çalışması olan "Nuhbet el-Dehr fî Acâyib el-Berr ve'l-Bahr"da özellikle Güney Hindistan'ın kromandal kıyıları için önemli bilgiler verir.
Cildaki 762/1360	İslâm simyâsının Câbir'den sonraki son büyük sîmâsı olarak bilinir. Câbir, Râzî ve İbn-i Umeyl'in Kimyâ teorilerini özümseyerek son şeklini verir.
Kemaleddin ed-Demirî 808/1406	"Hayat el-Hayevân"ı yazar. Eserinde bine yakın hayvan ismini alfabetik sıraya göre verir. Zooloji (hayvanbilim) üzerine yazılmış en önemli eserler arasına girer. Özellikle hayvan psikolojisi konusundaki tespitleriyle kendisinden sonraki Zooloji çalışmaları üzerinde etkili olur.

Kadızâde 835/1432	Matematik ve Astronomi üzerine çalışmalar yapar. Harizmî ve Nâsuriddin Tûsî'nin eserleri üzerine şerhler yazar. Eserleri Osmanlı bilimi üzerinde etkili olur, orta seviyede ders kitabı olarak medreselerde okutulur.
Ali Kuşcu 879/1474	Timurlular ve Akkoyunlular'dan sonra Osmanlı sarayına intisab eder. Fatih tarafından müderrisliğe atanır. Astronomi ve Matematik üzerine İstanbul'da çalışmalar yapar. Ayrıca kelâm, usûl-u fıkıh ve dil üzerine eserler yazar.
Sinân Paşa 891/1486	Matematik ve Astronomi üzerine eserler yazar. Talebesi Molla Lütfî'yi İstanbul'a gelen ünlü Matematikçi ve Astronom Ali Kuşçu'dan ders almaya gönderir.
İbn-i Macid 896/1490	Denizcilik üzerine otuz eser yazar. Bunlardan en önemlisi "Kitab el Fevâid"de teorik ve pratik denizcilik bilgilerini anlatır.
Molla Lütfî 900/1495	Fatih ve II. Beyazıd döneminde yaşar. Sinân Paşa'nın talebesi olarak bilinir, Ali Kuşçu'dan dersler alır. Matematik ve Astronomi'de önemli eserler verir. En önemli eserlerinden birisi yaklaşık yüz ilim dalını incelediği "Mevzuatu'l-Ulûm"dur. Dinsizlikle ithâm edilerek At Meydanı'nda kafası kesilerek îdam edilir.
Mirim Çelebi 931/1525	Osmanlı Devleti'nde Kadizade ve Ali Kuşçu'dan sonra yetişen en önemli astronom-Matematikçi olarak tanınır. Uluğ Bey ve Ali Kuşçu'nun eserlerine şerhler yazar.

Pîr-i Reis **962/1554**	Yavuz'a takdim ettiği dünyâ haritasında İspanya, Doğu Afrika, Atlas Denizi ve Amerika'nın bilinen kısımları ile Antil adaları yer alır. Denizcilik üzerine yazdığı "Kitâbu'l-Bahriye"yi de Kânûni'ye sunar. Entrikalar sonucu Mısır'da îdam edilir.
Kâtip Çelebi **1067/1657**	Osmanlı Coğrafya, târih ve Astronomi bilgini olarak ün yapar. Osmanlı dışında Hacı Halîfe olarak bilinir. Dünyâ çapında şöhret kazandığı eseri "Keşfü'z-Zünûn" adlı Arapça bibliyografya eseridir. Eserde bilim ve fen ilimleri üzerine yazılmış kitaplar tanıtılır. Ayrıca Coğrafya kitabı "Cihannüma" ve deniz savaşlarından bahseden eseri "Tuhfetu'l-Kibar"ı Türkçe kaleme alır.
Evliya Çelebi **1093/1682**	İbn-i Batuta'dan sonra İslâm dünyâsının en büyük seyyahı olarak kabûl edilir. Yazdığı Seyahatnâme (Târih-i Seyyah) adlı Türkçe eseriyle Coğrafya biliminin gelişimine önemli katkılarda bulunur.

TABLO III -
İSLÂM DÜŞÜNCE TÂRİHİNDE ÖNEMLİ BÂZI SİYÂSÎ İKTİDARLAR

İSİM	AÇIKLAMA
Hulefâ-i Râşidîn 11-40/632-661 (Arabistan, Filistin, İran, Irak, Sûriye, Mısır)	Hz. Ebû Bekir iki, Hz. Ömer on, Hz. Osman on iki ve Hz. Ali beş yıl halîfelik yapar. Dönem toplam otuz yıl sürer. Hz. Ebû Bekir, birliği sağlama ve fetih hareketlerine dayalı politika izler. Hz. Ömer yenilikçi, Hz. Osman da muhafazakâr bir siyâset tâkip ederler. Hz. Ali, tüm dönem boyunca ana muhalefet misyonu üstlenir.
Emevîler 41-132/661-750 (Arabistan, Filistin İran, Irak, Sûriye, Mısır, Fas, Tunus, Cazayir, Endülüs, Güney Doğu Anadolu, Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Afgânîstan)	İktidarları 92 yıl sürer. Arap/Kureyş/Ümeyye asabiyetine dayalı bir siyâset izlerler. Câhiliye dönemindeki konumlarını geri alırlar. Mülk'ün (ülke ve devlet) asıl sâhiplerinin eskiden de şimdi de kendileri olduğu tezine dayalı katı bir baskı politikası izlerler. Kader doktrinini siyâsî resmî görüş olarak dayatırlar. Tüm ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırırlar.
Abbâsîler 132-656/750-1258 (Arabistan, Filistin İran, Irak, Sûriye, Mısır, Fas, Tunus, Cazayir, Güney ve Doğu Anadolu, Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan, Afgânîstan, Pakistan)	Emevîler'e karşı oluşan Mevâli muhalefetinin (Şia, Mu'tezîle, Hâricîler, Ebû Hanîfe, Horasânlılar vs.) desteğiyle gerçekleşen Abbâsî Devrimi'yle iktidâra gelirler. Ancak devrimden sonra hepsini dışlarlar. 524 yıl aralıksız Bağdat'ta hilâfeti ellerinde tutarlar. Arap/Kureyş/Abbâsî asabiyetine dayanmalarına rağmen giderek Mevâli/Fars/Türk unsurlarının nüfuzuna girerler. Genel olarak Emevî dönemi Mevâli/Muhalif hareketleri Abbâsîlerin son dönemlerine kadar yükselişini sürdürür. İlk yüzyılda siyâsette Şia, fıkıhta Hanefî, kelâmda Mu'tezîle'ye bazen açık bazen örtülü destek verirler. Tercüme faaliyetlerini bizzat başlatırlar. Felsefe ve bilim çalışmalarını teşvik ederler. İkinci dönemden itibâren çevre güçlerinin nüfuzuna girmeye başlarlar. Önce Fars (Buveyhî), sonraları da Türk (Selçuklu) yükselişiyle geri planda kalırlar.

	Siyâsî varlıkları göstermelik hâle gelir. Son dönemlerinde ise Moğol istilâsıyla (656-1258) yıkılırlar. Moğol istilâsından sonra Mısır'daki Memluk Sultanı Baybars tarafından yeniden diriltilen Abbâsî Halîfeliği Mısır'da rûhânî lider görünümünde 250 yıl daha devâm eder. 923/1517'de Mısır'ın Osmanlı Sultanı Yavuz tarafından zaptedilmesiyle Mısır Abbâsî Halîfeliği de sona erer.
Ağlebîler 184-296/800-909 (Tunus)	Abbâsî Halîfesi Hârûn Reşid, Tunus'ta Berberî ve diğer isyân hareketlerini bastırmak ve İdrisî tehdidini bertaraf etmek için İbrâhim b. Ağleb'i bölgeye gönderir. Önceleri bölge vâliliği ile başlayan Ağlebî nüfuzu giderek bağımsız bir devlete dönüşür. 112 yıl bölgede hüküm sürerler. Ağlebî Devleti Fâtımîlerce yıkılır.
Endülüs Emevîler'i 138-422/756-1031 (İspanya)	Abbâsî Devrimi'nden sonra kaçan Ümeyyeoğulları, İspanya'yı fethederek burada 284 yıl süren Endülüs Emevî Devleti'ni kurarlar. Endülüs'teki mîrâsları kendilerinden sonra "Muluk-ü Tavaif" (60 yıl), "Murâbıtlar" (50 yıl) "Muvahhidîler" (80 yıl) ve "Beni Ahmer Emirliği" (254 yıl) tarafından devâm ettirilir. Endülüs Emevîler'i Arap/Kureyş/Ümeyye asabiyetini burada da sürdürürler. Mâlikîliği resmî mezhep olarak benimserler.
İdrisîler 172-375/788-985 (Tunus-Cezâyir)	Abbâsî Devrimi'nden sonra Hz. Ali soyunu dışlama siyâseti güden Abbâsî halîfesi Hâdi, Fah savaşından kurtulan İdris b. Abdullah'ın Kuzey Afrika'ya kaçarak merkezi Tunus'un başşehri Fas'da kurulan İdrisîler Devleti'ne engel olamaz. Bu bölgede kurulan ilk bağımsız devlet olan İdrisîler 203 yıl hüküm sürerler. Arap/Kureyş/Hâşimî asabiyetine dayanan İdrisîler yine kendileri gibi bir Şia kolu olan Fâtımîler tarafından yıkılırlar.
Tâhirîler 205-259/820-872 (İran/Horasân)	İran/Horasân civârında Tâhir b. Hüseyin tarafından kurulan görünüşte Abbâsî Hilâfetine bağlı fakat aslında bağımsız hareket eden bölgesel hânedânlık olarak ortaya çıkarlar. (54 yıl)

Saffarîler 254-290/867-903 (İran/Horasân)	Yakup b. Leys es-Saffar, İran/Horasân'da Tâhirîlerin topraklarını işgâl eder. Abbâsî halîfesinden bölgesel hâkimiyetinin tanınmasını ister. Abbâsîler Saffarîleri tehdit olarak değerlendirirler ve karşı hareket başlatırlar. Bölgenin diğer hânedânı Sâmânîler tarafından hâkimiyetlerine son verilir. (36 yıl)
Tulunoğulları 254-292/868-905 (Mısır ve Sûriye)	Annesi ve hanımı İran kökenli olan Abbâsî Halîfesi Me'mun'un Fars unsuruna dayanmasına karşılık, ondan sonraki annesi Türk kökenli olan Mu'tasım, Türk unsurunu öne çıkarmaya başlar. Mısır'a tâyin edilen vâli ve komutanlar Türk kökenlilerden oluşur. Bunlardan birisi de Ahmed Tulun'dur. Ahmed b. Tulun tarafından kurulan Tulunoğulları, 40 yıla yakın bir süre Mısır'da ve Sûriye'de hüküm sürerler. Görünüşte Abbâsî Hilâfetine bağlı, gerçekte ise bağımsız hareket eden Tulunoğulları, Türk/Sünnî asabiyetine dayanır.
Sâmânîler 266-489/874-999 (İran, Mâvera-ünnehir)	İran/Fars asabiyetine dayanan Sâmânîler, İran'ın köklü yönetici âilerindendir. Abbâsî Halîfesi Me'mun tarafından desteklenirler. Abbâsî Hilâfetine görünüşte bağlı, gerçekte ise bağımsız hareket ederler. Tüm İran'da ve Mâveraünnehir ülkelerindeki hâkimiyetleri 223 yıl sürer. Edebiyat, felsefe ve bilime geniş destek verirler. Ebû Bekir Râzî, İbn-i Sînâ, Mâturîdî vb. sîmâlar bu dönemde parlarlar. Gazneliler tarafından yıkılırlar.
Ressîler 280-700/893-1300 (Sa'da, Sana)	Hz. Ali/Hasan soyundan Muhammed b. İbrâhim, Abbâsî Halîfesi Me'mun'a karşı başarısız bir ayaklanma girişimi sonucu öldürülür. Kardeşi Kâsım dâvâsını devâm ettirir; ancak o da başarılı olamaz, sıkı bir tâkibata uğrar, kaçtığı Hindistan'da ölür. Oğlu Ressî, dâvâsını devâm ettirir. Yemen'e gelerek ayaklanma başlatır. Bu kez başarılı olan Ressî Yemen'de 420 yıl gibi uzun bir süre devâm edecek Zeydî İmamlar hâkimiyetini kurar. Arap/Şiî/Zeydî asabiyetine dayanan Ressîler, İslâm dünyâsında Abbâsîler ve Osmanlılar'dan sonra en uzun süre a-

Hamdanîler **317-394-929-1003** **(Kuzey Irak, Sûriye)**	Musûl civârına yerleşmiş Arap asıllı Beni Tağleb kabilesinden Hamdan b. Hamdun'a nisbetle kurulurlar. 4. Asrın başlarından sonlarına kadar 77 yıl bölgesel hânedânlık olarak hüküm sürerler. Ünlü filozof Fârâbî'ye destek veren sultan, Hamdanîler'dendir.
İhşidler **323-358/935-969** **(Mısır, Sûriye)**	Abbâsîlerin Türk unsuruna ağırlık verme politikası çerçevesinde Mısır ve Sûriye'de 35 yıl kadar hüküm süren hânedânlığın liderlerine İhşid denildiği için bu ismi alırlar.
Buveyhîler **334-447/946-1055** **(İran, Irak)**	İran/Fars/Şia asabiyetiyle yükselen Buveyhîler, İran'ın eski yönetici-asker sınıflarına mensuptular. Bağdat'a girerek Abbâsî halîfesini egemenlikleri altına alırlar. Kendi adlarına para bastırarak Abbâsî Devletini fiilen ele geçirirler. Buveyhî hâkimiyeti İran ve Irak toprakları üzerinde 112 yıl sürer. Türk/Sünnî asabiyetiyle yükselen Selçuklularca hâkimiyetlerine son verilir.
Gazneliler **351-582/962-1136** **(İran/Horasân, Afgânîs-tan, Kuzey Hindistan)**	Sâmânîlerin Türk kökenli Herat, Gazne ve Horasân vâlilerince kurulur. Giderek nüfuzlarını genişletirler ve Sâmânîleri yıkarak mîrâslarını ele geçerirler. Gazneli Mahmut'la tam bağımsız devlet haline gelirler. Hindistan üzerine akınlar düzenleyerek bölgede etkili bir siyâsî güç haline gelirler. Abbâsî hilâfetine görünüşte bağlı, gerçekte bağımsız bir devlet olarak temâyüz ederler. Türk/Sünnî asabiyetine dayanan Gazneli Devleti, Abbâsî hilâfeti adına bölgedeki Şiî, Mu'tezilî vb. gruplara baskıcı bir politika izler. Gazneli Mahmut ünlü bilgin Birûnî'ye destek verir. Bölgede 251 yıl ayakta kaldıktan sonra Guriler tarafından yıkılırlar.

Fâtımîler 358-567/969-1171 (Kuzey Afrika, Mısır)	Câfer-i Sâdık'ın oğlu İsmâil'in ölümü üzerine ikiye bölünen Şia'nın İsmâil'e uyanlar daha sonraları İsmâilî/Bâtınî olarak anıldılar. İsmâil'in ölümünden sonra yeraltına girerek ilk olarak Cezâyir'in Kayrevan şehrinde ortaya çıkana kadar yaklaşık iki yüz yıl gizli (bâtınî)faaliyet yürütürler. Bâtınîlik giderek temel karakterleri haline gelir ve bir düşünce sistemine dönüşür. Cezâyir'den başlayarak Mısır, Sûriye, Filistin'e kadar yayılırlar. 209 yıl İslâm dünyâsının önemli bir bölümünde hüküm sürerler.
Hammudîler 407-449/1016-1057 (Endülüs)	Kuzey Afrika'daki Hz. Ali evlâdından İdrisîlerin kurucusu İdris bin Abdullah'ın soyuna mensup olan Ali b. Hammud, Endülüs'e girerek Kurtuba'yı ele geçirir ve Endülüs Emevî Devleti'ni yıkar. 40 yıl kadar hâkimiyetini devâm ettirir. Hammudîler'den sonra yerel beyliklere ayrılan Endülüs'ten Müslümanların atılması süreci hızlanır.
Suheylî-ler 429-459/1037-1067 (Yemen, Hicaz)	Şiî/İsmâilî asabiyetine dayanarak Yemen ve Hicaz'da 30 yıl kadar hüküm süren Suheylîler kurucuları Ali b. Suheyl'e nisbetle anılırlar. Yemen ve Hicaz'da Mısır'daki Fâtımî hilâfetine bağlı olarak hâkimiyet kurarlar. Eyyûbîler tarafından hâkimiyetlerine son verilir.
Selçuklular (429-552/1037-1147 (Özbekis-tan, Türkme-nistan, İran, Irak, Sûriye, Filistin, Anadolu)	Abbâsîler, iktidârları için Fars/Türk unsuruna dayanma politikasını her devirde sürdürürler. Önce Emevîler'i yıkmak için İran/Horasânlıları yardıma çağırırlar. Mu'tasım zamânında İranlılara karşı Türkleri, Türkler'den kurtulmak için İran/Buveyhîleri, Buveyhîler'den kurtulmak için Türk/Selçukluları, Selçuklulardan kurtulmak için Türk/Harezmşahları, hatta Harezmşahlardan kurtulmak için Moğolları çağırırlar. Selçuklular Orta Asya'da Müslüman olan Oğuz boylarının İran ve civârında yükselen oymağı olarak târih sahnesine çıkarlar. Önce Müslümanlığa geçmeyen Türk oymaklarıyla savaşırlar. Kendileri gibi Türk/Sünnî asabiyetine

	dayanan Gaznelileri yıkarlar. Bütün İran'ı, Irak'ı ele geçirirler. Fâtımîlerin hüküm sürdüğü Mısır hâriç İslâm dünyâsının hemen hemen tümünde hâkimiyet kurarlar. Abbâsî Hilâfeti Buveyhî ve Fâtımî tehdidine karşı Selçuklulara yaslanır. Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah dönemlerinde güçlerinin doruğuna ulaşırlar. Nizâmülmülk Alparslan ve Melikşah dönemlerinin ünlü veziri olarak 50 yıl boyunca vezirlik yapar. Tuğrul Bey'in Selefî/Hanbelî eğilimine karşılık Nizâmülmülk'le birlikte Sünnî/Eş'arî asabiyetine dayanırlar. 123 yıl fiilen hüküm sürerler. Önce beyliklere (Atebegler, Şahlar) bölünür sonra târihten silinirler. Selçukluların mîrâsı üzerinde kurulan bölgesel beyliklerden bazıları Böriler (Şam), Zengiler (Musûl, Mardin, Halep), Salgurlar (Fars), İldenizler (Azerbaycan), Artuklular (Diyarbakır), Harezmşahlar (Harizm), Ermenşahlar (Ermenistan), Danişmendler (Sivas, Kayseri, Malatya), Anadolu Selçukluları (Anadolu) olarak bir müddet daha hüküm sürerler.
Murâbıtlar 448/541-1056-1147 (Tunus, Cezâyir, Endülüs)	Arap/Berberî/Selefî asabiyetine dayanarak Kuzey Afrika'da yükselirler. Abbâsîlerin, Fâtımîlerin ve Endülüs Emevîler'inin zayıfladığı bir dönemde Kuzey Afrika'da yükselen Murâbıtlar bir ara büyük bir umut haline gelirler. Endülüs'e yardıma gidip bölgeden Müslümanların çıkarılmasını bir müddet durdururlar. 93 yıl gibi bir asra yakın bir süre hüküm sürdükten sonra Muvahhidîler tarafından yıkılırlar.
Harezm-şahlar 470-628/1077-1231 (Harizm, Horasân)	Selçukluların yüksek dereceli bölgesel bürokrat/komutanları giderek bağımsızlıklarını ilan ederek koparlar. Harizm bölgesinde ayrı bir devlet kurarak Bağdat'taki hilâfeti ele geçirmek isterler. Moğollar tarafından yıkılırlar.

Anadolu Selçukluları 470-700/1077-1300 (Anadolu)	Selçukluların yükselişi sürecinde Anadolu'ya yerleşen ve Selçuklulardan sonra en uzun süre ayakta kalabilen boydur. Malazgirt zaferinden hemen sonra Anadolu'ya yayılırlar. 230 yıl hüküm sürerler. Bunun 82 yılı Büyük Selçuklular'la berâber, 150 yılı onlardan sonradır. Anadolu'da diğer Selçuklu ardılı Danişmendleri yıkarlar ancak Oğuzların diğer boyu Osmanlılar tarafından yıkılırlar.
Gurlular 543-612/1148-1215 (Afgânîs-tan, Hindistan)	Afgan/Şâfî/Hanefî asabiyetine dayanarak bölgesel güç olarak yükselirler. 69 yıl hüküm sürdükten sonra Herezmşahlar tarafından yıkılırlar.
Eyyûbîler 567/647-1171-1250 (Mısır, Sûriye, Irak, Filistin)	Selçuklular'ın Musûl Atebegleri'nden (bölgesel bey) İmadüddin Zengi (Zengiler)'in bölge beyi Necmeddin Eyyub'un oğlu Selahaddin'in yükselişiyle birlikte târih sahnesine çıkarlar. Selahaddin Eyyûbî Mısır'da Fâtımî vezirliğine getirilir. Giderek Mısır'da nüfuzunu artırır ve 209 yıllık Şiî/Fâtımîleri yıkar. Türk/Memluk/Sünnî asabiyetine dayanan Selahaddin Eyyûbî, Mısır'dan sonra Sûriye ve Irak'ı daha sonra da Filistin'i ele geçirerek Kudüs'ü fetheder. Kudüs'ün Müslümanlar eline geçmesi Avrupa'yı ayağa kaldırır. Fransa, Almanya ve İngiltere kralları yüz bin kişilik ordularıyla 4. Haçlı seferini başlatırlar. Ancak seferin sonunda İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard yalnız kalır. Selahaddin Eyyûbî ile Ramle anlaşması yaparak Kudüs'ü hac ve ziyâret için gelmeleri dışında Selahaddin'e terk eder. Selahaddin'den sonra haleflerince devâm ettirilen Mısır Eyyûbî Devleti, Moğol istilâsından on yıl kadar önce 80 yıllık hâkimiyetten sonra yıkılır.
Resulîler 626-858/1229-1454 (Yemen)	Eyyûbîler'le birlikte Yemen'e gelen Ali b. Resul bağımsızlığını ilan ederek nüfuzunu bütün Hadramevt'ten Mekke'ye kadar genişletir. Yemen'le Mısır arasındaki önceki Fâtımî/Suheylî yakınlığı bu kez Eyyûbî/Resulî ilişkisine dönüşür. Gassânî Araplarından olan Ali b. Resul'den sonra Resulîler iki asır boyunca bölgede hüküm sürerler. Arap/Sünnî/Şâfî asabiyetine dayanan bu hânedân uzun süre ayakta kalma başarısı gösterir.

Memluklar 647-783/1250-1382 (Mısır)	Abbâsîler, Türk unsuruna dayanma politikası sonucu Mısır'a genellikle Türk komutanları tâyin ederler. İslâm dünyâsında Türk yükselişiyle birlikte Orta Asya'dan gelen köle kökenli Türklerin Mısır'a yerleşmesi sonucu Memluk Türkleri denen siyâsî iktidârları doğurur. Memluk Sultanı Baybars, Moğol ordularını Mısır önlerinde durdurması ve beş asırdır devâm eden Abbâsî hilâfetini üç yıllık Moğol istilâsı arasından sonra Mısır'da tekrar diriltmesiyle büyük dikkat çeker. Bir nevi rûhânî lider olarak Mısır'da Memluklu himâyesinde devâm eden Abbâsî Hilâfeti, 1517'de Memlukların Osmanlı Sultanı Yavuz tarafından sona erdirilmesiyle İstanbul'a götürülür. Mısır'daki Eyyûbî mîrâsını devâm ettiren Memluklar Türk/Sünnî asabiyetine dayanırlar.
Osmanlılar 698-1299/1321-1923 (Anadolu, İran hâriç hemen tüm Arap-İslâm Dünyâsı, Balkanlar)	Büyük Selçuklu-Anadolu Selçukluları mîrâsı üzerinde Türk/Sünnî asabiyetiyle yükselen Osmanlılar, İslâm dünyâsının Haçlı seferleri ve Moğol istilâsıyla yıkılmasından sonraki çağı ifâde eder. Fatih, Yavuz ve Kânûni dönemlerinde en parlak dönemlerini yaşayan Osmanlılar, İran ve Arabistan'ın iç kesimlerindeki vâhâlarda yaşayan bazı Arap kabileleri hâriç tüm İslâm Âlemine hâkim olurlar. İslâm dünyâsının gelmiş geçmiş en uzun ömürlü (624) imparatorluğunu kurarlar. Zihniyet olarak Sulçuklu/Nizâmülmülk/Gazâlî tarafından temeli atılan Türk/Sünnî/Eş'arî/Sûfî asabiyetine yaslanırlar. Sanıldığının aksine Ebû Hanîfe ve Mâturîdî gibi aslında akılcı/yenilikçi yanları ağır basan imâmların gerçek zihniyeti, Osmanlılar'da "felsefî zihin" haline hiçbir zamân gelemez. Hanifilik ve Mâturîdîlik, çarpıtılmış, siyâsî iktidârlara uydurulmuş, resmî mezhepler konumunda kullanılır. Birinci dünyâ savaşından sonra Andolu içlerine kadar çekilen Osmanlılar, 1923'te yıkılırlar. Mîrâsları üzerine Anadolu'da Türkiye Cumhuriyeti başta olmak üzere bugün 40'a yakın devlet vardır...

TABLO; 4

HİND/ÇİN/YUNAN/BATI DÜŞÜNCE TARİHİNİN BİYOGRAFİK/ KRONOLOJİK SEYRİ VE BÂZI ÖNEMLİ SİMALAR

Kirişna

M.Ö. 3000

Hind inancına göre Hz. İsa'dan üç bin yıl kadar önce tıpkı Hz. İsa gibi annesi Devaki'den babasız olarak dünyâya gelir. Hayır tanrısı Vişno'nun onuncu defasında tecelli eden şahsı olarak görülür. Öğretisi Mahabbarata adıyla tanınan iki yüz bin beyitlik bir külliyatta toplanır. Hz. İsa'dan beş bin yıl öncesine kadar uzanan zaman dilimi içerisinde anonim olarak oluşan Hind kutsal metinleri içinde yazarı belli olan hemen hemen ilk şahıs olarak bilinir. Bu uzun dönem içinde binlerce yazar, filozof, bilge, şair ve ozanın katkısıyla oluşturulan ve anonim Hind muhayyilesinin ürünü olan Vedâlar'ın en büyük yorumu sayılır. Vedâ öğretisine göre "Evren baştan sonra Brahman'dı. O tanrıları yarattı. Tanrıları yarattıktan sonra onları bu dünyâların başına dikti. Var olan yok olmaz, yok olan var olmaz. Ebedî sonsuzluk düzeni (Shankara Dharma) içinde varlıklar sürekli birbirine dönüşür, yeniden doğar. Bu yeniden doğum çemberi (karma) içinden kurtulmak için Brahman'a yükselmek ve onunla bütünleşmek gerekir. Bu da arzu, hırs ve şehvetlerin tümüyle terk edilmesiyle mümkündür.."

Hermes

M:Ö: 2500

Eski Mısır mitolojisinde tanrı Osiris'in katibi (Thot), Yunan mitolojisinde tanrı Zues'un oğlu (Hermes), Yahûdîlerde Hz. Mûsa, bâzı İslâm kaynaklarına göre ise Hz. İdris olarak bilinir. Eski Mısır'da Thot yazıcı tanrı olarak bilinir, yazıya dayalı bütün ilim ve sanatlar ona dayandırılırdı; büyücülük, tıp, astroloji, kehanet vb.. Eski Yunan'da ise benzer bir özellikle Hermes, sür'atin ve ruhların tanrısı olarak görülürdü. Hızır kültüne benzer bir şekilde her an her yerde görülebilecek bir şekilde çok hızlı hareket ederdi. Felsefe târihinde, eski Mısır'dan Yunanlılara geçmiş, tanrı adına konuşan (hikmet üçgeni) Hermes'e isnad edilen kitap ve risâleler toplamına Hermetizm denilmiştir. Hermetizm'in dayandığı ana kavramlar tanrı, ruh, astroloji, büyücülük, kehanet, simya vb.'dir. Hermetik metinler tanrının vahiyleri olarak kabul edilseler de bunların özelllikle MS. 2. ve 3. yüzyıllarda Mısır (İskenderiye)'deki Yunan hocalar ve Yunanca'yı bilen Kıptî hocalar tarafından yazıldıkları ispatlanmıştır. Hermetizm'in tanrı, âlem ve insan tasavvuru şöylece özetlenebilir; " Evrenin zirvesinde ve sabit yıldızlar semasının üstünde yüce tanrı vardır. O, vasfedilemez. Akılların ve gözlerin idrak edemeyeceği şekilde münezzehtir. Âlemin tek sâhibidir. O'nun tam karşısında kaos ve kötülüğün kaynağı, pislik ve necasetin meydanı olan

belirsiz madde yer alır. Yüce ilâh, fâil ilâh'a maddeyi, dünyâyı ve insanı yaratmasını emretmiştir. Bu yaratıcı fâil ilâh, idrak edilebilir. Ay-altı âlem, yedi gezegenin ve yıldızların etkisi altındadır. İnsanlar da buna bağlı olarak yedi türe ayrılmış olup, her türün özeliklerini bu yedi gezegenden birisi belirler. İnsan ruh ve bedenden ibâretttir. Ruh tanrıya ait olup iyilikleri, beden de madde âleminin sufli istek ve arzularını ifâde eder. Ruh bu anlamıyla beden hapishanesinde mahsur kalmıştır. Bu hapisten ancak arınmış ruhlar kurtulur ve tanrıya doğru yükselir. Beden zindanından arınmayla kurtulan ruh, semaya yükselirken bedenler de gezegenlerden birinin cismi yapısıyla bütünleşir. Ruh tanrıya yükselirken sema âlemi ile yeryüzü âlemi arasında geçiş bölgesi olan berzah âlemini görür..." Hermetik tasavvurların, Yunan düşüncesi içinde Pisagor, Eflatun, Plotin vb. filozoflara tesir ettiği görülür...

Badarayana

(İsa ile Krişna arası bir dönem)

Hind düşüncesi içinde Vedâlar'ı tefsir edenlerin en büyüklerinden birisi olarak bilinir. Tefsirine Vedanta denir. Vedanta öğretisine göre "Ezelî ve ebedî olan güç (Brahman) ile varlık bir ve aynı şeydir. Her birimizin ruhu Brahman'ın bir parçası, görüntüsü veya belirtisi değil, bütün kemâliyle sonsuz ve bölünmez Brahman'ın kendisidir. Brahman için denebilecek tek şey "Gayr-ı mevcud değildir." (Varlıktan başka bir şey değildir) sözüdür. Zîra O, varlığın ta kendisidir; fakat varlığın anlamını duyu ve deneyle ilgili anlama göre alacak olursak Brahman vücutsuzdur. Yâni O'nun varlığı varlıklardan belirli bir varlık şeklinde kalıplaşmış ve sınırlanmış değildir.

Yagnavalkya

(İsa ile Krişna arası bir dönem)

Hind mitolojisinde Vedâların gizemli tefsirleri olan Upanişadları yazan bilgelerden birisi olarak bilinir. Yaşayıp yaşamadığı kuşkulu olsa da Hind düşünce târihinde adı geçer. Yagnavalkya, yeniden doğum (ruh göçü, reankarnasyon) inancını şöyle açıklar; " Bütün varlıklar yeniden doğum çarkı (karma) içinde sonsuza dek dönüp dururlar; tanrılar, insanlar ve diğer tüm varlıklar böyledir. İyilik yapan iyi olarak, kötülük yapan kötü olarak yeniden doğar. Doğum ve ölüm çemberinden (karma) çıkıp kurtulmak için (mokşa), kişinin dünyâ işlerini bırakması, bir köşeye çekilmesi, yaşama isteğini, hırslarını ve nefsini köreltmesi gerekir. Kim "Aham Brahma asmi (Ben Brahman'ım) derse kurtulmuştur. Çünkü çokluktaki yanılgıyı görmüş, kendi özünün Brahman olduğunu keşfetmiş, O'nunla bütünleşmiştir."

Çarvaka
(İsa ile Krişna arası dönemin sonları)

Çarvaka adının bu akımı başlatan kişi mi yoksa başka bir kökten mi geldiği tam olarak bilinmiyor. Bu ad altında toplanan Hindli düşünürler sâdece Brahman dinini değil her tür dinî inancın karşısına çıkarak, maddeciliği yücelten ve tüm varoluşu madde olarak gören ve her türlü duygu ve düşünceyi maddeye dayandıran bir görüşle ileri atılırlar. Dini ve rahipleri aşağılayarak alaya alırlar. Maddî olmayan hiçbir gerçek tanımadıkları gibi felsefe ve dinden kaynaklanan düşünceleri madde ötesi saçmalıklar diye küçümserler. Barahman-Atman ögretilerini bir aldatmaca olarak değerlendirirler. Onlara göre dört öğe (hava, su, toprak, ateş) dışında ruh diye bir şey olamaz. Madde ötesini reddederek kendilerinden önceki tüm Hind geleneğini karşılarına alan Çarvakaların ahlâk anlayışı da gelenekle bağdaşmaz; onlara göre en yüce amaç yaşamın tadını çıkarmaktır. Çarvakalara göre Vedâlar ve Barahmancılık, Hind kast sisteminin en üstünde bulunan rahiplerin ceplerini doldurmak ve halkı uyuşturmak için uydurdukları saçmalıklardır. Çarvakalar Hind düşünce sisteminin temel değerlerini kökten reddetiği için ilgi çekseler de bir gelenek oluşturamazlar. Fakat Hind düşüncesinin akışı içinde başka yeni fikirlerin çıkmasına zemin hazırlarlar...

Gautama

Gautama adlı bir Hind bilgesi tarafından yazılan metinlerde savunulan "Nyaya" felsefesi, geleneksel Hind düşüncesini mantık kurallarına göre yorumlamayı esâs alır.

Kanada

Kanada adlı Hind düşünürünün geliştirmiş olduğu bu sisteme "Vaişaşka" felsefesi denir. Daha çok doğa felsefîne ve metafiziğe ağırlık verilir. Kanada'nın geliştirdiği vaişaşka düşüncesine göre tabiat bölünemeyen atomlardan oluşmuştur. Dünyâda değişimler bu bölünemeyen parçaların ayrılıp dağılmasından meydana gelmektedir.

Kapila

Kapila adlı Hind düşünürünün felsefesine "Sankhya" denilir. Yalnız Brahman'ın biricik gerçek olduğunu ve dış dünyânın aldatıcı bir görüntüden (maya) ibâret olduğunu ileri süren Upanişad öğretisinden yola çıkan Sankhya felsefesi, Upanişadları yıkmaya çalışmadan, aşama aşama ilerleyerek akla daha yakın gelen bir yaklaşımla, dış dünyâyı bilinçten bağımsız bir gerçeklik olarak algılar. Böylece Hind geleneği içinde Şankara'nın savunduğu monist (tekçi) varlık anlayışından ikici (düalist) özelliğiyle ayrılır. Buna göre Kapila'nın Sahkyha felsefesine göre yaratılış bir ilkeye değil birbirinden bağımsız iki ilkeye dayanır. Prakriti (Madde)

ve Pruşa (Ruh). Bunlar sürekli bir devingenlik içinde birbirlerini etkilemektedirler...

Patanjali

Hind geleneği içinde "Yoga" felsefesini, yazdığı 194 yoga surtra metinleriyle geliştiren bilge olarak tanınır. Sankhya düşüncesinin daha çok uygulamaya dönük yüzü olarak bilinir. Bu nedenle Sankhya felsefesiyle bütünleşmiştir. Ancak Sankhya'dan önemli bir farkla ayrılır. Yoga kişiliği olan bir tanrıya inanır. Yoga, kendini denetleme, dizginleme anlamına eren kişidir. Hakikati arayan kişi belirli bir düzen içinde, sıkı ve düzenli alıştırmalarla, içe dalım (meditasyon) ve yoğunlaşma (konsantrasyon) gibi uygulamalarla en derindeki gerçeği anlamayı, arınmayı ve kurtuluşa varmayı başarabilir. Yoginin (Yoga yapan kişi) yıllar süren bir kendini yenme, nefsini alt etme çabasıyla sekiz basamağı çıkması gerekir...

Homeros

Öl. MÖ. 750-800

Hayatı hakkında kesin bilgiler yoktur. Eski Yunan efsanelerinden günümüze kadar gelen tek kaynak olan İlyada ve Odyssia'nın yazarı olarak bilinir. İlyada üç ana mitosu anlatır; Birinci mitos, Akhaların bir İyonya kenti olan Truva'ya karşı MÖ. 1100-1000 yıllarında düzenledikleri bir saldırıyı anlatır. İkinci mitos, İsparta yöresinde kendisine tapılan tanrıça Helena mitosudur. Üçüncü mitos ise deniz tanrıçası Tetis'in oğlu Akhillus mitosudur. Odysseia destanında ise Truva'dan ülkesine dönen ozan Oysseus'un on yıl süren yolculuğu sırasında başından geçenler anlatılır. Eski Yunan felsefesinin belli başlı problemleri kaba çizgileriyle bu destanlarda belirmeye başlar. Destanların içeriği tanrılar, ruhlar, insan, toplum, ahlâk kurallar vs.'dir.

Hesiodos

Öl. MÖ. 750-800

Hemeros'tan sonra yaşadığı bilinir. Eski Yunan felsefesinin sorunlarını Homeros'tan daha açık ve sistematik bir biçimde ele alır. "Teogonia" (Tanrıların Doğuşu) adlı eseri meşhurdur. Burada anlatılanların kısaca özeti şöyledir; "Evrende ilk oluşan şey Kaos'tur (Khaos). Sonra evrendeki diğer şeyler sırayla oluşur. Kaos (karmaşa) giderek Kosmos'a (düzen/tertip) dönüşür. Tanrılar da kökeni maddî olan bu varoluş sürecinde kaosu kosmosa dönüştürmek için doğmuşlardır. Zâten tanrılardan önce kaos halinde var olan ezelî âleme düzen verme ihtiyacı hasıl olmuş böylece tanrılar ortaya çıkmıştır." Aynı zamanda bir târihçi olan Hesiodos'a göre târihin başlangıcında insanlar mutluydular. Bu mutluluk döneminde çelişkiler ve savaşlar yoktu. İnsanların başkasına baskısı da yoktu. En tehlikeli buluş olan paranın ve servetin ortaya çıkmasıyla güçlüler ve

güçsüzler diye iki sınıfa ayrılan insanlar, savaşlara ve sonu gelmez menfaat çekişmelerine başladılar. Böylece doğallık kayboldu, iktidâr savaşları başladı...

Thales

Öl. MÖ. 585

Eski Yunan düşüncesinin oluşmasında Homeros ve Hesiedos'un çağdaşı olduğu sanılan yedi ayrı düşünür daha vardır. Bunlar felsefe târihinde "yedi bilge" olarak anılırlar; Kleobulos, Khilon, Pittakos, Bias, Periandros, Solon, Thales... Bunlardan Solon ve Thales dışındakiler hakkında hiçbir bilgi yoktur. Thales, Ege kıyılarındaki Milet şehrinde yaşar. Astronomi, Geometri, Siyâset ve doğa araştırmaları yapar. Bâbil ve Mısır'a ziyaretleri sırasında eski dünyânın astronomi ve geometri öğretilerini öğrenir. Aristo'nun verdiği bilgilere göre Thales'in yaşadığı, gezdiği coğrafya Ege kıyıları, Akdeniz, Nil nehri havzası olduğu için "her şeyin kaynağı, (ilk arkhe) 'su'dur" demiştir.

Zerdüşt

Öl. MÖ. 551

İran'ın doğusunda ortaya çıkar. Tanrı Ahuramazda'nın kendisine göründüğünü söyleyerek Vohu Monah isimli bir melekle vahiy indirdiğini ve hakikatı yayma görevi verdiğini iddiâ eder. İran ve çevresinde yaşayan halklar üzerinde büyük etki bırakarak Zerdüştlük (Mecusîlik) adıyla bilinen dinin kurucusu olur. Zerdüştlük, iyi ve kötü arasındaki kavgayı dinin kozmolojisine de yansıtarak ışıkla karanlık arasındaki savaşla sembolize eder. Zerdüştlüğe göre evrenin yaratıcısı iyilik tanrısı Ahuramazda'dır. Ahuramazda insanlara kötülük etmeye çalışan kötülük tanrısı Ehrimen ile sürekli bir savaş halindedir. İyiliği yayan Ahuramazda karşısında kötülüğü yayan Ehrimen bulunmaktadır. İnsan ruhu, işte bu iki gücün, iyilikle kötülüğün çatışma alanıdır...

Mahavira

Öl. MÖ. 527

Zengin ve iyi bir ailenin çocuğu olarak doğar. Anne ve babası yeniden doğumu uğursuzluk sayan ve bu çemberden kurtulmak için kendini öldürmeyi bir çıkış yolu olarak gören bir inanca sahiptirler. Bu inançlarına bağlı kalarak ölüm orucuyla yaşamlarına son verirler. Bu olayın etkisi altında kalan Mahavira, dünyaya sırt çevirir, gezgin bir çileci olarak yeni bir akım başlatır. 72 yaşında öldüğünde taraftarlarının sayısı on dört bini bulur. Mahavira ile ilgili belgelerin en eskileri ölümünden bin yıl sonra yazılanlardır. Taraftarlarına göre Mahavira, dünyaya belirli aralıklarla gelen kurtarıcılardan (Cayna) biriydi. Mahavira'dan önceki son kurtarıcı

(Cayna) 250 yıl kadar önce gelmişti. Mahavira'nın kurtuluş öğretisi ana hatlarıyla şöyleydi, " Dünya kuruluşundan beri canlı bir öz olan civa (ruh) ve cansız maddelerden, aciva (madde) oluşur. Civalar doğaları gereği tüm bilgiyi, erdemi ve sonsuz mutluluğu içerirler. Bu özelliklerini açıkça göstermemelerinin sebebi daha baştan türlü türlü maddelerle kirlenmiş, bulanmış olmalarıdır. Böylece gerçekte kusursuz ve ölümsüz olmaları gereken civalar (ruhlar) ölümlü, maddi vucutlarla bağlanmış olurlar. Civanın (ruhun) bu kirli maddeye bağlanmışlıktan kurtulmasının yolu, maddeden bağımsızlaşması ve yeni kirlenmiş maddelerin alınmasının önlenmesiyle mümkündür. Bunun için kişi sıkı perhiz yapmalı, katı bir disiplin içinde yaşamalı, çileci ve erdemli bir yaşam sürmelidir.." Mahavira'ya nisbet edilen Caynacılık andına göre "verilmeyeni almamak, dünya zevklerinden vazgeçmek ve yaşayan hiçbir şeyi öldürmemek" en temel değerlerdir. Bu nedenle bir Cayna, hayvan kesemez, kurban edemez, sudaki görülmeyen küçücük canlıları yutmamak için suyu süzerek içer, solurken görünmeyen canlılar içine girmesin diye yüzüne bir peçe takar, kazayla bir canlıyı öldürmemek için ayağının önündeki yerleri süpürür, maddi her şeyden soyutlanmış olmak için çırıl çıplak dolaşır. Bugün Mahavira taraftarları (Caynalar) Hindistan'da seçkin bir azınlık çevrede iki milyon civarındadır...

Anaximanos

Öl. MÖ. 549

Thales'in çağdaşı olarak bilinir. O da Ege kıyılarındaki şehir Miletlidir. Peri Pyseos (Doğa üzerine) adlı kitap ona nisbet edilir. O'na göre; "Her şeyin kaynağı belirsizlik ve sınırsızlıktır (Apeiron). Bundan sıcak ve soğuk, yaş ve kuru gibi belirli zıtlıklar türer. Bir silindir gibi olan ve hava boşluğunda hiçbir şeye dayanmaksızın yüzen, sıcakken soğuyan dünyâ, başlangıçta tümüyle sularla kaplıydı. Bütün yaratıklar suyun içinde yaşıyordu. Sonradan suların çekilmesiyle kara parçaları ortaya çıktı ve sudaki canlıların çoğu karada yaşamak zorunda kaldı ve karaya uygun evrimler geçirdi. Sonsuz yasaya göre belirsizlik ve sınırsızlıktan hep yeni dünyâlar kurulur ve bunlar, içinde bulundukları zamanın haksızlıklarına göre birbirlerini cezâlandırarak ve birbirlerine çektirerek yine çıktıkları yere dönerler. Bu durum, sonsuzluk ve belirsizlikten gelip sonsuz ve belirsiz bir zamana kadar devâm eder..."

Anaximenes

Öl. MÖ. 525

Yunan felsefe târihinde Thales ve Anaksimondros'tan sonra Miletli doğa filozoflarının sonuncusu olarak bilinir. Anaksimenes'e göre her şeyin kaynağı (ilk arkhe) hava olmalıdır. Çünkü havanın kapladığı yer, sulardan

daha fazladır. Hava bütün evrene yaşam enerjisi veren temel maddedir. Bu anlamıyla soluduğumuz hava ruh demektir. Canlı olan her şeyin ruhu vardır, yâni havayı solumaktadırlar. Havayla (ruhla) ilişkileri kesilince çürümekte ve cansız hale gelmektedirler. Hava hem gevşeyen hem de sıkışabilen bir şeydir. Hava gevşeyince yukarıya doğru yükselen ateş olur. Sıkışınca buhar ve duman olur, daha da sıkışınca yağmur ve su olur. Suyun sıkışması sonucunda da önce çamur, sonra toprak, en sonda taş olur. O halde ateş/su/toprak öz olarak hava ve onun gevşeyip sıkışmasının dereceleridir...

Pisagor
Öl. MÖ. 500

Susam adasında doğar. Anadolu'nun (Ege) İranlılarca işgal edilmesiyle birlikte memleketinden ayrılır. Matematikçi, astronom ve filozof olarak ün yapar. Uzun yıllar bir gezgin olarak Mısır ve Doğu'nun uzak ülkelerini dolaştıktan sonra Güney İtalya'daki Kroton'a yerleşir. Burada gizemci bir örgüt/tarikat kurarak felsefesini yaymaya çalışır. Kendisi bir kitap yazmamış olmasına rağmen, ölümünden sonra Pisagorculuk adıyla Yunan felsefe târihinde uzun asırlar etkili olan bir akım oluşur. Pisagorculuğun felsefesi şöyle özetlenebilir; "Maddenin aslında su veya hava gibi somut bir şey değil, tam tersine soyut bir şey vardır. Bu anlamda sayılar evrenin değişmeyen arkhe'leridir. Evren bir karşıtlar uyumudur (Armoni). Bu uyumu sağlayan da sayılardır. Evren uyum içinde çalan ezgisel bir senfoni gibidir. Bu nedenle matematik ve müzik evrenin yapısını anlamada temel bir işleve sâhiptir. Evrende On temel karşıtlık vardır; tek-çift, sağ-sol, erkek-dişi, duran-kımıldayan, doğru-eğri, aydınlık-karanlık, iyi-kötü ve kare-dikdörtgen. İnsan ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra üç bin yıllık bir serüvene çıkar. Bu üç bin yıl içinde gökteki, denizdeki ve karadaki tüm canlıları dolaştıktan sonra yeniden bir insan gövdesine girer. İnsan ilk yaşamında ne denli kötü ve günahkar bir hayat sürerse, öldükten sonra ruhunun aşağılayıcı bir hayvan bedenine girme ihtimali o kadar yüksektir. Bundan kurtulmak için kişinin nefsini arındırması, süflî bedensel zevklerden uzak durması, ruhunu yüceltmeye çalışması gerekir.."

Ksenofanes
Öl. MÖ. 490

İran işgalinden sonra memleketi Batı Anadolu'dan Pisagor gibi göç eder, İtalya'nın batısındaki Elea şehrine yerleşir. Bütün gücüyle Homeros ve Hesiodos'un tanrıyı insana benzeten düşüncelerine saldırır. Ksenofanes'e göre; "Tanrı birden fazla , insan veya hayvan biçiminde olamaz. Tanrı birdir, her şeyi görür, her şeyi işitir, her yerdedir, hareket etmez, sabittir, değişmez, ölümsüzdür, soyut gücüyle evrendeki tüm davranışları ve de-

ğişmeleri düzenler. Tanrı, yorulmadan ruhunun düşünüşüyle tüm evreni sarar. Tanrı, evrenin bütüncül ruhu, canlılığıdır.." Ksenofanes'in tanrı anlayışının panteizmi çağrıştırdığı, hatta panteist olduğu söylenebilirse de ondan artakalan metinlerin başka türlü yorumlara da açık olduğu iddiâ edilmiştir. Bu anlayışıyla Ksenofanes, daha sonraları Eflatun ve Aristo'da görülen tek tanrı kavramının hazırlayıcısı olur. Ksenofanes'e göre, evrendeki en önemli unsur havadır, ruh insan bedenini kavrayan canlı bir soluk, güneş ise yanan bir buluttur. Dünyâ, başlangıçta sularla kaplıydı. Başlangıçta bir bütün olan evren sonradan zıtlıklara ayrılmıştır. Bu zıtlıklar kendisini bize unsurlar halinde tanıtır...

Heraklit
Öl. MÖ. 480

Eski bir İyonya şehri olan Efes'te doğar. Genel olarak Miletli doğa filozoflarının (Thales, Anaksimondros, Anaksimenes) uğraştığı konularla ilgilenir, doğa üzerine tezler ileri sürer. Heraklit'e göre varlığın ana maddesi (arkhe) ateştir. Ateşten meydana gelen her şey, en sonunda dönüp yine ateş olacaktır. Sonra ateş yeniden her şeyi yaratacaktır. Bir devr-i daim, bir kısır döngü olan bu oluş ve yok oluş, sonsuz bir olgudur. Evrende her şey hareket etmekte ve değişmektedir. Her şey sürekli bir akış içindedir. Bir nehirde iki kez yıkanılmaz; çünkü dün girilen nehir bugün aynı nehir değildir, değişmiştir. Fakat duyu organlarımız nehri hep aynı nehirmiş gibi görür, gerçekte ise sürekli değişim olmaktadır. Sabit olan, değişmeyen tek şey değişimi ve hareketi sağlayan evrensel yasadır (Logos). Evrendeki tüm olaylara bu logos hükmeder. Evren, içinde aklın (logos) agemen olduğu canlı bir organizmadır. Sanki canlı bir organizma gibi evren de kendisini durmaksızın yeniden yaratır. Biz insanlar ise bir organizma olan bu evrenin çocuklarıyız. Gerçeği kavrayan aklımız kutsal, evrensel aklın bir parçasıdır. Heraklit, Ksenofanes gibi tek tanrıya inanır. Yunan tanrılarını inkar eder. Heraklit, tanrıyı değişmeyen tek bir varlık olarak değil, evrendeki değişmelerin düzenleyici yasası olarak düşünür...

Buda
Öl. İÖ. 483

Bir kralın oğlu olarak dünyâya gelir. Saraydaki zengin ve lüks içindeki yaşamını, karısını ve yeni doğmuş çocuğunu terk ederek ormanlara, dağlara, ıssız ağaçların gölgesine çekilir. Yedi yıl boyunca varoluşu sorgular. Bütün derdi "Yeryüzündeki sıkıntıların, acıların sebebi nedir ve bundan nasıl kurtulmalı?" sorusudur. Yıllarca, haftalarca çileci bir hayat sürdükten sonra bir ağacın altına oturur ve bu sorunun cevabını bulmadan oradan kalkmayacağına yemin eder. Sonunda canlıların sonsuz bir döngü içinde doğup, büyüyüp, öldüğünü ve sonradan yeniden doğduğunu fark eder. Bu

önüne geçilmez çarkın neden devâm edip gittiğini ve her yeniden doğanın neden aynı acıları, sıkıntıları çektiğini sorgular. On iki gün hiç kalkmadan oturduğu ağacın altında sonunda yüce gerçeği bularak aydınlanır. Bu aydınlanmanın sonunda ulaştığı yüce hakikatler şunlardır: "1- Yaşam acıdır (üzüntüdür, ıstıraptır). 2- Acıların kaynağı doyumsuz istekler ve tutkulardır. 3- Tutkulara bağımlılıktan kurtulan kişi kurtulur, ölüm-doğum döngüsünün dışına çıkar. 4- Kurtuluşa götüren yol ise sekiz basamaklı yüce yoldur; doğru inanmak, doğru düşünmek, doğru konuşmak, doğru davranmak, doğru yaşamak, doğru yönelmek, doğru kavramak, doğru erişmek..." Buda'ya göre İnsan tutkularından vazgeçerse, bu tutkuları elde etmek için acı çekmeyecektir. Bu tutkulardan vazgeçmenin ödülü ise ne tanrıya kavuşma, ne ölümsüzlük, ne ruh, ne cennetle cehennnem, ne de avunulacak başka bir şeydir. Bir alev sönünce ortaya çıkan durum gibidir sonunda ulaşılacak olan; yâni Nirvana; kül olma durumu, hiçliğe dönüş... İnsanın ulaşabileceği tek ve biricik hakikat budur. Buda; tanrı, evrenin oluşumu, sonlu mu sonsuz mu olduğu, ruh, Âhiret gibi konuları önemsemez. Hindu geleneğini yeniden doğum (reenkarnasyon) temelinde tanrı ve ruh dışı bir sistemle yorumladığı söylenebilir. Buda'ya göre hem her şey gerçektir (vardır) hem de aslında hiçbir şey yoktur. Buda'dan sonra Vasubandhu daha realist, Harivarman gibi takipçileri de daha Nihilist (hiççi) tarzda Budacı sistemler geliştirirler...

Zen-Buda

Buda'nın özellikle Japonya ve Çin'de gelişen yorumuna bu isim verilir. Zen- Budizm "susmayı" öngörür. Buda'ya üç kez varlığın hakikatını sormuşlar üçünde de susmuş. Neden cevap vermediği sorulunca da "cevap verdim ya" demiş... Zen-Budacı yoruma göre "yalın gerçeklik kelimelerle anlatılamaz". Varlığı ve yokluğu anlamak için kelimelerin ve kavramların dünyâsından çıkmak, meditasyonla içe dalmak ve hayatın derin gerçekliğini yaşayarak kavramak gerekir...

Lao Tse

Öl. İÖ. 479

Çin felsefesinin en eski sîmâsı olarak bilinir. Laotse'nin felsefesi; "Kişi yerin yasasına uyar, Yer göğün yasasına uyar. Gök Tao'nun yasasına uyar. Tao ise kendi kendine uyar. Sonsuz Tao'nun adı yoktur, Tao gizlidir, adsızdır, adını bilmiyorum; ama ben ona Tao diyorum." sözlerinde ifâdesini bulur. Bu düşüncede temel kavram yol anlamına gelen "Tao" dur. Ayrıca Tao, "evrenin yolu, düzeni, yasası" gibi anlamları çağrıştırarak anlatılamayanı, açıklanamayanı göstermeye çalışır. Tao, gerçekte evrenin adsız kaynağıdır. O yasaların yasası, ölçülerin ölçüsüdür. Konfüçyüs'ten farklı olarak eski

Çin dinine karşı umursamaz bir tutum takınır. Metafizik konularına girer. Laotse'nin düşüncesi Çin târihi içinde giderek simya, gizli ilimler, geleceği okuma gibi anlayışlara dönüşür...

Konfüçyüs
Öl. MÖ. 450

Çin'in Şantung bölgesinde doğar. Genç yaşlarında evini bir okula dönüştürür. Kısa süre içinde çevresine toplanan öğrencilere târih, edebiyat ve görgü kurallarını öğretmeye başlar. Aradan geçen yıllar içinde bine yakın öğrenci yetiştirir, ünü ülkeye yayılır. Elli yaşına kadar yönetimde görev almaz. Bu yaştan sonra adâlet bakanı olur. Yönetimde büyük başarılar kazanır. Ancak Lu beyliğinde işlerin iyi gitmesini çekemeyen komşu ülkenin beyi, Lu beyine şarkı söylemesini ve dans etmesini bilen kızlar ve seçkin soylu atlar gönderir. Böylece Lu beyi; eğlenceye dalar, yönetim işlerini ve Konfüçyüs'ün öğretilerini unutur. Buna gücenen Konfüçyüs, görevi bırakır ve ülkesini terk eder. On üç yıl bir gezgin olarak ülkeleri dolaşır, ömrünün sonunda ülkesine geri çağrılır, saygıyla karşılanır. Resmî bir görev almayı reddeder, yazı yazmakla meşgul olur. Ölmeden önce görüşlerine ülke yöneticilerinin rağbet etmemesine çok üzülür, ancak ölümünden sonra felsefesi resmî Çin öğretisi haline getirilir. Topladığı yazılar dokuz klasik kitap olarak târihe geçer. Eski Çin atasözleri, özdeyişler, şarkılar vs.'den oluşan Konfüçyüs külliyatı, Çin felsefesinin binlerce yıllık özünü oluşturur. "Gelenek, erdem ve töreler" Konfüçyüs felsefesinin ana kavramlarıdır. Tanrı, ruh, varoluş ve metafizik konularındaki tutumu agnostiktir. Bunları pek önemsemez ve ilgisiz kalır. Bütün gücünü insana ve günlük yaşama yöneltir ve insanların bolluk içinde iyi bir yaşam sürmeleri için neler yapmaları gerektiği üzerinde kafa yorar. Hayatın içinde, aydın, bilgili, dürüst, içi dışı bir olan, kötülüğü karşı doğrulukla karşılık veren, kendisi için istemediğini başkası için de istemeyen, toplumun atasözlerinde ifâdesini bulan ahlâk anlayışını esâs alır...

Parmanides
Öl. MÖ. 440

Ksenofanes'in yerleştiği güney İtalya'daki Elea kentinde, Heraklit'e karşıt bir görüş ortaya koyan ünlü bir felsefe okulu doğar. Elea denilen bu okulun ünlü temsilcisi ise Parmanides'tir. Ege'deki Milet okulunun (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes) materyalist/bilimci eğilimlerine nazaran Elealılar (Ksenofanes, Parmanides, Zenon) daha metafizikçi/mantıkçı/panteist özellikleriyle ayrılırlar. Parmanides kendisinden önceki tüm filozofları özellikle de Heraklit'i eleştirir. Evren'i anlamanın yolu duyu organlarımızın algıları değil doğrudan akıl ve mantık kuralları olmalıdır. Çünkü duyu organlarımız bizi yanıltır. Üstelik algıladığımız evren de yanıltıcıdır.

Evrende gerçekte hareket ve değişim diye bir şey yoktur. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Aynı anda hem var hem de yok olamaz. Hareket ve değişim yer değiştirmeyi ve bir şey varken yeni durumda o şeyin yok olmasını gerektireceğinden mantıken çelişki ortaya çıkar. Varlıkla düşünme aynı şeydir. Bir düşüncenin doğru olması için mantıken tutarlı ve çelişkisiz olması şarttır. Evrendeki değişimler ve duyu organlarımız bizi yanıltmamalıdır, aklımızla bu görünen evrenin arkasındaki görünmeyen, sabit, değişmez asıl varlığı kavrayabiliriz...

Elealı Zenon

Öl. MÖ. 430

Hocası Parmanides'in düşüncelerini daha anlaşılır hale getirir. Sonsuzluk, sonsuza kadar bölünme, hareket, değişim vb. iddilarına kesin bir dille karşı çıkar. Mantıken olamayacağını, göreli olduğunu ispat etmeye çalışır. "Atılan ok gerçekte duruyordur." ünlü örneğini vererek, doğada gerçekte hareketin olmadığını, oluş ve bozuluşun bir görüntüden ve yanılsamadan ibâret olduğunu, gerçekte hareket etmeyen, sabit ve değişmez tek bir varlığın bulunduğunu, bunun da akıl ve mantığın keskin kurallarıyla kavranabileceğini göstermeye çalışır.

Empodekles

Öl. MÖ. 430

Yunan filozofları içinde kendinden önceki düşünceleri derleyen, seçen, eklektik bir filozof olarak tanırır. O, bir devlet adamı, ozan, gizemci, büyücü, hekim, doğa bilimcisi ve filozof olarak bilinir. Empodekles'in efsanevi kişiliği çerçevesinde felsefesi şöyle özetlenebilir; ""Miletli doğa filozofları önce "su"yu, sonra "hava"yı, Efesli Heraklit ise "ateş"i temel varlık (arkhe) görür. Elealılar ise "yer" kavramına ağırlık verirler. Oysa temel varlık bunların hepsidir; su, hava, ateş ve toprak (anasır-ı arbaa). Oluş ve bozuluş bu dört unsurun bir araya gelmesi ve dağılmasından ibârettir. Bunları yapan güç ise evrene hakim olan sevgi ve nefret yasalarıdır. Seven unsurlar birbirini çeker, nefret eden unsurlar ayrılır, parçalanırlar. Evrenin tümüne hakim olan bu dört unsur her varlıkta içkindir. Bu nedenle unsurları bize benzeyen varlıkları algılarız, benzemeyenleri algılayamayız..." Empodekles'in felsefesinde Pisogor'da görülen Hind ruh göçü, Heraklit'in oluş, bozuluş ve hareket kuramları, Miletli doğa filozoflarının temel varlık (arkhe) düşünceleri ve Elealıların tümvarlıkçı panteizm eğilimleri görülür. Bu açıdan Empodekles çok yönlü bir filozof olarak anılır...

Anaxsagoras

Öl. MÖ. 429

Ege kıyılarından Atina şehrine gelerek yerleşir. Atina site devletinin tanrı olarak gördüğü güneşe "kor halinde bir taş yığını" dediği için idama

mahkum edilir. Ölümden, Atina'dan kaçarak kurtulur. Miletli filozoflar temel varlığın (arkhe) bir, Empodekles dört, Domokritus da atom olduğunu söylerler. Anaksigoras ise birbirinden nitelik bakımından farklı sayısız temel varlık bulunduğu düşüncesini ortaya atar. Bunları tohumlar ya da çekirdekler olarak adlandırır. Dört unsur teorisine karşı çıkar, O'na göre ne kadar varlık varsa o kadar unsur vardır. Et yalnızca ettir, altın da yalnızca altındır. Çeşitli unsurlardan oluşmuş değildir. Evren kaos'dan kosmos'a, düşünen, akleden, her şeye gücü yeten, belirli bir kişiliği olmayan, yalnız başına var olabilen, hiç bir şeyle kirlenmeyen, en öz ve en saf olan bir gücün ilk hareketi vermesiyle dönüşmüştür. Bu güç "Nous"tur (Tanrı). Nous, ilk ivmeyle yaratılışı başlatmış, sonra evreni kendi akışına bırakmıştır. Nous'un yaratıcı etkinliği ilk ivmeden sonra sona ermiştir. Artık ondan sonra evren sebeb-sonuç ilişkileri çerçevesinde işlemeye başlamıştır. Bu nedenle doğayı kavramaya çalışırken bu yasaların nasıl işlediği üzerinde yoğunlaşılmalıdır...

Herodot
Öl. MÖ. 424

Eski Yunan çağında târihle ilgilenen düşünürler oldukça azdır. Hesiod, Heredot, Thukydides ve Domokrit'in eserleri bu düşünürlerin târih üzerine eğildiklerini gösterir. Heredot, birçok yeri gezer ve gördüğü insanları ve târihlerini düz bir öykü üslubuyla anlatır, aktarır. Thukydides ise Atina ve Isparta arasında 30 yıl süren ünlü Plepponnes savaşlarını anlatır. Târihi siyâsî açıdan ele alır ve bu savaşlardan sonuçlar çıkarmaya çalışır. Domokrit ise neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde târihe yaklaşır ve insanın târihteki başlangıcı ve gelişmesi sorununu irdelemeye çalışır. Demokrit'in târih anlayışı yaygın olanın aksine en ilkel halden sürekli âlet îcâdıyla ilerleyen gelişmeci bir târih anlayışıdır.

Protogaras
Öl. MÖ.410

Eski Yunan felsefesinde sofistler diye bilinen dağınık, kuşkucu, hitabetçi, parayla dersler veren grubun en ünlülerindendir. "Gerçek" kavramını inkar eden Protogaras'a göre evrende mutlak mânâda, kendiliğinden, kesin ve son bir gerçeklik yoktur. Gerçek, her kişiye göre değişebilen, izafi, göreceli bir şeydir. Bu nedenle her şeyin ölçütü kişinin kendisidir. Gerçek her kişiye göre farklı olacağından önemli olan kişinin görüşlerinin gerçek olduğuna diğer insanları inandırmasıdır. Bunun için de güzel ve etkileyici konuşma, ikna, hitabet çok önemlidir. Her şey doğru da olabilir, yanlış da, var da olabilir yok da, haklı da olabilir haksız da. Kim kendini doğru ve haklı gösterebiliyorsa doğru ve haklı olan odur. Protogaras'a göre Devlet,

bir arada yaşamanın getirdiği ihtiyaçtan doğmuştur. Böylece devlet ve hukuk insanların bir eseridir, tanrılarca emredilmiş değildir. Kuşkuculuğunu Yunan tanrıları hakkında da devâm ettiren Protogaras, Atina'nın resmî devlet tanrılarından kuşkulandığı gerekçesiyle ölüme mahkum edilir ve Atina'dan kaçmak zorunda kalır. Sicilya'ya kaçarken yolda suda boğularak ölür.

Sophokles
Öl. MÖ. 406

Yunan dramacıları da denen Aiskhylos (456), Sophekles (406) ve Euripides'in (406) tartıştığı konular "kader" meselesidir. Sophekles ve Aiskhlos'a göre insan kaderin mahkumudur. İstese de kaderin yazgısından kendisini kurtaramaz. Bu konuda drama türü tiyatral eserler yazan Aiskhlopes ve Sophekles bunu anlatmaya çalışırlar. Orestes Felaketi ve Odipus adlı eserler babasını öldürüp annesiyle evlenen bir kişiyi dramatize eder. Her ikisinde de ana tema kaderin insan eylemleri üzerinde egemen olduğu ve bundan kaçınılamayacağı fikridir. Euripides ise ilk ikisine karşın insanın eylemlerinde özgür olduğunu ve insan üstü bir gücün insanın kaderini belirlemediğini savunur.

Sokrates
Öl. MÖ. 399

Yazılı hiçbir eser bırakmayan Sokrates'in öğretisi daha çok Ksenofones, Platon (Eflatun) ve Aristo'nun eserlerinden tanınmaya çalışılır. Sokrat, bütün ömrünü Atina'da geçirir. Sokrat'dan önceki Yunan filozofları daha çok "doğa" üzerine yoğunlaşırken Sokrat "insan" üzerine yoğunlaşır. İnsan nasıl mutlu olur? Erdem nedir? En iyi devlet şekli hangisidir? vb. sorular onun en çok kafa yorduğu konulardır. Sokratik metod diye ünlenen tarzı soru sormaya ve kişinin çelişkilerini ve bilgisizliğini kendisine göstermeye ve tıpkı bir ebe gibi düşünce doğurtmaya dayanır. Atina'da kısa sürede etrafında her kesimden bir öğrenci topluluğu oluşur. Öğrencileri üzerinde güçlü bir etki bırakır. İçinden gelen bir sese (Diamon) uyduğunu, bu sesin tanrısal bir esinlenme olduğunu, kendisini kötülüklerden alıkoyduğunu söyler. Atinalı devlet yöneticileri bunu yeni bir tanrı îcâd etmek ve Atina'nın resmî tanrılarını inkar etmek olarak anlarlar ve yargılayarak ölüme mahkum ederler. Baldıran zehiri içirilerek (yetmiş yaşında) öldürülür. En meşhur öğrencisi Platon (Eflatun) ünlü diyaloglarıyla Sokrat'ın görüşlerini anlatmaya çalışır. Platon bu diyaloglarda sürekli Sokrat'ı konuşturur ve O'nun ağzından Sokrat felsefesini kendi yorumuyla okuyucuya aktarır. Sokratla ilgili eldeki yegâne yazılı bilgiler de genellikle bu diyaloglara dayanır...

Mo Tse
Öl. MÖ. 396

Eski Çin din ve geleneksel inançlarına Taotse'nin aksine sıkı sıkıya sarılma yanlısı eğilimiyle dikkat çeker. Laotse'nin Taocu yenilikçiliğine karşın, geleneksel Çin öğretilerini savunur. "Bolluk olmaması, darlık olmaması için çalışmak" sözü Mo Tse'nin felsefesinin özetidir. "Keşke bütün ülkeler başkalarının ülkelerini kendi ülkeleri gibi görse, başka aileleri kendi ailesi gibi görse, başka kişileri kendisi gibi görse" sözü de ona aittir.

Gorgias
Öl. MÖ. 375

Eliea okulunda görülen evreni ve maddeyi görüntü olarak algılama ve yadsıma eğilimi, sofistlerde kökten kuşkuculuğa dönüştürülür, Gorgias'ta ise kuşkuculuk zirveye çıkar. Gorgias'a göre; 1- Bir şey aslında gerçek değildir, yoktur. 2- Bir şey var olsaydı bile bilemezdik. 3- Bilsek bile başkalarına bildiremezdik. Çünkü; bir şeyin varlığı, var olanı bizim algılayışımız, algıladığımızı başkasına anlatışımız, başkasının anlattığımızı algılayışı daima kuşkuludur. Bu nedenle mutlak gerçeklik diye bir şey olamaz. Önemli olan gerçeğin bilgisini elde etmek, doğa yasalarının ne olduğunu anlamaya çalışmak değil, insana gündelik hayatta yarar sağlayacak bilgileri elde etmektir. Önceki filozoflar doğa yasalarının gerçeğini anlamaya çalışmakla boşuna uğraşmışlardır; çünkü bunların hepsi kuşkuludur. Gorgias sofistler arasında tartışılan devlet teorileri arasında, Protogaras'ın savunduğu "İhtiyaçlardan doğan toplumsal sözleşme" teorisine inanmaz ve devletin "güç dürtüsü" ve "tahakküm hırsı"ndan doğduğunu savunur...

Demokritios
Öl. MÖ. 371

Mısır, Hind ve İran gibi Doğu ükelerini yıllarca dolaşır. Çok yönlü ansiklopedist birikimiyle dikkat çeker. Matematik, fizik, astronomi, gemicilik, coğrafya, târih, anatomi, fizyoloji, psikoloji, tıp, müzik ve felsefe başlıca uğraşlarıdır. Kendisinden önceki Yunan filozoflarına nazaran en maddeci/materyalist olanıdır. Tek gerçek olarak maddeyi ve onu oluşturan bölünemeyen en küçük parçalarını (a-tom) görür. Evren boşluktan ve boşlukta yer kaplayan bu atomların bir araya gelmesinden ve dağılmasından ibârettir. Atomlar, sonsuz sayıdadır ve değişmeyen, bölünmeyen en küçücük parçalardır. Bu atomların birbirlerini itmesi ve çekmesiyle her daim yeni yeni varlıklar oluşur ve dağılır. Tüm evrenin işleyişi böyledir. Atomları bir araya getiren güç Anaksigoras'ta olduğu gibi tanrı veya Empodekles'te olduğu gibi sevgi ve nefret ilkeleri değildir. Evrenin kaos (karmaşa) halinden kozmos (düzenli) hale gelişinde tanrı veya bir başka gücün etkisi ve yaratıcılığı diye bir şey yoktur. Bu, tamamen kendiliğinden kör bir sürecin

sonunda olmuştur. Tıpkı harmanın savruluşu anında ağır olan buğday tanelerinin bir yana hafif olan saman taneciklerinin bir yana toplanması gibi evrende böyle bir savruluştan (kaos) sonra düzenli bir evrene (kosmosa) dönüşmüştür. Varoluş, ezelî ve ebedî olarak, kör bir süreçte, atomların bir araya gelmesi ve dağılması şeklinde devâm edip gidecektir...

Antisthenes
Öl. MÖ. 368

Sokrat'ın öğrencisi olarak bilinir. Sokrat'ın "İnsan nasıl mutlu olur?" temel sorusuna kendi geliştirdiği "Kynizm" (Köpekçe yaşam) öğretisiyle cevap verir. Antisthenes'e göre insan ancak mutlak anlamda özgür olduğu zaman mutlu olabilir. Özgürlük ise tüm tutkuları ve ihtiyaçları terk ederek sağlanabilir. İnsan, tat, zevk, mülk, devlet, toplum, aile, âlet vb. hiçbir şeye bağımlı olmamalıdır. Bunlardan tam olarak bağımsızlaşmalı ve kendi başına doğayla içiçe yaşamalıdır. Bunlardan bağımsızlaşınca, hırslarını terk edecek, sonuçta insana acı veren tutkuları tatmin eden isteklerinden vazgeçecek ve acı da çekmeyecektir. Böylece mutluluğu yakalayacaktır... Antisthenes'in öğretisi aynı okula mensup Diogones'te doruğa çıkarılır. Diogones, bir fıçı içinde sâdece bir kapla yaşar. Kendisine rastgelen İskender'e, bir ihtiyacı olup olmadığı sorulunca "Gölge etme başka ihsan istemem." sözüyle meşhurdur...

Aristippos
Öl. MÖ. 366

Sokrat'ın öğrencilerinden bir diğeridir. "Nasıl mutlu olunur?" sorusuna Antisthenes'in tam tersi "Hedonizm" (hazcılık) felsefesiyle cevap verir. Aristoppos'a göre mutluluğun kaynağı, dünyâ nimetlerinden alabildiğince yararlanmak ve hazların, tatların hür türlüsünü doya doya yaşamaktır. Aristippos'un hazcı (Hedonist) felsefesi daha sonraları Epikürius tarafından devâm ettirilir...

Archytas
Öl. MÖ. 348

Pisagorculuğun önemli temsilcilerinden birisidir. Matematikçi olan Archytas, Pisagorculuğun genel eğilimine uygun olarak evreni matematik kafasıyla açıklamaya girişir. O'na göre matematik küçük evren, evren büyük matematiktir. Evrene hakim olan iki ilke vardır; sınırsızlık ve sınır. Sınırsız olan uzaydır, sınırlı olan da bu uzaya konulmuş noktalardır. Evrenin merkezinde bir ateş vardır ve dünyâ bu ateşin çevresinde dönmektedir. Bu ateşin çevresinde dünyâdan başka beş gezegen daha dönmektedir...

Platon (Eflatun)
Öl. MÖ. 347

Sokrat'ın en ünlü talebesi olarak meşhurdur. Sokrat'ın ölümünden sonra öğrencileri çeşitli kollara ayrılırlar. Antisthenes, Sokrat'ı, indivudalist (bireyselci), sansualist (duyumcu) ve kynist (çileci) doğrultuda yorumlar. Aristippos da İndivualist/sansualist/ hedonist (hazcı) çizgide yürür. Eflatun ise kendi geliştirdiği "İdea" felsefesi doğrultusunda ilerler. Eflatun felsefesini kurarken kendinden önceki Yunan filozoflarıyla hesaplaşmaya girer. Elea okulunun maddeyi yadsıyan eğilimleri, Pisagorculuğun madde ötesi gerçek evren görüşü, ayrıca ziyaret ettiği Mısır, Mezepotamya ve Hind dünyâsının ruhçuluğu zihin dünyâsının şekillenmesinde etkili olur. Öte yandan Sofistlerin rölativizm (görecelik) ve septizm (kuşkuculuk) eğilimlerine ve Demokritus'un materyalist (maddeci) fikirlerine karşı çıkar. Bu etki-tepki biçimlenmesi Eflatun felsefesinin ana hatlarını ortaya çıkarır. Eflatun'un günümüze 35 kitabı ulaşır. Bunların 34'ü diyaloglar şeklindedir. Karşı çıktığı veya onayladığı düşünürleri tartıştırarak fikirlerini okuyucuya aktarır. Eflatun'un bütün ortaçağ Hıristiyan ve İslâm dünyâsında da etkili olan felsefesi şöyle özetlenebilir; " Evren ideler ve madde âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. Madde âlemi geçici, ideler âlemi gerçek, ezelî ve ebedîdir. İnsan doğuştan bilgilerle (ide) madde âlemine düşmüştür. Bu doğuştan bilgiler insan zihninde geldiği âlemden tanıdığı ve gördüğü idelerdir. Örneğin iyilik, güzellik, ağaç, at vb. "kavramlar" insanın daha önce ideler âleminde bir yaşam sürdüğünü gösterir. Bunların maddî olanını görünce önceden zihninde var olan bu ideleri hatırlar ve maddî nesnelere bu kavramları verir. Gerçek olan bu âlemde gördüğü nesneler değil önceki âlemden zihninde kalan idelerdir. Eğer bu âlemdeki maddî nesnelere takılır kalırsa ölümden sonra yine o şekilde doğar. Maddî olandan sıyrılıp ideler âlemine doğru özlemle (eros) yükselirse sonraki yaşamında daha iyi birisi olur. Bu sebepledir ki ideler âlemine ait olan ruh, maddî beden içinde hapistir. Ruh bundan sıyrılmalı ve ezelî ve ebedî olan ideler âlemine yükselmelidir..." Eflatun'un siyâsî olaylarla içli dışlı olması ideal devletin nasıl olması gerektiği konusunda fikirler geliştirmesine neden olur. Önceleri Devlet (Politeia) adlı eserinde, yöneticileri özenle eğitilmiş, özel para, mal, mülk, aile, kadın ve çocukları olmayan, bunların hepsini ortaklaşa kullanan yönetici bir sınıfın yönettiği devlet hayal eder. Sonraları ütopik bulunan bu görüşlerini Yasa (Nomia) adlı eserinde yumuşatır. Burada da para basma ve toprağın mülkiyeti devlete verilir. Yöneticilere sınırlı özel mülkiyet hakkı tanınır ve yöneticilerin de üstünde yasalar konulması istenir. Birey devleti, devlet de kosmos'u (gökyüzünün düzenli sistemini) yansıtmalıdır. İdeal devlet tanrının (Demiurg) evrensel kosmos'unu örnek almalıdır.

Aristo
Öl. MÖ. 322

Ege kıyılarında, Trakya (Stageria)'da doğar. Genç yaşta (19) Atina'ya gelerek yirmi yıl Eflatun'un Akademisinde öğrencilik yapar. Eflatun'un ölümünden sonra Atina'dan ayrılır, Anadolu'ya geçer. Makedonya kralı Philipp Aristo'yu oğlu İskender'i yetiştirmesi için sarayına çağırır. İskender başa geçince Atina'ya tekrar gelir ve Lyceum (lise) adında bir okul açar. Burada on iki yıl hocalık yapar, yüzlerce talebe yetiştirir, kitaplar yazar. İskenderin genç yaşta ölmesiyle, durumu kötüye gider. Atina'daki İskender muhaliflerince tanrıtanımazlıkla suçlanır, yargılanmak istenir. Yargılanma öncesi Atina'dan kaçarak idamdan kurtulur. Ertesi yıl sürgünde ve yalnız olarak yaşarken vefât eder. Aristo, usta bir toplayıcı ve sistemleştirici filozoftur. Bir yandan kendinden önceki Yunan filozoflarını, diğer yandan İskender'in sağladığı geniş imkânları ustalıkla değerlendirir. Helen yayılmacılığının imkânlarını kullanarak Doğu'nun, Atina'daki felsefî birikimi kullanarak Yunan düşüncesinin tüm birikimini toplayarak yeniden üretir, kendi felsefesine malzeme yapar. Çok yönlü bir filozof olarak Aristo'nun eserleri daha çok mantık, fizik, metafizik, astronomi, botanik (bitkibilim), zooloji (hayvanbilim), Ethik (ahlâk), Politika (devlet), Retorik (hitabet), Poetika (sanat), psykhe (psikoloji/ruh) üzerine yoğunlaşır. Genel olarak Aristo'nun, hocası Eflatun'a nazaran gerçeği gökte değil yerde arama eğiliminde olduğu söylenebilir. Bu eğilim geliştirdiği sisteme bütünüyle hakimdir. Aristo'ya göre âlemdeki objeler tek tek ele alınarak genel doğrulara ulaşılabilir. Bunun için önce sağlam bir düşünce sistemi (mantık) öğrenilmelidir. Objeleri var eden bir iç sebeb bir de dış sebepler bulunmaktadır. Örneğin ağacın var olması, tohumunda bulunan bir iç sebeb ve onu etkileyen dış sebepler (toprak, gübre, yağmur vs.) nedeniyledir. Her obje böyle olduğu gibi bütünüyle âlemin oluşumu da böyledir. Âlemin iç sebebi kendinde varolan madde-form dinamizmidir. Dış sebebse onun ilk hareket ettiren muhharik güçtür. Bu da tanrıdır. Tanrı âlemi yaratmamış, tıpkı bir mimar gibi zâten ezelî olarak var olan âlemi biçimlendirmiş, ilk hareketi vermiştir. Bu durumda Aristo'ya göre tanrıya bir âlem değil âleme bir tanrı lazım olmuştur. Mutluluk, her bir objenin kendi varoluş amacına ulaşmasıyla mümkündür. Âlemde varolan nesneler ne için varsa ona ulaşmasıyla mutlu olurlar. Örneğin insan aklıyla diğer varlıklardan ayrılır. O halde insanın aklî fonksiyonlarını tam anlamıyla işletmesi onun olgunluğu ve mutluluğudur. Ruh, bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç tabakalıdır. En gelişmiş ruh insani ruhtur.. Aristo'ya göre Devlet'in şekli (monar-

şi, oligarşi, demokrasi) değil, toplumun ihtiyaçlarını giderip gidermediği önemlidir. Aristo'nun ölümünden sonra Yunan düşüncesi giderek Roma ve Hıristiyan egemenliğine girer. Aristo'da zirveye çıkan Yunan felsefesi için bundan sonrası, sürekli gerileme ve çöküş dönemi olur. Aristo'da bir bütün olarak (mantık, fizik, ahlâk) ele alınan felsefe giderek birbirinden koparak her biri ayrı uzmanlık alanına ayrılır, bütünlük kaybedilir...

Hui Şi

Öl. MÖ.289

Eski Çin'de Sofistler (yanıltmacılar) olarak bilinen akımın en ünlülerindendir. Her şeyden şüphe eden, türlü mantık oyunlarıyla insanların doğru bildikleri her şeyi tartışmaya açan bir eğilimi savunurlar...

Mensiyüs

Öl. MÖ. 288

Çin'de Konfüçyüs'ün en ünlü öğrencilerinden birisi olarak tanınır. Konfüçyüs'ün düşüncesine insanın doğası üzerine psikolojik bir temel kazandırır ve yeni pazı politik görüşler ekler. Mensiyüs'e göre "İnsan doğuştan iyidir, aşağı doğru akan su gibi insanın doğası iyiliğe eğilimlidir. Kötülük, insanın içinde değil dış şartlarda, yanlış uygulamalarda, haksızlıklarda ve düzen bozukluğundadır. Bu nedenle insan bütün gücüyle kendi içine yönelmelidir." Savaş karşıtı bir felsefeyi savunan Mensiyüs monarşiyi demokrasiye yeğler. Bir demokraside herkesin iyi eğitilmiş olması gerekir, oysa monarşide bir hükümdarın doğru yola sokulmasıyla az çok işe yarayan bir toplum düzeni rahatlıkla kurulabilir. Ancak önemli olan son tahlilde yine halktır. Mensuyüs"ün Konfüçyüs düşüncesine getirdiği en çarpıcı yorum "halkın devrim hakkı" fikridir. O'na göre halkın iyiliği için çalışmayan bir hükümdarı tahttan indirmek halkın hakkı, hatta görevidir...

Hsün Tse

Öl. MÖ. 288

İnsanın doğası konusunda çağdaşı Mensiyüs'ün tam tersi bir görüşü savunur; " İnsan doğuştan kötüdür. İyiliği yapmacıktır. Çünkü insan doğar doğmaz isteklerle doğar, çıkarını düşünür. Bunların ardınca koşunca da kavga gürültü başlar, hoşgörü ve iyilik biter. Bunun için eğitim, gelenek, töre ve kurallara uyulmalıdır. İnsan kendi içine yönelmekten ziyâde doğaya yönelmeli, ona egemen olmaya çalışmalıdır."

Theophrast

Öl.MÖ. 287

Aristo'dan sonra okulun (Lise) başına geçer. Aristocu okulu daha çok botanik (bitkibilim) doğrultusunda geliştirir. Aristo gibi felsefe târihi üzerine çalışmalar yapar. Yunan filozoflarının sonraki çağlarda tanınması bakımından önemli bir kaynak haline gelir.

Mimansa
Öl. MÖ. 285

Hind geleneği içinde sonradan ortaya çıkan akımlara (Çarvaka, Buda, Mahavira, Sankhya) karşı kutsal Vedâ geleneğini savunur. Hinduları yeni akımlara karşı çıkmaya, eski kutsal metinlere dönmeye, Vedâlara sıkı sıkıya sarılmaya ve dinin gereklerini yerine getirmeye çağırır.

Piron
Öl. MÖ. 275

Daha önceleri Protogaras ve Gorgias gibi sofistlerde görülen kuşkuculuk (Skeptizm) Piron ve takipçileri Timon, Arkasilos, Karneades ve Empirikus gibi filozoflarca devâm ettirilir. Piron, tanrı, âlem, insan, devlet, toplum vs. üzerine ileri sürülen fikirlerden sistematik olarak şüphe eder; Evren maddî de olabilir İdealardan da oluşabilir. Tanrı var da olabilir yok da. Bunlar kesin ispatlanmış şeyler olmadığı için en iyisi bunların tümünden şüphelenip "hiçbir yargı da bulunmamak"tır. Kuşkuculara göre tabiatın çoklu (quantum), değişken ve göreceli (rolative) yapısı gerçeğin kesin olarak bilinememesine kanıttır (Tropus). Bu nedenle mutlu olmanın yolu "derin düşünmek ve kesin yargılardan kaçınmakla (Epohe)" mümkündür. Böylece insan ruh dinginliğine (Ataraxie) ulaşacaktır....

Epikuros
Öl. MÖ. 270

Sisam'da doğar, Atina'ya gelerek Eflatun'un akademisi yanındaki bir bahçede (Kepos) okulunu kurar. Epikuros, Demokrit'in atomcu materyalizmini ve Sokratçı okullardan Artistippos'un hazcı (hedonist) felsefesini yeniden üreterek devâm ettirir. Fizik görüşü Demokrit'e dayanan Epikiros'a göre maddeden başka gerçeklik yoktur. Var olan âlem tümüyle maddî nedenlerle açıklanmalıdır. Algılar ve deneyler bu maddî dünyâyı anlamının yegâne yoludur. Evren, atomların bir araya geliş ve dağılışıyla oluşur. Bu bir araya geliş de "zorunluluk yasaları değil zaman zaman rastgele çarpışmalar vuku bulur" görüşüyle Demoktit'ten biraz ayrılır. Epikuros'un sisteminde doğal olarak tanrılara yer yoktur. Ancak onun uzayın boşluğunda yaşayan ve evrenle hiç ilgilenmeyen tanrılara inandığı görüşü ileri sürülmüştür. Muhtemelen Epikuros o günkü Atina'da "tanrı yoktur" demenin getireceği siyâsî bedelden kurtulmak için böyle bir görüşü ileri sürmüş olmalıdır.. Ahlâk konusunda Stoacılardan farklı olarak dünyevî zevk ve tatların ölçülü bir şekilde edinilmesiyle mutlu olunabileceğini savunan Epikuros, "keyfine bak" ünlü sözüyle hedonist (hazcı) felsefenin kurucusu sayılmıştır.. Ölüm konusunda da Stoacılardan farklı olarak ölüme hazırlanarak ölüm korkusunu yenmeyi değil, ölüme ilgisiz kalarak bu korkudan

kurtulmayı savunur. Epikiroscu felsefe, " yaşadığım sürece ölüm yoktur, ölünce de artık ben var değilim" sözüyle ünlüdür. Epikuros, devlet ve toplum sorunlarıyla uğraşmaktansa küçük dostluk grupları oluşturarak hayatın zevklerini birlikte tatmayı yeğler ve bahçesinde (Kepos) bu dostlarıyla birlikte yaşamaya daha fazla önem verir...

Straton

Öl. MÖ. 268

Aristo'nun okulunun başına, Theophrast'dan sonra getirilir. Kendisine fizikçi ünvanı verilen Straton doğada gâyeci nedenlerin varlığından kuşku duyar, Aristo'nun gâyeciliğinden ayrılarak daha çok Demokrit'in sebeblilik ilkesine yaklaşır...

Kıbrıslı Zenon

Öl. MÖ. 264

Kıbrıs'ta doğar. Atina'da Sokrat ve Eflatun'un talebelerinden dersler alır. Daha sonra kendi okulunu (Stoa) kurar. Okul, sütunlar üzerinde resimlerin olduğu bir yerde kurulduğu için Stoa (sütunlu galeri) adı buradan alır. Zenon, Elealıların panteizmini, Heraklit'in ilk arkhe ateş fikrini ve Sokratçı okullardan Antisthenes'in Kynik (çilecilik) felsefesini yeni görüş ve sentezlerle devâm ettirir. Kurucusu Zenon olan Stoacı felsefeyi şöylece özetlemek mümkündür: "Gerçek, maddî olandır. Eflatun'un maddî âlemin dışında önceki bir yaşamda var olan doğuştan idealar fikri yanlıştır. Maddî olan gerçeklik bütün halinde tek bir organizmadır. Bütün maddî varlıklara etki eden bir evren ruhu vardır. Bu evren ruhu ateştir. Gerçek ateşten oluşan evren ruhu, evreni bir bütün olarak birleştiren bir güçtür. Evren ruhu sonradan tüm canlılarda etkili olan bireysel ruhlara bölünür. Ölüm, bedenin ve ruhun evrenin beden ve ruhuna dönmesidir. Evrene, içten ve canlı bir zorunluluk hakimdir. Tohumdan meyve çıkması gibi insana da ölüm yazgısı (kader) zorunluluğu hakimdir. İnsanlar bu yazgıyı kabullenmeli ve ölüme kendilerini alıştırmalıdırlar. Mutluluk, insanın kendi nefsinde gerçekleştireceği isteksizlik (apatheia) haliyle mümkündür. İnsanlar tüm tutkularından vazgeçmelidirler. Nefislerine hakim olmalı, arzularının peşinden gitmemelidirler. Çünkü acılardan ancak acı çekilerek kurtulunabilir. Yunanlıların Zeus dediği, evrenin ruhundan başka bir şey değildir. Yâni tanrı evrenin bedensel canlılığıdır. Öteki tanrılar da evrenin ruhunun çeşitli oluşumlarını ifâde ederler. Evren bütün halinde bir organizma olduğu için varlıklar sürekli olarak birbirlerini etkilerler. Bu nedenle kehanet (geleceği bilme) ve astroloji (yıldızların insan yaşamı üzerinde etkili olması) bu ilişkiler ağı kavrandıkça bilenebilir..."

Seneca
Öl. MÖ. 65

Roma'nın zengin ve soylu bir ailesinden gelir. Roma imparatoru Neron'un öğretmenliğini ve danışmanlığını yapar. İmparotorluk sarayında lüks içinde yaşar. Yunan düşüncesini (Stoacılık) Roma kütürüne (Latinceye) aktaran Senaca, Cicero gibi eklektik (seçmeci) bir yol izler. Yunan felsefesinin Roma'nın işine gelen yönlerini seçer alır. Kendini Stoacı felsefenin Roma'daki temsilcisi olarak görür. İmparator Neron'un annesini öldürtmesinin Stoacı felsefeye uygun olduğuna dair fetva verir. Sonunda kendisi de imparotorun buyruğu üzerine intihar eder.

Cicero
Öl. MÖ. 43

Roma Senatosu üyesi, konsül, genel vâli, ünlü bir siyâset adamı ve dil ustası olarak tanınır. Yunan düşüncesini eklektik (seçmeci) bir tarzda Latince'ye aktarır. Bugünkü Batı felsefesi terminolojisinin oluşumunu sağlar. Çeşitli felsefî akımların düşüncelerini bir araya getirir. Yunan felsefî birikimini iyi bir Roma vatandaşının yetişmesi amacına yönelik olarak yeni sentezlerle kullanışlı hale getirmeye çalışır.

Hz. ZEKER İYYA
öl. MÖ. 0-40

Kudüs mabedinde rahip olarak yaşar. Kur'an O'nun Peygamber olduğunu söyler. Ancak Yahûdîlerce Peygamber olarak kabul edilmez. Hz. Yahya (Yohanna)'nın babasıdır. Çok yaşlı iken Yahya doğar. Rivâyetelere göre Filistin vâlisi Herodat'un zulmünden kurtulmak için kaçıp bir ağacın kavuğuna saklanmış ise de kralın askerleri kendisini bulurlar, ağaçla birlikte testereyle ikiye bölünerek şehid edilir.

Hz. İSA
Doğ. 0
Öl. MS. 35

Roma vâlisi Herodos zamanında Filistin'de (Nasara) doğar. Annesi Meryem çocukluk yaşlarında babası İmran ve annesi Hanna tarafından yetiştirilmesi için mabede teslim edelir. Meryem'in bakımını teyzesinin kocası Hz. Zekeriya üstlenir. Bebeklik çağını geçince Meryem'e çekilen kura sonucu amcanın oğlu Marangoz Yusuf bakmaya ve ihtiyaçlarını gidermeye başlar. Meryem, bir nevi "bakire doğumu" için erkek çocuğa hamile kalınca bakıcısı Marongoz Yusuf ve Meryem büyük bir şaşkınlık geçirirler. Bu olayı çevrelerine anlatmadan aile şerefi zedelenmesin diye nişanlanıp evlenmeye karar verirler ve evlenirler. Mısır'a giderler vâli Herodos'un ölümüyle birlikte Filistin'e geri dönerler. Hz. Yahya'nın tutuklandığı sıra-

da tebliğ görevine başlar. Bu sıralarda 30 yaşlarında olduğu tahmin edilen Hz. İsa bir İslâm Peygamberi olarak Allah tarafından seçilmiş ve kendisine inciller vahyedilmeye başlanmıştır. Çağrısından Filistin'deki Roma işbirlikçisi Yahûdî hahamlar ve Roma yönetimi rahatsız olurlar. Hahamları Hz. Mûsa'yı istismar ederek, halkı sömürmek, Tevrat'ı tahrif etmekle, Roma'yı da putperestlikle suçlar. Tevhid ve adelet isteğiyle bayrak açar. Her yeri gezmekte ve insanları tek olan Allah'a çağırmaktadır. Tebliği üç beş yıl kadar sürer. Filistin Yahûdî Yüksek Mahkemesi'nin hahamları Hz. İsa'yı tutuklatıp yargılarlar ve idama mahkum ederler. Daha sonra Roma vâlisi Pontius Platus'a teslim ederler. Hz. İsa tutuklu bulunduğu yerden bir şekilde kaçarak kurtulur. İnfaz günü tutuklu bulunan diğer havarileri çarmıha gerilerek öldürürler. Hz. İsa şehirden çıkarak bilinmeyen bir yere gizlenir. Orada annesi Meryemle birlikte bir müddet daha yaşadıktan sonra vefât eder. Ölümünün ardından O'nun da çarmıha gerildiği, üç gün sonra mezarından çıktığı ve havarilerine görünerek cesediyle birlikte göğe çekildiği iddiâ edilir ve dönüşü beklenmeye başlanır. Bu bekleme önceleri her gün yapılıyorken zamanla geri dönüş gecikince Pazar günleri, daha sonraları da Paskalya günlerinde bekleme sürdürülür. Hz. İsa'nın vefâtından sonra erafında tıpkı Hz. Mûsa'da olduğu gibi büyük bir efsane ve mitoloji uydurulur. Hz. İsa ve İncilllerle birlikte insanlığa verdiği mesaj bu efsane ve mitoloji içinde kaybolur gider...

Hz.YAHYA

Öl. MS. 28-40

Hz. İsa'nın çağdaşı, Zekeriya Peygamberin ve karısı Elizabeth'in oğludur. Yahûdîlerce Peygamberliği kabul edilmez. Filistin'de insanları tevhid ve adâlete çağırır. Günahlardan kaçınmayı ve kıyamete hazırlıklı olmayı öğütler. İman edenleri vaftiz olmaya (boy abdesti almaya) davet ederdi. Filistinde başlattığı hareket Nasuralar olarak bilinir. Ancak baskılar nedeniyle oluşturduğu cemaat, ülkelerini terk eder. Daha sonları bunlar Sabiîler adıyla Mezopotamya ve diğer yerlerde zaman zaman görülmüşlerdir. Filistin'in o günkü kralı Herodot ile ters düşer. Kralın saray âlemlerine ve üvey kızıyla evlenmesine karşı cıkar. Tutuklanarak hapse atılır ve zindanda başı kesilerek şehid edilir.

Pavlos

Öl. MS. 67

Anadolu/Tarsus'da doğar. Yahûdî bir ailenin çocuğu olmasına rağmen bir Roma yurttaşıdır. Povlos, önceleri sıkı bir İsa düşmanı iken bir gün Şam yolunda bir rüya gördüğünü, İsa'nın kendisine görünerek ses-

lendiğini ve davasını devâm ettirmesini istediğini iddiâ eder. O günden sonra büyük bir çoşkuyla kendisini Hıristiyanlığın yayılmasına adar. Fikirleriyle Hıristiyan dünyâsı üzerinde çok büyük bir etki bırakır, Âdeta Hz. İsa'nın çağrısının Hıristiyanlık haline gelmesinde en büyük rolü üstlenir. Povlos'un İsevi olmasıyla birlikte cemaat yeni bir hareket ve kuvvet kazanır. Pavlos, İsa sonrası dönemi büyük bir ustalıkla yönlendirir. Roma putperestliğinin izlerini taşıyan Pavlos eski kültürüyle yeni kültürünü sentezleyerek Hıristiyanlığın temeli atar. Povlus'un ilk Hıristiyanlar arasında zuhur eden anlaşmazlıklardaki tavırları ve fikirleri şöyledir; "Hz. İsa'nın normal bir insan değildir. Tanrı'nın ilk yaratığı ve oğludur. İsa, şeriâtı kaldırmak için gelmiştir. Çünkü şeriât günahların kaynağıdır. Şeriât olması günah olmazdı. Tanrı, Âdem'den beri devâm edip gelen ezelî günaha ve şeriât yüzünden işlenen diğer günahlara kefaret olarak, kendi oğlunu dünyâya göndermiş ve kurban etmiştir. Artık O'nun kurbanıyla ezelî günah ve şeriât kalkmıştır. Ölümden dirilen yeni Mesih devrinde şeriât ve günah yoktur... Putperestlikten Hıristiyanlığa geçenler için şeriâta uymak söz konusu değildir. Sâdece tanrıya iman ve İsa'nın kutsallığı inancı yeterlidir. Hatta sünnet olmalarına bile gerek yoktur. İsa'dan sonra bir cemaat oluşumuna da gerek yoktur. Çünkü cemaat idâresi geri dönecek olan İsa'ya aittir. Cemaatın kontrolunü yapacak olan İsa'nın ruhudur... İsa'nın son akşam yemeği hatırasına yapılan komünyon ayini sâdece bir hatıra değildir. Ayindeki ekmek İsa'nın gerçek eti, şarab da İsa'nın gerçek kanıdır. Ayine katılan kişi manen olduğu gibi maddî olarak da İsa ile birleşir..." Pavlos'un bu fikirleri itirazlara rağmen baskın eğilim haline gelir. Bunlardan ayrıca yazdığı mektuplar yeni ahite dâhil edilir. Roma ülkesinin her yanında kiliseler açar, yoğun bir propaganda faaliyetine başlar. Ancak İmparotor Neron, Pavlos'un tanrı-oğlunu, Roma'nın resmi tanrıları için tehdit olarak algılar ve tutuklatıp Roma yakınlarında idam ettirir...

Philon (Filon)

Öl. MS. 40

İskenderiyeli (Mısır) Yahûdî filozofu olarak bilinir. Roma/Yunan yayılmacılığı Mısır'a ulaşınca burada daha önce var olan kadim Yahûdî kültürüyle karşılaşır. Philon, Yahûdî/Yunan sentezini yapmakta gecikmez. Tevrat öğretilerini Yunan düşüncesiyle (Heraklit, Parmanides, Eflatun, Zenon vb.) özellikle de Eflatunla uzlaştırmaya çalışır. Eflatun'un idealarını Allah'ın zihninde var olan düşünceler olarak yorumlar. Günümüze Yunanca, Ermenice ve Latince'ye tercüme edilmiş elliyi aşkın eseri ulaş-

mıştır...

Yakub

Öl. MS. 62

Hz. İsa'nın havarilerindendir. Yeni Ahit'in İncillerden sonraki bölümleri olan Resullerin Maktupları'nda bir mektub O'na nisbet edilir. Yahûdî hahamlarınca recm edilerek öldürülür...

Yahuda

Öl. MS. 63

Yakub'un küçük kardeşi olarak bilinir. Matta İncilinde adı geçen Taddeus'dur. Yeni Ahitte bir muktup ona nisbet edilir. Misyonerlik faaliyetleri için gittiği İran'da öldürülür...

Petrus

Öl. MS. 65

Hz. İsa'nın havarilerindendir. Yeni Ahit'de bir mektub O'na nesbet edelir. Petrus ve öğrencisi İncil yazarı Markos'un İsa'nın tanrılığına inanmadıkları söylenir. Roma meydanında haça gerilerek öldürülür...

Markos

Öl. MS. 60-70

Esâs adı Yohanna olan Markos, Yahûdî bir aileye mensuptu ve havarilerden değildi. Romalı İsevilerin isteği üzerine Yunanca bir İncil yazar. Markos İncili olarak anılan bu kitab genel kanaata göre ilk İncil'dir. Markos'un havarilerden Patrus ile birlikte İsa'nın uluhiyetine inanmadığı rivâyet edilir. Markos, Mısır'da misyonerlik faaliyetleriyle uğraştığı bir sırada Romalı putperestlerin entrikalarıyla öldürülür...

Matta

Öl. MS. 70

On iki havariden birisi olarak bilinir. Hz. İsa'ya bağlanmadan önce Kafernahum ilçesinde vergi memuru olarak çalışır. İsa'ya bağlandıktan sonra da ondan ayrılmaz. Ölümünden sonra da Hıristiyanlığı yaymak için çeşitli ülkelere geziler yapar. İncil'ini 60'lı yıllarda İbranice veya Süryânice olarak yazar ve kimliği bilinmeyen birisi tarafından Yunanca'ya çevrilir. İsa'nın şeriâtı kaldırmak için değil, geliştirmek için geldiğini vurgulamasıyla dikkat çeker. Habeşistan'da bir ok darbesi sonucu öldürülür...

Luka

Öl. MS. 80

Povlos'un en yakın yardımcısı olarak bilinir. Asıl mesleği Hekimlik olan Luka, İncil'ini 60-80 yılları arısında Yahûdî asıllı olmayanlar için Yunanca olarak yazar. Bu sebeple yazılarında putperestleri cezbedici hikayelere yer verir. Yahûdî bir aileden geldiği söylenmekle birlikte Romalı olduğu da rivâyet edilir...

Yuhanna

Öl. MS. 110

Yuhanna İncil'i kendinden önceki üç İncil'den farklı olarak "Tanrısal Devlet" yerine "İsa'nın Tanrısallığı"nı vurgular. Yazar, yeni-Eflatunculuğun etkisiyle İsa'yı Logos'la özdeşleştirir. İncil'ini 90-110 yılları arasında Efes'de yazdığı tahmin edilir...

Aristeides

Öl. MS. 100-150

Hıristiyan inancını Yunan, Roma ve Mısır tanrılarına karşı savunmasıyla tanınan ilk patristik dönem (Hz. İsa'dan sonraki yaklaşık beş yüz yıllık kilise babaları dönemi) Hıristiyan ilâhiyatçısıdır (teolog). Aristeides'e göre Tanrı, sonsuz, yetkin, ölümsüz, bilge, iyi, kendine yeten fakat akıl yoluyla kavranamayan bir varlıktır. Her şeyi yaratan ve meydana getiren tek bir tanrı vardır. Tanrı'nın varlığını dünyâdaki düzene bakarak anlayabiliriz. Dünyâyı hareket ettiren, hareket edenden daha büyüktür. Doğal akıl tek bir yaratıcı tanrının varlığını kabul etmek durumundadır...

Aziz Justin

Öl. MS. 164

Stoacılık, Aristo, Pisagoras ve Eflatuncu hocalardan dersler alır. Eflatun'un maddî olmayan dünyâ ve idealar öğretisinden oldukça etkilenir. Yunan düşünürlerini yetersiz bularak Hıristiyanlığa yönelir. Eflatun'un idea öğretisini bir Hıristiyanlığa hazırlık dönemi gibi algılar. Aziz Justin, Hıristiyan ilâhiyatında irâde özgürlüğü fikriyle öne çıkar. O, insan eylemlerinin determinist stoacıların düşündüğü gibi belirlenmiş olmadığını, insanların özgür seçimlerine bağlı olarak, doğru ve yanlış davranışlarda bulunduklarını öne sürer. İlk günahtan pek söz etmez. insanın eylemlerinden sorumlu olması için irâde özgürlüğüne sâhip olması gerektiğini söyler. Aziz Justin, Roma'da öldürülür...

Tatianus

Öl. MS. 174

Aziz Justin'in öğrencisi de olan Tatianus, Yunan filozoflarına yöneltiği eleştirileriyle dikkat çeker. Yunan filozoflarının bütün bildiklerini İbranilerden aldıklarını, kendilerine özgü hiçbir şeylerinin olmadığını ve felsefeyi geliştirmek yerine tahrif ettiklerini ileri sürer. Hıristiyan dogmalarına sarılır, Kiliseyi yüceltir. Tatianos'a göre Tanrı bir olup, var olan her şeyin ilkesidir. Duyusal yoldan bilinemeyen tinsel gerçeklik, saf ruh olarak tanrı, nedeni olmayan nedendir.

Athenegoras
Öl. MS. 177

Hıristiyan inançlarını aklî bir temelde açıklamaya çalışır. İmanın üstün olduğunu ancak onu aklın yardımıyla anlamak gerektiğini savunur. Roma putperestleri tarafından ileri sürülen Hıristiyanlığı küçük düşürücü iddiâlara karşı Hıristiyanlığın aklılla çelişmediğini ispat etmeye çalışır. Teslis'in putperestlik olmadığını, tek bir cevherin birden çok kişilikte bulunması olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Kendinden önceki Kilise babaları gibi Athenegoras da ezelî-ebedî tek hakikatın Hıristiyan öğretilerinden ve Kilise'den öğrenilebileceğine inanır...

Aziz İrenos
Öl. MS. 202

Gnostiklere karşı verdiği savaşla tanınır. Patristik dönem Kilise babaları arasında yaratma konusuna eğilmesiyle öne çıkar. Buna göre Tanrı, dünyâyı Gnostiklerin Anaksagoras, Empodekles, Eflatun ve Aristo'dan hareketle iddiâ ettikleri gibi ezelî olan maddeye şekil vermek suretiyle değil "yok"dan yaratmıştır. Kadir-i Mutlak olan Tanrı, her şeyi kendi kelâmıyla hiçlikten çıkarmıştır. İnsan, bir şeyi meydana getirirken önceden varolan maddeyi kullanır, Tanrı ise önceden var olmayan maddeyi yaratır. Tanrı, evreni zorunluluktan değil, özgürce ve iyiliğinden yaratmıştır. İrenos'a göre, insan da, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı tarafından, kendi suretinden ve bir bütün olarak yaratılmıştır...

Plotin
Öl. MS. 205

Asyut (Mısır)'da doğar. Yirmi sekiz yaşında felsefe öğrenmek için İskenderiye (Mısır) şehrine gider. Burada Ammanios Sakkas'a on bir yıl öğrencilik yapar. Hocasından ayrıldıktan sonra Roma imparatoru Gordianus'un İran seferine katılır. Sefer başarısız olunca geri dönerek önce Antakya'ya sonra da Roma'ya gelerek yerleşir. Roma imparatorlarının ve soylu ailelerin çocuklarına hocalık ve vasilik yapar. İmparatordan Eflatun'un ideal devletini kurabileceği bir arazi tahsis edilmesini ister fakat proje hayata geçirilemez. Roma'da kaldığı yıllar boyunca daha sonraları "Yeni-Eflatunculuk" (Neo-Platonizm) adıyla meşhur olacak felsefesinin temellerini atar. Eserlerini öğrencisi Porphrios (Forforis) dokuz kitap halinde toplar. Plotin, Yunan felsefesi içinde kendisinden önce özellikle Aristo sonrası ortaya çıkan maddeci eğilimlere karşı çıkar. Eflatun'un idealar öğretisine yaslanarak ona yeni boyutlar getirir. Stoacıların panteist materyalizmine ve Epikürcülerin saf materyalizmine cephe alır. Plotin'in sisteminde bir biri ardınca gelen dört varlık basamağı bulur; Bir olan tanrı (Hen), idea (Nus), ruh (Psykhe) ve madde (Hyle). Bunlar Bir'den, gü-

neşten ışığın yayılması gibi taşıp yayılırlar, sudur ederler. Plotin'in Bir'i, semavî dinlerin (Yahûdîlik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) "yoktan yaratıcı Allah'ı" değildir. Kezâ Aristo ve Eflatun'un anladığı anlamda aslında varolan âleme şekil veren bir "mimar/yapıcı tanrı" da değildir. Aksine Plotin için Bir (Allah) her şeyin kendisinden çıktığı kaynaktır. O sâdece taşarak varoloşu başlatır. Bir'den önce idealar taşar. İdealar zaman dışıdır ondan taşan ruh ise zaman içi olup maddî bedenlere girerek onları idealar doğrultusunda yönlendirir. İnsan ruhları tümel evren ruhunun tikellere bölünmüş halleridirler. Bedenlerden ayrıca birer varlıktırlar. Beden ruhun çıkmasıyla çözülür ve ruh gireceği başka bir beden arar. Böylece bu zaman içinde sonsuza kadar sürer. İnsan bütün maddî bedeninden sıyrılarak Bir'e doğru yükselebilir: Saf bir ruh olarak kaldığı zaman da kendinden geçerek (Unia Mystica-Cezbe) tanrıyla ile bütünleşir.

Clemens

Öl. MS. 219

Tatianus ve Tertullianus'da görülen felsefe karşıtı eğilim Clemens de görülmez. Clemens 'in yazdığı kitaba "Halılar" ismini vermesinden de anlaşılacağı gibi tüm felsefî görüşleri Hıristiyan inançlarını dokumak için seçer ve alır. Böylece dinin felsefeyle, imanın akılla güçlendirilebileceğini düşünür. Şöyle der; "Benim felsefe dediğim şey, ne Stoacılık, ne Eflatunculuk, ne Epikur'ün ne de Aristo'nun doktrinleridir. Belki, bütün bu sistemlerin din ve adâlete uygun yönlerinden bir seçmedir..." Clemens'in görüşleri akılla vahyi uzlaştırmaya çalışır. Örneğin O'na göre vahiy zâten aklın iyi gördüğü şeyi emreder. Aralarında bir çatışma yoktur... Resmi Kilise görüşü daha sonraki yıllarda Tertullianus'un aşırı dogmacılığını değil Climens'in uzlaştırıcı çizgisini benimser...

Tertullianus

Öl. MS. 220

Hıristiyan inancını, Gnostizm ve Yunan felsefesine karşı yüceltir. Aristeides, Aziz Justin, Athenegoras, Clemens gibi Kilise babalarının felsefeye olumlu bakan anlayışlarını tümüyle reddeder. Din ile felsefenin, vahiy ile aklın uzlaştırılamayacağını savunur. Felsefeyi küfür sayar. Din felsefeden, vahiy akıldan, iman bilgiden daima üstündür; Tertullian, daha da ileri giderek vahyin akla aykırı olabileceğini buna rağmen vahye tam bir teslimiyetle inanılması gerektiğini söyler; " imkânsız olduğu için inanıyorum" sözü bizzat O'na aittir. Akıl kendi başına bir hiçtir. İyi, akılla bulunan değil vahyin bildirdiğidir. O'na göre örneğin "Allah'ın insan biçimine girdiği ve bir insan olarak (İsa) acı çektiği" dogması (vahyi) akla tümüy-

le aykırı bir düşünce, bir paradokstur. Buna rağmen dogmalara inanmak gerekir; çünkü dogmalar aklı alçak gönüllü olmaya zorlar. Tertullianus, bu tutumuna rağmen Staocuların etkisinden de kurtulamaz. Staocuların tanrı dâhil her şeyin cisimsel (somut) olduğu düşüncesi Tertulluian'da da görülür. O'na göre Tanrı'nın kendine özgü bir cismi (corpis sui generis) vardır. Çünkü varolmayanlar hâriç varolan her şey cisimsel olmak zorundadır. Aksi halde varolmuş olmaz. Tertullianus'un aşırı dogmacı (nassçı/tecsimci/selefî (!)) görüşleri Kiliseyle tersleşmesine neden olur ve Kilise tarafından dışlanarak hayatından olur...

Origenes
Öl. MS. 232

Hıristiyanlığı yeni-Efatunculukla (Plotin) uzlaştırmaya çalışır. Yeni-Eflatunculuğun temeli olan "sudur" (Âlemin Allah'tan taşarak yayılması), ruhun ölümsüzlüğü ve ruhun Tanrıyla bütünleşebilmesi teorilerini, Hıristiyan inançlarına, özellikle de teslis inancına uyarlamaya çalışır. Origenes'e göre, şeytan da dâhil olmak üzere bütün "düşmüş" ruhlar sonunda tanrıya dönerler ve bu düşüş ve çıkış târih boyunca sürekli tekrar edilir. Origenes, Bu görüşleri sebebiyle ortodoks Kilise öğretileriyle ters düşer ve hatta Kilise'den aforoz edilir...

Mani
Öl. MS. 276

Güney İran'da doğan Mani, Tanrı'nın kendisine elçi vasıtasıyla ilham verdiğini söylerek kurtuluş yolu olarak gösterdiği dinini yaymaya başlar. Kısa sürede tüm İran ve civarına yayılan Maniheizm İran sultanlarınca önceleri görmezden gelinir ve töleransla karşılanır, ancak sonraları özellikle devletin Zerdüşt rahipleri tarafından mahkum edilir. Tutuklanarak hapse atılan mani 26 gün sonra kafası kesilerek idam edilir. Öğretisini yedi kitapta bir araya getiren Mani, gerçekliği ikiye ayırarak evreni iyilik ve kötülük tanrılarının mücâdele alanı olarak tasavvur eder. Bu mücadale üç zamanda kendini göstermektedir; ilk zamanda her iki tanrısal güç kendi alanlarına çekilmiş ve pasif durumdadır, ikinci zamanda iyilik ve kötülük tanrısı arasında mücâdelenin olduğu aktif dönem vardır. Son zamanda ise yine eski hale dönüp iyilik tanrısı kötülük tanrısına galip gelecektir. Mani, çeşitli zamanlarda ilâhî elçilerin (paraklît) insanlara kurtuluş yolunu öğretmek üzere yeryüzünde yaşadıklarına ve kendisinin bu ışık elçilerinin sonuncusu olduğuna inanır. Kendisinden önce yaşamış olan Zerdüşt, Buda ve İsa gibi bütün şahsiyetler insanlara kendisinin de tebliğ ettiği kurtuluş yolunu göstermek üzere gelmişlerdir. Kendisi de son elçidir. Kendisinden sonra Peygamber gelmeyecek; ancak yalancı elçiler zuhur edecektir. Mani'ye göre yeryüzünde kötülük artacak, her yana gü-

nah ve kavga egemen olacaktır. Daha sonra ışık elçisi İsa Mesih, ikinci kez yeryüzüne gelerek insanları yargılamaya başlayacak, iyiliği ve kötülüğü ayırt edecektir. O anda Mani'ye inananlar İsa'nın sağ tarafına oturacaklar ve kurtulanlardan olacaklardır. Solunda yer alanlar ise cehenneme gideceklerdir. Mani dininin ibadetleri beş emir ve dört mühürde toplanır. Beş emir arasında oruç, dua ve sadakaya devâm etmek, yalan söylememek, herhangi bir canlıyı öldürmemek ve et yememek, temizlik ve saflığa dikkat etmek, mala mülke önem vermemek, alçak gönüllü ve mütevazi olmak yar alır. Üç mühür ise, eline, beline, diline hakim olmaktır. Ayrıca günde yedi veya beş kez kuzeye yönelerek dua etmek (iyilik Tanrısı kuzeyde olduğu için), yılın son ayında yüz gün art arda oruç tutmak, haftalık tevbe ve istiğfar toplantılarına katılmak, gelirin yedi veya onda birini cemaat için vermek ibadetler arasında yer alır...

Aziz Gregorius
Öl. MS. 395

İnancın önceliğini ve üstünlüğünü teslim etmekle birlikte, bir yandan da imanın rasyonel bir temeli olduğunu, onun akılla temellendirilmesi gerektiğini belirtir. Aziz Gregorius'a göre ahlâk, doğa felsefesi, mantık ve matematik, hakikat tapınağının süsleri olmakla kalmayıp erdem ve bilgeliğe önemli katkılarda bulunurlar. Bu nedenle iman hakikatlerini felsefeyi kullanarak daha anlaşılır, daha rasyonel hale getirebiliriz...

Aziz Augustinus
Öl. MS. 430

Patristik dönem, Augustinus ile hem olgunluğa ulaşır hem de son bulur. Bundan sonra Batı felsefe târihinde skolastik dönem (orta çağ) diye adlandırılan bin yıllık dönem başlar. Augustinus böyle bir dönemin ayırıcı kişiliği olarak fikirleriyle bütün ortaçağa damgasını vuran Kilise babalarının en büyüğü olarak târihteki yerini alır. Hıristiyan Kilise dogmalarını sistemli hale getirir, ortaçağ Kilise felsefesini İnşâ eder. Augustinnus, Çiçero (Stoacılık), Kuşkuculuk (Skeptizm), Mani (Maniheizm), Eflatun ve Plotin (Yeni-Eflatunculuk)'dan sonra Hıristiyanlıkta karar kılar. Piskopos olur, ömrünü Hıristiyan inancını bütün gücüyle savunmak ve sistematize etmekle geçirir. Felsefesine önce kuşkuculuğa savaş açarak başlar. "Düşünüyorum o halde varlığım kesindir." önermesinden hareketle gerçeğin bilinebileceğine, aksi halde insanın hiçliğe düşeceğine inanır. Augustinius'un felsefesinin temel iki konusu vardır; Tanrı ve Ruh. Bu ikisi dışında kalan tüm bilgilenmeler boşuna vakit geçirmekten başka bir şey değildir. Tanrı, kutsal kitapla ve insanın kendi ruhuna yönelmesiyle kavranabilir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde (anologia) yaratmıştır. Nasıl

ki ruh bedenimizin her yerindedir, Tanrı da evrenin her yerindedir. Tanrı, zaman dışında öncesiz-sonrasız iken, yaratıların tümü zaman içinde önceli-sonralıdırlar. Zamanın kendisi ise varlık ile yokluğun bir karışımından ibârettir. Zaman; tek bir boyutu olmayan "şimdi" ile, artık var olmayan "geçmiş" ve daha var olmamış olan "gelecek" arasında bulunan, dolayısıyla ancak hatırlama ve bekleme biçiminde var olabilen bir şeydir. Tanrı, evreni özgür irâdesiyle yaratmıştır; insanı da özgür olarak yaratmıştır başlangıçta. Ama ilk insan olan Âdem bu özgürlüğü günah işleyerek kötüye kullanmıştır. Bununla da insan tanrıdan kopmuş, düşmüştür. Bu düşme ile de günah ortaya çıkmış ve Âdem'in soyundan gelen bütün insanlara bu "ilk günah" kalıtımsal olarak geçmiştir. "Soydan gelen günah" da insandan "günah işlememe yeteneğini" almıştır; insan artık günah işlemeden edemez olmuştur. Bu durumdan insanı ancak, yine Tanrı'nın inayeti (gratia) kurtarabilir. İnsanın günah yüzünden düşmesinden başlayarak, İsa Mesih'in görünüp insana kurtuluş yolunu açmasından geçerek, bu yolun sona ermesine (Kıyamet) kadarki süreç, bir defalık târihi oluşturur ve bir defa daha tekrar edilmez. Augustinus, Roma'nın Gotlar tarafından alınıp yağma edilmesinin yarattığı dehşet ortamında "Tanrı Devleti" (Civitas Dei) adlı ünlü eserini yazar. Romalıların, Hıristiyanlığın, eski Roma tanrılarına karşı çıkması yüzünden işgal ve yağmaların gerçekleştiği iddiâsına karşı yazılan bu kitap bütün Hıristiyan ortaçağını derinden etkiler; Augustinus'a göre, temelde iki güç vardır; Tanrı'nın Devleti ve Yeryüzü Devleti (Civitas Terrena). Tanrı, kendi devletini kurma görevini "Kilise'ye" vermiştir. Kilise bu anlamıyla Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisidir. İsa Mesih önderliğinde kıyamete yakın bir zamanda kurulacak büyük Tanrı Devleti, Yeryüzü Devleti'ne galip gelecektir...

Boethius

Öl. MS. 525

Hıristiyan patristik dönemin son düşünürlerinden Boethus, Pisagor'un musiki teorisini, Batlamyus astronomisini, Euklides geometrisini ve Aristo'nun mantığını öğrenir. Ortaçağ Hıristiyan felsefesine "tümeller" ve "özgür irâde" görüşleriyle katkı sağlar. Hıristiyan inancını felsefeden yararlanarak temellendirmeye çalışır. Boethus, tümeller konusunda kavramcılık (ideaların bağımsız gerçeklikler olduğu söylemi) ile nominalızm (ideaların nesneden bağımsız olmayıp sâdece nesnelere verilen isimlerden ibâret olduğu söylemi) arasında bir yol izler. Buna göre zihnimizde oluşan idealar nesnelerin soyutlanmasıyla elde edilmişlerdir. Özgür irâde konusunda da Tanrı'nın mutlak bilgisinin zaman üstü olduğunu ve olayları "ezelî bir şimdi" halinde, olaylar birbiri ardınca gerçekleşmeden bildiğini, bunun da insanın elini kolunu bağlayan tanrısal yazgıdan farklı olduğunu,

insanların eylemlerinden böylece kendilerinin sorumlu olması gerektiğini savunarak bütün Hıristiyan ortaçağı boyunca tartışılan tümeller ve özgür irâde konusuna klasikleşecek argümanlar sunar...

Şankara

Öl. MS. 800

Hindistan'ın en büyük filozofu olarak nitelenen Şankara (Shankara), 32 yıl süren kısa ömründe Upanişadlara yeni bir boyut, açı ve derinlik kazandırır. Vedâları hiçe sayan Buda ve Vedâları tanısa da onları bağlayıcı olarak görmeyen Sankhya vb. geleneğe karşı çıkanlara karşın Vedâ-Upanişad geleneğini yüceltir, onlara yeni bir soluk getirir. Öğretisini Vedânta adıyla yayar. Kutsal Vedâ-Upanişad yazılarından çıkarılan 555 parça (sutra) külliyatla ortaya koyar. Şankara felsefesinin özünü varlığın birliği ilkesi oluşturur. Brahman ve Atman aslında birdir. Varlık tekdir ve sürekli hareket halindedir. Varolan her şeyi doğuran ve her şeyi içinde barındıran Brahman, gerçekte kendi özümüzdür. Bu öz, yâni Atman, doğası gereği sözcüklere sığmaz ve anlatılamaz. Etrafımızda var olan her şey aldatıcı bir görüntüden (maya) başka bir şey değildir. Mutlak hakikata ulaşmak (vidya) bu çokluğun içinde ve gerisindeki birliği görmekle mümkündür. Buna da ancak akıl yoluyla değil sezgiyle erişilebilir.

Eriugena

Öl. MS. 877

Skolastik felsefenin (schola;okul, scholasticus; okula dayalı) ilk düşünürü olarak anılır. Batı târihinde skolastik felsefe, özellikle Augustinus'dan (veya Batı Roma'nın çöküşünden) sonra başlayıp Rönasans'a kadar süren bin yıllık döneme denilmektedir. Augustunis'un vefâtı (MS. 430) Doğu Roma'nın yıkılması (MS. 470), diğer Avrupa halklarının yükselişe geçmesi ve nihayet Frank Kralı Cherlemagne'nin papa tarafından taç giydirilmesi (MS: 800) ve Cherlemange'nin Pavlos ve Augustinus'un öğretilerine dayanan Kilise'yi zorla tüm Avrupa'ya dayatması Hıristiyan ortaçağının başlangıcını belirleyen en önemli olaylardır. Artık eski Roma'nın mîrâsçısı olarak görülen Cherlamagne imparatorluğu ile Kilise'nin (Augustinus'un) Tanrı Devleti birleşmiştir. Geri kalan tüm insanlar ya bu Tanrı Devleti'ne katılmalı ya da yok edilmelidirler. Bu uzun dönemde Hz. İsa'dan sonraki ilk beş yüzyılda üretilen Hıristiyan teoloji tüketilir. Temellendirme, rakiplere karşı savunma, belletme, aktarma, taklît ve acı olaylarla dolu dayatmalar ana uğraştır. Temel konular ise Tanrı'nın varlığı, Tanrı-âlem ilişkisi, tümeller sorunu, inanç ve akıl sorunu, Tanrı'nın inayeti, özgür irâde, kader, kötülük problemi, devlet-kilise ilişkileri vs.dir. Eriugena, bu dönemin ilk düşünürlerindendir. Hıristiyan ilâhiyatıyla Eflatun-Plotin felsefesini (Yeni-

Eflatunculuğu) mezcetmeye çalışır. Buna göre dünyâ süreci Tanrı'dan taşıp/çıkıp yine Tanrı'ya dönen bir daire hareketidir. Tanrı'dan önce idealar (nesnelerin ilk örnekleri) taşar. Bunlar yaratılmış ve yaratan doğadır. Onlardan da nesneler taşar. Bunlar da yaratılmış fakat yaratamayan doğadır. Eriugena'ya göre bizler Tanrı'yı soyut olarak kavrayamayız. Bu nedenle somut simgelere ihtiyaç vardır. Bu çerçevede "Baba" varlığın, "Oğul" bilgeliğin, "Ruhu'l-Kuds" de canlılığın simgesidir. Bu nesneler Tanrı'yı simgesel olarak bilmemize yararlar...

Anselmus

Öl. Ms. 1109

Kültürel çöküş yaşayan Katolik Kilisesine fikirleriyle canlılık getirir. Ögretisinde Augustinus'un izinden yürür. Hıristiyan inancını akıl ile temellendirmeye çalışır. Tanrı'nın varlığını ontolojik delil diye meşhur olan kanıtlama yöntemiyle ispat etmeye çalışır; En yetkin varlık olarak Tanrı'dan başkası düşünülemediğine göre O'nun varlığı apaçık ortadadır... Anselmus'un tümelller sorununa yaklaşımı ise aşırı realizm eğilimdedir; Tümellerin, -Tanrı'nın zihnindeki idealar olarak- nesnelerden önce bağımsız realiteleri vardır...

Roscenilus

Öl. MS. 1125

Roscenilus'da Hıristiyan ortaçağında Nominalizm denilen akımın izleri görülür. Tüm skolastik felsefeyi etkileyen tümeller tartışması başlıca üç ana skolastik akımı ortaya çıkarır; tümeller (idealar) nesneden öncedir diyenler (Eflatun ve Augustinus'dan ilhamla Anselmus), nesneden sonradır diyenler (Roscenius, Ockhamlı William), nesne ile birliktedir diyenler (Abealardus, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas). Roscenilus, tümeller nesneden sonradır diyerek nominalist eğilimi destekler...

Abelardus

Öl. MS. 1142

Fransa'da (Paris) felsefe eğitimi için geldiği Katedralde hocası ile arası açılır. Fikirleri resmi Kilise tarafından sürekli reddedilir. Heloise adlı kadınla büyük bir aşk yaşar. Evlilik dışı çocuğu olur, doğumdan sonra gizlice evlenir ancak Kilise'nin gazabından kurtulamaz. Yakalanarak hadım edilir. O da inzivaya çekilir, eserler yazar. Abelardus, felsefenin klasik konularıyla pek ilgilenmez. En önemli görüşü tümeller konusunda Roscenius'un nominalizmi ile, Anselmus'un idealizmini eleştirerek kavramcılığı savunmasıdır. Abelardus'a göre, idealar nesne ile birlikte varolurlar, biz nesnelerden soyutlama yaparak kavram üretiriz...

Gilbert de la Porree
öl. MS. 1154

Avverroizm (Latin İbn-i Rüşdcülüğü) akımının en ünlülerindendir. Avrupa'da skolastiğin son dönemi (12. ve 13. yüzyıllar) olarak adlandırılan bu yıllar, bir taraftan haçlı seferleriyle Doğu'ya açılma diğer taraftan İslâm dünyâsından tercüme hareketleri furyasının başladığı yıllardır. Avicenna olarak bilinen İbn-i Sînâ'nın (öl. 1037) ve Averreos olarak meşhur olan İbn-i Rüşd'ün (öl. 1198) kitapları elden ele dolaşmaktadır. Bu türceme hareketleriyle İslâm fiziği, matematik, tıb, doğa bilimleri ve Aristo şerhleri Batı'ya girerler. Chartes Okulu, yeni açılan üniversiteler (Fransa'da Paris/ Sorbonne ve İngiltere'de Oxford), Dominiken ve Fransisken tarikatları İbn-i Sînâ/İbn-i Rüşd tercümelerinin ilk yankı bulduğu çevreler olur. Bu çevrelerde yetişen filozof ve düşünürlerle "son skolastik" veya "erken rönesans" denilen bir dönem başlar. Bu dönemin önemli temsilcileri Gilbert de la Porre, Bononentura, Aguinolu Thomas, Albertz Magnus, Brabantlı Siger, Roger Bacon, Dons Socatus, Ockhamlı Willamdır. Bunlar türcüme hareketleriyle gelen düşüncelerle değişik düzeylerde etki-tepki biçimlenmesine girerler. Genel olarak Fransisken tarikatından olanlar Eflatuncu/ İbn-i Sînâcı/Sezgici eğilimde, Dominiken tarikatından olanlar Aristocu/ İbn-i Rüşdcü/Mantıkcı eğilimde boy gösterirler. Bin yıldır derin bir karanlık dönem yaşayan Avrupa kültür çevrelerinde hareketlenmeler başlar...

Bonoventura
Öl. MS. 1274

Paris Üniversitesi'nde okur. Ünlü bir Hıristiyan ilâhiyatçısı ve filozof olarak olarak bilinir. Ayrıca Fransisken tarikatına girerek en yüksek yöneticilik düzeyine kadar yükselir. Piskopos ve kardinallik yapar. Eflatun/ Plotin/Pavlos/Augustinus çizgisinde gelişen Hıristiyan inancıyla, yeni tercümelerle gelen Aristo/İbn-i Rüşd çizgisi arasında çeşitli arayışlara girer. Sonunda Augustinus'la simgeleşen geleneksel çizginin daha ağır bastığı bir sistem geliştirir. Felsefeye ve akla önem vermekle birlikte vahyi akla, dini (Hıristiyan inançları) felsefeye üstün tutar. Felsefesinin temelini Eflatun'un idealar, Plotin'in sudur ve Pavlos/Augustinus'un teslis teorilerinin yeniden ifâdelendirilmesi oluşturur...

Aquinolu Thomas
Öl. MS. 1274

İtalya'da doğar. Hıristiyan Ortaçağının son büyük ilâhiyatçı/filozoflarından birisidir. Küçük yaştaki mânâstır eğitiminden sonra Roma, Bologna, Napoli, Paris ve Köln üniversitelerinde okur, bâzılarında hocalık yapar. Bonoventura'nın başını çektiği (gelenekçi) Fransisken tarikatına karşılık (yenilikçi) Dominiken tarikatına girer. Eflatun/Augustinius çizgisinden

ziyâde Aristo/İbn-i Rüşd çizgisine sempati duyar. Tercümelerle birlikte oluşan Latin İbn-i Rüşdcülüğü'ne eleştiriler yöneltmesine rağmen tanrı, âlem, insan, ahlâk, din-felsefe, akıl-vahiy ilişkilerine dair görüşleri Aristo/İbn-i Rüşd şerhlerinin izlerini taşır. Thomas, Hıristiyan inançlarını Aristocu akılcılıkla temellendirip bütüncül bir Hıristiyan Dünyâ Görüşü kurmaya çalışmıştır. Şöyle ki; "Din ile felsefe, akıl ile vahiy birbiriyle çelişmezler. Akıl, duyu verilerimizin algıladığı alanda geçerlidir. Algılayamadığımız alan inancın konusudur. İnancın alanına giren dinî gizemler akla aykırı değildir; ama aklın kavrama gücünü aşarlar; Örneğin teslis, Mesih İsa'nın insan olarak yeryüzüne inmesi gibi konular aklı aykırı değil aklın gücünün yetmediği konulardır, bu nedenle bunlara sâdece inanırız. Tanrı'nın varlığı akılla ispatlanabilir; Hareketler, sebepler, düzenler, yetkinlikler ve mümkünatlar gidip bir "ilk" hareket ettiriciye, ilk sebebe, ilk düzen koyucuya, ilk en yetkine ve ilk zorunlu varlığa dayanırlar. Yokluğu düşünülemeyen, varlığı zorunlu olan O ilk varlık ise Tanrı (Allah)'tır. Bu delillerden Tanrı'nın, cismânî/maddî mâhiyeti olmayan, basit, mutlak iyi sıfatlarının olduğu ortaya çıkar. Tanrı, bu anlamda maddeye şekil veren değil, onu yoktan yaratandır. Varlıklar aşağıdan yukarıya doğru basamaklardan oluşur; en altta cansız nesneler, sonra canlılığın ortaya çıktığı bitkiler gelir; burada beslenme-üreme çemberi işler, sonra hayvanlar basamağı gelir ki burada da algı-algınana tepki güçleri vardır, daha sonra ise insanlar gelir; burada da bilme ve düşünme güçleri devreye girer. İnsandan sonra da melekler basamağı vardır; burada da duyu organlarına bağımlı olmama vardır. Son basamak ise Tanrı katıdır; burada öz ve varoluş ayrımı ortadan kalkar, artık öz (essentia) ile varoluş (existentia) bir ve aynıdır... Mutluluk, dünyevî ve maddî hazlarla değil, ebedî saadetle, aşk ve bilgi yoluyla, Tanrı'ya ulaşmakla mümkündür. Tanrı Devleti, Tanrı'nın irâdesi doğrultusunda bir zorunluluktur. Yeryüzünde Tanrı Devleti'ni Kilise temsil eder. Kilise, insanları Tanrı'nın inayetine hazırlar ve Tanrı katında onlara aracılık eder...

Albertus Magnus
Öl. MS. 1280

Ortaçağın en büyük Alman filozofu ve bilginidir. Felfese ve tıp tahsil eder. Köln ve Paris Üniversitelerinde hocalık yapar. Magnus, 87 yaşında, Thomas 50 yaşında vefât eder. Thomas, erken ölmesine rağmen Magnus'un en meşhur talebesidir..Albertus Magnus/Aquinolu Thomas ikilisi Hıristiyan Ortaçağının sonunda, erken Rönesans'ın başında duran Aristo/İbn-i Rüşd simgeleri olurlar. Dominiken tarikatına da giren Magnus, Aristo/İbn-i Rüşd felsefesini tüm Avurupa'ya tanıtmaya koyulur. Hıristiyanlığı, Aristo mantığıyla temellendirmeye çalışır. Magnus'un felsefî sistemi merkezinde tanrının olduğu varlık hiyerarşisine dayanır.

Magnus'un ilimler tasnifi şöyledir; 1-*Mantık*; bilmenin bir âleti olup tanım, yargı ve sonuç çıkarma tekniğine bir giriştir. 2- *Felsefe*; ikiye ayrılır; *Real Felsefe*; en yüksek, en mutlak varlığın öğretisi (*Teoloji*), aritmetik, geometri, musiki ve astronomiyi kapsayan (*Matematik*), nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanı (ruhu) içine alan (*Fizik*) bölümlerinden oluşur; *Pratik Felsefe*; *Ahlâk*, (Ethik), *Ekonomik*, *Politik* olmak üzere üç kısma ayrılır. Bütün bunların en üstünde Tanrı bulunur. Sistemin doruğu olan tanrı her şeyin en yukardaki nedeni, ilk kımıldatıcısıdır. Bu kavramlar pramidinin tepe noktasından aşağıya doğru, maddeye kadar inilir. Doğa içindeki bütün varlıklar insan için olduğu gibi, bütün âlem de Tanrı için vardır...

Brabantlı Siger
Öl. MS. 1282

Paris Üniversitesi'nden Brabantlı Siger, Latin İbn-i Rüşdcülüğü (Averroizm) akımının en ünlü temsilcisidir. Aristo'yu İbn-i Rüşd, İbn-i Rüşd'ü de kendi (Siger) yorumuyla ele alır. İbn-i Rüşd'ün "Din (Allah'tan gelenlerin) ve felsefenin (insandan çıkanların) alanları ayrıdır ancak bunlar süt kardeş gibidirler, birbirlerini tamamlarlar" şeklindeki görüşüne, Kilise muhalifleri can simidi gibi sarılırlar. Bu, önceleri "Din (Kilise) ile doğa bilimleri (dünyâ) ayrıdır, birbirine karıştırılmamalıdır" görüşüne, siyâsî alana taşınarak da "Din (Kilise) ile dünyâ (devlet) ayrılmalıdır, birbirine karışmamalıdır" şeklindeki laik argümana dönüşecektir. Latin İbn-i Rüşdcülüğü, Endülüslü Müslüman filozof İbn-i Rüşd'ü, Avrupa şartlarında kendince yorumlar. Brabantlı Siger bunların en ünlülerindendir. Siger, tüm insanlar için ortak olan bir evrensel aklı ve âlemin ezelîliğini savunur. Gerçeğin çift olduğunu ileri sürer. Tanrı, başlı başına ayrı bir gerçeklik, Âlem de ayrı bir gerçekliktir. Her ikisine de ayrı bir mantık ve argümanla yaklaşılmalıdır. Bu tür bir ayrımın giderek kendisinin, dünyâ, siyâset ve devlet hayatından dışlanmasını gerektireceğini anlamakta geçikmeyen Kilise, Siger gibi İbn-i Rüşdcülere şiddetle tepki gösterir, Brabantlı Siger'in görüşleri resmen yasaklanır. Kilise, Aristo/İbn-i Rüşd tercümelerinin Brabantlı Siger yorumuna değil Magnus/Aqionolu Thomas yorumuna destek verir. Çünkü bu ikisi Kilise'nin üstünlüğünü savunmakta ve Kilise'ye sağlam bir Aristocu temel kazandırmak istemektedir...

Roger Bacon
Öl. MS. 1292

İngiltere'de doğar, Paris ve Oxford Üniversitesi'nde öğrencilik ve hocalık yapar. Fransisken tarikatına girer. Dönemin yaygın eğilimi Aristo/İbn-i Rüşd ve İbn-i Sînâ tercümelerinden etkilenir. Bacon'a göre gerçek bilgiyi elde etmenin yol deneydir. Bocan'un sisteminde deney iki anlama gelir; iç deney, dış deney. Dış deney doğa üzerine, iç deney ruh üzerine yoğunlaşır.

Dış deney, insanın doğa üzerinde egemenlik kurmasını sağlar. İç deney ise insanı Tanrıyla bütünleşmeye (ekstatis) götürür. Bacon, Hıristiyan mistizmi (sezgicilik) ile emprizmin (deneycilik) sentezini yapar. Sentezindeki empirist eğilim, rönesans döneminin gözde eğilimi deneyciliğin izlerini taşır...

Duns Socotus

Öl. MS. 1308

İngiltere'de doğar, Paris, Oxford ve Köln Üniversitesi'nde hocalık yapar. Fransisken tarikatına girer. Felsefesinde, Eflatuncu/Augustinuscu çizgisinin de Aristocu/Thomascı çizgisinin de dışına çıkma eğilimi görülür. Scotus'un sürece katkısı individualizm (bireyselci) ve voluntarizm (irâde/istenç) düşüncesine verdiği önemle ortaya çıkar. Scotus'a göre insan özgürdür, tanrının inayetini ve kurtuluşu tek başına elde edebilir. Kezâ insanda istenç (voluntas), akıldan (ratio) daha üstündür; insan, ilk planda bilen değil isteyen bir varlıktır. İnsanı bilgiye götüren de mutluluğun kaynağı da insandaki bu isteme duygusudur. Tanrı'da da isteme akıldan öncedir. Tanrı istediği için "iyi" iyidir, Tanrı isteseydi başka bir ahlâk kuralları sistemi koyabilirdi...

Meister Eckhart

Öl. MS: 1327

Hıristiyan Ortaçağın sonunda geliştirtiği mistik-Hıristiyan yorumuyla Alman idealist panteizminin yolunu açar. Eckhart'a göre, Hıristiyan dininin doğruları skolastiğin dogmalarında değil, inanan gönülerin derinliklerinde yatar; salt doğruluk insanın kendisindedir, Kilisenin dogmalarında ve törenlerinde değildir. Bilmek, bilinen ile bilenin özce bir olmalarındadır; bilginlerin en yükseği olan Tanrı'yı bilme, evrenin bu özü ile ruhun birleşmesidir. İnsan Tanrı'yı, eğer Tanrı kendi içindeyse bilebilir. Aslında küçük ben Tanrı olan insan, Tanrı'dan daha çok bir şey olmak isterse, bütün varlıkların özü olan Tanrı'dan kopar. İnsanın günah yüzünden düşmesinin sebebi de budur. Bu nedenle insan benliğinden geçmeli, kişiliğini Tanrı'da eritmelidir, bireyliğini ortadan kaldırmalıdır...

Ockhamlı William

Öl. MS. 1329

Skolastik dönemin son önemli düşünürü Ockhamlı William, İngiltere/Londra'nın güneyindeki Ockham'da doğar. Oxford Üniversitesi'nde okur, aynı yerde hocalık yapar. Bonovertuva, Bacon ve Scotus gibi Fransisken tarikatına girer. Kilise, öğretisini sapkınlık olarak kabul ederek mahkum (aforoz) eder. Sığındığı Münih'te 1349'da vefât eder. William, skolastik Hıristiyan felsefesinde ilk belirtileri Roscelinus'da görülen Nominalizm'in kurucusu sayılır. O'na göre bütün gerçek induvediel (birey) olan tek tek

nesnelerden kurulmuştur. Tümeller yapma şeylerdir, nesneden sonra, bizim birbirine benzeyen şeylere taktığımız isimlerden ibârettir. Ancak salt bireyin gerçekliği vardır; dolayısıyla deney (iç ve dış deney) her türlü bilginin kaynağıdır. Bilginin temeli deney olunca da, iddiâları deneyle ispatlanamayan rasyonel bir ilâhiyatın, ya da ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak isteyen bir psikolojinin olamayacağı bellidir. Dolayısıyla William'a göre, Tanrı'nın birliği, sonsuzluğu, hatta varlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Tanrı ile, gerçeği aşan dünyâ ile ilgili bütün bilgilerimiz ancak inanç önermeleridir. Bu önermeler, Kutsal Kitabın otoritesi ile Kilise geleneğine dayanarak ancak inanılarak kabul edilebilir. Bunlar ne kanıtlanabilir ne de kanıtlamada ilkeler olarak kabul edilebilir. Ahlâk konusunda da William, Duns Scutos'un voluntarizmine (istenç/irâdecilik) katılır. O'na göre de bütün ahlâk kurallarının temeli Tanrı'nın özgür istemesidir. Bu özgür irâde bu kuralları istediği gibi değiştirebilir.

Francesco Petrarca
Öl. MS. 1374

Avrupa târihinde 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. ve 16. yüzyıllar arasındaki 250 yıllık dönem Rönesans olarak adlandırılır. Daha önceki 12. ve 13 yüzyıllar ise erken Rönesans olarak bilinir. Erken Rönesans'ın en önemli özelliği Haçlı seferleriyle birlikte İslâm kültür ve medeniyetiyle tanışma, Arapça'dan yapılan yoğun tercümeler, Paris (Sorbenne) ve Oxford (İngiltere) üniversitelerinin kurulması, bu üniversitelerde İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd çevirilerine dayalı yeni bir kültürün yükselmesidir; bu yeni kültür Perree, Bonevantura, Aqunolu Thomas, Magnus, Siger, Roger Bacon, Scotus, Ockhalmlı Willam gibi filozof, teolog ve düşünürleri üretmiştir. Bu erken Rönesans tercüme kuşağının ardından İtalyan Hümanist şairi Françesko Petrarca ile birlikte 250 yıl sürecek Rönesans dönemi başlar ve Kuzey İtalya'dan başlayarak tüm Avrupa'yı etkisi altına alır. Petrarca, Rönesans'ın başlangıç sîmâsı olarak Hümanizm diye meşhur olan Hıristiyan Avrupası için yeni olan bir felsefenin babası olarak anılır. Patrarca ile başlayan Hümanist düşünürler/ozanlar Hıristiyan ortaçağının öbür dünyâcılığına karşın eski Roma'nın Stoacı bu dünyâcılığına yönelirler.. Petrarca bir şair ve ozandır. Laura adlı bir sevgilisi vardır ve en güzel şiirlerini onun için yazar. Laura, 1348'de veba salgından ölür. Çok sarsılan Petrarca kendini yalnızlığa verir. Antik-Yunan felsefesine ilgi duyar. Stoacı felsefeyi yeniden ele alır. Özellikle Roma Stoası (Senaca, Cicero) filozoflarını örnek alır. Felsefesinin teorik sorunlarından ziyâde ahlâk ve mutluluk konularına yönelir. Stoa'dan ilhamla Petrarca, mutlluğun, iç ve dış etkilerden bağımsızlaşarak, ruh dinginliğini elde ederek sağlanabileceğine inanır. Bunun için insan, kendine yönelmeli, tutkularından vazgeçerek öz-

gürleşmelidir. Petrarca için Hıristiyan tanrısı vardır, ama insan olağanüstü bir zenginlikle dolu bu dünyâda yapayalnızdır. İnsan hayatı özü gereği acıdır (acedia), Tanrı bile insana yardımcı olamaz. İnsan yaşamının amacı ruh dinginliği, mutluluk ve huzurdur; ama bunlar insan için olanaksızdır, insanın payına düşün acı dolu bir hayat, sert ve ağır bir savaştır...

Giovvani Boccacio
Öl. MS. 1375

Petrarca'nın çağdaşı ve yakın dostu olan Boccacio, İtalyan Hümanistlerinin en ünlülerinden olan bir şair-ozandır. Daha çok insanın doğası ve yapısı üzerine yoğunlaşır. Felsefenin ontoloji ve epistemoloji sorunları onu pek ilgilendirmez. Boccacio'ya göre insan, yaşamı olduğu gibi kabullenmelidir, değiştirmeye çalışmak imkânsız ve anlamsızdır. Hayat, beklentilerimizden ne denli farklı gelişirse gelişsin, ne denlli trajik sonuçlarla karşılaşırsak karşılaşalım nihayet hepsi bizim kendi eylemlerimizden oluşan kendi hayatımızdır ve sonuçlarına razı olmalıyız. Ancak böylesine bir kabulleniş bizi soylu kılar. Huzura kavuşabilimek için, mutlu olabilmek için isteklerimizi gücümüzle sınırlı tutmalıyız. Erişemeyeceğimiz mutlağın (Tanrı'nın) bilgisini aramaktan vazgeçmeliyiz. Boccacio, insan yaşamının nihaî amacı konusunda umutsuzdur; çıkış yolu arar ve kurtuluşu soylu bir kabullenişte bulur.

John Wyliffe
Öl. MS. 1384

Oxford Üniversitesi İlâhiyat bölümünü 1369'da bitirir ve aynı üniversitede doktorasını tamamlar. İngiliz kralı tarafından Lutterword bölge papazlığına atanır; burada verdiği vaazlarla dikkatleri çeker. Roma'daki Katolik Kilisesine ve Papa'ya karşı çıkar. İngiliz milliyetçiliği çerçevesinde İngiltere'nin haklarını papalığa karşı savunur. Görüşlerinden dolayı yargılanır, kilisedeki görevini bırakır, Oxford'daki öğretim üyeliği görevine döner. Papa, hakkında yargılanması için beş ayrı ferman çıkarır, ancak İngiltere'nin Roma'ya uzak olması ve İngilizlerin desteği ile cezâ almaktan kurtulur. Wycliffe, bir din adamı olarak kilisenin içinden illk ciddi ve ağır eleştirileri yükselten kişi olarak ünlenir. Roma Katolik Kilisesi'ni, Papa'yı, keşişleri, rahipleri oldukça sert bir üslubla eleştirir. İncil'in iki ayrı çevirisini yapar. Katolik kilisesinin kuramsal temellerine yönelik ağır eleştirilerinde, komünyon ayinlerinin dayandığı, ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesi dogmasını putperestlik olarak yaftalar. Kilesinin sâhip olduğu mülklere, olağanüstü servet ve siyâsal güce şiddetle karşı çıkar; Bu "görünür kilisenin" servetinin gücü ve kaynağı karanlıktır ve günahla doludur. Bundan dolayı bu günahkar kilisenin hiçbir egemenlik hakkı olamaz. Çünkü egemenlik gerçek egemen olan Tanrı tarafından dürüst insanlara

ve kurumlara verilir. Kilisenin yapacağı tek bir şey vardır; mülklerinden, servetinden ve siyâsal gücünden vazgeçmek ve İncil'in vazettiği günahsız ve yoksul kutsal yaşantıya dönmek. Bunu yapmak için devlete büyük görev düşmektedir. Devlet, kiliseyi mülksüzleştirerek içine gömüldüğü bu kanlı servetten onu kurtarıp yoksullaştırılmalıdır.

Jan Hus

Öl. MS.1415

John Wycliff'ın çağdaşı ama daha genç olan J. Hus, bir Çek aydınıdır. Prag Üniversitesi'nde okur. Aristo ve Wycliff üzerine çalışmalar yapar, vaazlar verir. Kısa sürede Roma'nın dikkatlerini çeker. Kiliseyi eleştirileri daha çok kilisenin örgütlenmesi ve yapısı üzerine yoğunlaşır. Wycliff gibi komünyon ayinlerini putperestlikle suçlamasa da aforoz edilmekten kurtulamaz. Dinî konulardaki eserlerini Katolik Kilise'nin yasağına rağmen kendi anadilinde yazar (Çekce). Kilise'nin sıkı takibatına uğrayan J. Hus sonunda, Kilise'nin kararıyla kazığa bağlanıp canlı canlı yakılarak öldürülür.

Plethon

Öl. MS. 1450

Rönesans döneminde antik-Yunan düşüncesine dönüşün bir sonucu olarak Platon (Eflatun) yeniden okunmaya başlar. Bizans (İstanbul)'dan İtalya'ya gelen Gorgias Plethon, Doğu ve Batı kiliselerini birleştirmeye çalışır. Aristo'ya karşı bayrak açarak Eflatun/Plotin'i (yeni-Eflatunculuğu) yüceltir. Floransa şehir devletinin başında bulunan Cosimo Medici'yi (öl. 1464) etkiler, Platon Akademisinin kurulmasını sağlar. Bu Akademide çalışma yapanlar arasında Plethon gibi Anadolu'dan (Trabzon) gelen Basilius Bessarion (öl. 1472), bu okulun ünlü sîmâlarından Marsiglio Ficino (öl. 1499) ve Mirandola (öl. 1494) vardır. Bunlar Kilise ve devlete yeni bir temel arıyorlardı; bunu da , Aristo'ya dayanan Batı skolastiğine karşı olarak, Eflatun (Ploton) felsefesiyle yeni-Platonculukta (Plotin) buluyorlardı...

Nicolaus Cusanus

Öl. MS. 1464

Ortaçağ Alman mistizminin etkisi altındaki bir tarikatta yetişen Cusanus, öğrenimini Padua (İtalya) da tamamlar. Burada hukuk, matematik ve felsefe okur, mistik görüşlerini hayatı boyunca sürdürür. Bir ara avukatlık yapar, sonra da kilisenin hizmetine girerek ömrünün sonuna kadar burada kalır ve kardinalliğe kadar yükselir. Kilise'nin reform denemelerinde büyük rolü olur. Yaşadığı çağ ortaçağla rönesansın sınırları olduğu için bir geçiş dönemi düşünürü olarak kabul edilir. Cusanus'a göre, Tanrı akılla değil mistik sezgiyle kavranabilir. Çünkü Tanrı, her tür akıl yürütmenin kavrayamayacağı kadar sınırsız bir varlıktır. Cusanus, daha çok doğa üze-

rine görüşleriyle dikkat çeker. Cusanus'a göre evrenin merkezi diye bir şey yoktur. Bu merkezîlik ve evrendeki hareket, bulunulan yere göre değişir, yâni rölativdir. Elimizde ölçüştürmeye yarayacak bir nokta olmadığından, yerin hareket ettiğini anlayamıyoruz. Biz nehirde giden gemideki adam gibiyiz; kıyı görünmediği için nehirde giden adam geminin yürüdüğünü anlayamıyor...

Thedorus Gaza

Öl. MS. 1478

Rönesans döneminde antik-Yunan düşüncesine dönüşün bir sonucu olarak Aristo da yeniden okunmaya başlar. Thedorus Gaza, Aristo'yu Rönesansın genel eğilimine uygun olarak Hümanist bir anlayışla yeni baştan ele alır ve etrafına bu yönde çalışmak isteyen birçok öğrenci toplar. Almanya'dan Rodolf Agricola ve Paris Üniversitesi'nden Jagues Lefevre bunlardan ikisidir. Avveroistleri (Aristo'nun İbn-i Rüşd yorumu) ve Alexsandiristleri (Aristo'nun Aphrodisaslı Alexsandros yorumu) gerçek Aristo'yu çarpıtmakla ve ikinci elden okumakla suçlar. Bu Aristocu okullar, öbür dünyâcı Hıristiyan skolastiğine karşı bu dünyâcılığı, bireyciliği ve hümanizmi öne çıkarırlar. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan yeni-Eflatuncu etkilerden Aristo düşüncesini arındırmak isterler. Kendi aralarında da "Aristo'yu kimin en orijinal haliyle anladığı" konusunda sürekli tartışırlar...

Leanordo de Winci

Öl. MS. 1519

Ressam, mimar, filozof ve bir teknik adam olarak rönesansın ünlü düşünürleri arasında yer alır. Leonardo'ya göre deney bilimin temelidir. Duyu organları bilgiye ulaşmadaki gereçlerdir, bunların daha sonra rasyonel bilgiyle işlenmesi gerekir. Bilim, kesinliğe, ancak matematiğin kullanıldığı yerde ulaşır. Doğadaki bütün olaylar sebeb-sonuç ilişkileri çerçevesinde zorunlu kuralların işleyişiyle gerçekleşir. Zorunluluk doğa yasalarının hiç kopmayan bir bağıdır. Doğada mûcizeye yer yoktur. Doğadaki bu zorunluluk ancak matematiksel bir zihinle çözülebilir...

Pietro Pomponazzi

Öl. MS. 1524

Rönesans döneminde yeniden canlanan Aristoculuğun en ünlülerindendir. Pedua, Ferrara, Bologna üniversitelerinde profösörlük yapan Pomponazzi, Aristocu diğer okullara nazaran daha naturalist-materyalist bir görüşü savunur. Aklın bulduğu ile dinin öğrettiği ayrı ayrı doğrulardır, birine göre doğru olabilen ötekine göre yanlış olabilir diyen "çifte doğruluk" öğretisine sarılmışsa da, yine de Kilise'nin afarozundan kurtulamaz...

Niccolo Machiavelli
Öl. MS. 1527

Machiavelli, rönesans döneminde geliştirdiği târih ve siyâset felsefesiyle dikkatleri çeker. İtalya'da Kilise'ye yakın başkentte (Roma) yaşayan Machiavelli, bir Hümanist olarak zaman zaman Kilise'ye bağlılığından ve Hıristiyan ahlâkının yüceliğinden söz etmek zorunda kalır; oysa diğer Hümanist düşünürler ve ozanlar gibi Yunan-Latin paganizminin (Roma Stoacılığının) hayranıdır. Machievelli için Pavlos'un (Kilise'nin) öbür dünyâcı Tanrı Devleti değil, bu dünyâcı Dünyâ Devleti önemlidir. O, yalnızca bir kuramcı değil, aynı zamanda bir eylem adamı, bir komutan, bir askeri starateji ustasıdır. Machiavelli, Hıristiyan ideolojisinin ilk günahla yabancılaşmış, doğuştan kirli ve kötü olan insanına değil, potansiyel olarak yaratıcı bir enerji taşıyan insana inanır. İnsandaki ana iç güdü, egemen olma irâdesidir. İnsan, dinlere, çağlara göre değişmez, her zaman aynı kalır. Dünyâ her zaman hep aynı ihtiraslara sâhip insanlarla dolu olmuştur. İnsan doğuştan kirlenmiş değildir, ama kötüye karşı hep bir zaafı, eğilimi vardır. Devletin varlık nedeni, insanların bu egemenlik dürtüsünün bir sonucudur. Machievelli'nin döneminde İtalya, parçalanmayla yüzyüzedir. Çıkış yolu arayan Machiavelli, Vallentin Dükü Ceaser Borgia'yı ve onun kendi devletini kurarken uyguladığı yöntemleri tanır; acımasızlık, iki yüzlülük, gözüpeklik, saldırganlık, gelenek, ahlâk, din kurallarını devletin varlığı ve bekası için çiğneyip geçmek. Machiavelli Ceaser Borgia'yı gözlemleyerek kendi felsefesini geliştirir ve geliştirdiği teorileri kendi yaşamına da uygular. "Hükümdar" adlı eserinde izlediği fırsatçı, saldırgan, pragmatist, acımasız görüşleri nedeniyle ahlâksız olarak nitelendirilir. Fransızca'da rezillik terimi yerine "Makyevelizm" terimi, daha Machiavelli'nin sağlığında kullanılmaya başlamıştır...

Thomas More
Öl. MS. 1535

Oxford'da klasik diller ve mantık okur. Avukatlık yapar, Fransizken tarikatına girer. Daha sonra serbest avukatlığı bırakarak Kralın hizmetine girer. Londra Yönetici Yardımcılığı, Hazine Bakan Yardımcılığı, Oxford ve Camridge üniversiteleri yöneticiliği, Fransa'da büyük elçilik gibi görevlerde bulunur. Krala yakın soylu ve ünlü bir yazar olan More, hümanizm hareketinin önde gelen bilginlerinden birisi olmasına rağmen katolik Hıristiyan anlayışının ateşli bir savunucusudur. Katolik kilisesine olan bu bağlılığı More'nin trajik sonunu da hazırlar; Kral Henry veliaht doğuracak bir eş aramaktadır. Bunun için eşi Catherin'den boşanıp Anne Boleyn adındaki bir kadınla evlenmek istemektedir. Ancak katolik dogmaları buna izin vermemekte, Kral ise bunu onaylaması için More'yi sıkıştır-

maktadır. More, Kral'dan değil Papa'dan yana tavır alınca Kral tarafından tutuklanarak kafası baltayla kesilerek idam edilir. More'un ünlü romanı "Ütopia" hayali bir devletin projesini anlatır; insanda kötülüğe karşı bir yatkınlık vardır ve insan bundan kurtulamaz, ama kötülüğe yatkınlığımız en azlara indirgenebilir. Bu "en az" durum, bireyin tek başına başarabileceği bir durum değildir. Çözüm; özel mülkiyetten toplumsal mülkiyete geçmekle mümkündür. Çünkü özel mülkiyet insanı bencilleştirmekte ve kötüye yatkınlığının gelişmesine neden olmaktadır. More'un bu görüşü sonraki yıllarda Proudhon (öl. 1865) tarafından Mülkiyet Nedir? adlı eserinde "Mülkiyet hırsızlıktır" şeklinde dile getirilecektir. More, Utopia'da ortak mülkiyet temelinde cezâ sistemini, boşanmayı, kadın haklarını ve ötenaziyi inceler...

Paracelsus

Öl. MS. 1541

Bir İsveç Almanı olan Paracelsus, ünlü hekim ve kimyacı olarak bilinir. Doğa felsefesi daha çok esrarlı ve büyülü bir karakter arz eder. Paracelsus'a göre tıp doğa biliminin temelidir. Çünkü insan vücûdundaki doğa kuvvetlerini öğrenen hekim, bunları büyük doğada yeniden bulur. Doğadaki kuvvetleri öğrenince de madenlerle otlardaki hastalıklara karşı kullanılabilecek kuvvetleri tanımış oluruz. Paracalsus için felsefe doğa bilgisinden başka bir şey değildir. Doğa canlıdır, esrarlı, büyülü tanrısal kuvvetlerle doludur. Doğanın özüne kitaplardaki ölü bilgilerle değil bizzat doğayla etkileşim içine girerek ulaşılabilir. İnsan doğanın ortasında duran bir mikrokosmos (küçük evren) dir. Evren ise microkosmos (büyük evren)'dir. İnsana bakarak bütün doğayı çözmek mümkündür. Bütün evrene yayılmış tanrısal ruh (vulcanus) ve insanlarda tek tek bulunan özel ruh (archeus) karşılıklı etkileşim içindedir. Bunların ilişkilerini çözmek hastalıkların da tedavisi için yegâne yoldur. Bir de bütün dertlere deva olan tüm-ilacın (devayı-kullun) bulunması gerekir. Eğer o taş bulunursa bütün dertler şifa bulur...

Kopernic

Öl. MS. 1543

Alman veya Leh olduğu sanılan Kopernik, Batı Prusya'da doğar. Krakow Üniversitesi'nde okur. İtalya'ya giderek devrin ünlü okulları Bologna ve Padua üniversitelerinde felsefe, matematik, astronomi, hukuk ve tıp okur. En önemli görüşü "geosantrik" (yer-merkezli) evren görüşü yerine "helosantrik" (güneş-merkezli) evren görüşünü savunmasıdır. Daha önceki çağlarda Batlamyus, Aristo gibi filozoflarca savunulan yer-merkezli evren tasavvuru, bir müddetten beri kimi astronomlarca eleştiriliyor ve güneş-merkezli bir sistem alttan alta dillendiriliyordu. Müslüman bilim adamla-

rından Nâsıruddîn Tûsî, Birûnî, Bozcani, İbn-i Rüşd ve Antikçağda Pisagor ve Kopernik'ten yetmiş yıl kadar önce ölen Alman Hıristiyan mistik düşünürü Cusanus güneş-merkezli sistemden bahsetmişlerdi. Kopernik bu görüş üzerine derinlemesine çalışır ve konuyu ele alan "Gök Cisimlerinin Dönmesi Üzerine" adlı çalışmasını yazar. Kitap Katolik Kilise'nin gazabından çekinildiği için uzun süre yayımlanamaz. Kopernik'in yakın bir dostu kitabın yayımlanmasına Kopernik'i razı eder. Kitaba, burada anlatılanların aslında bir fantazi olduğu, kanıtlanamadığı vs. söyleyen bir uzun önsöz yazar. Böylece tepki çekmeden kitap dağıtılabilir. Uzun süre bu önsözün Kopernik'e ait olduğu sanılarak kitap fazla ciddiye alınmaz. Ancak sonraki yıllarda Bruno ve Kepler bu önsözün aslında Kopernik'e ait olmadığını ispat edince kıyamet kopar. Kilise'nin resmi görüşünü tersine çevirip Katolik kilisesinin yanılabileceği fikrini çağrıştırdığı için karizması sarsılacak olan kilise derhal harekete geçer ve kitabı mahkum eder. Kopernik'in savunduğu güneş-merkezli sistem Bruno ve Galileo tarafından da savunulur. Hatta bir İbn-i Rüşdcü olan Bruno Kopernik'i de aşarak evrenin bir merkezinin bulunmadığını, tüm kâinâtın uçsuz bucaksız olduğunu, aslında evrenin merkezinde Tanrı'nın bulunduğunu, Tanrı'nın sürekli yaratmasıyla sınırsız evrende sınırlı dünyâların oluşup yok olduğunu (İbn-i Rüşd'ün Daimu'l-Hudus görüşü) iddiâ eder. Kopernik'ten sonra Bruno ve Galileo bu görüşlerini hayatlarıyla öderler...

Laelius Socinus

Öl. MS. 1562

İtalya'da başlattığı Socinizm akımıyla Hıristiyan öğretisini akılcı (rationalist) bir temelde yeniden yorumlar. Dinin, akla ve doğaya aykırı yönlerini ayıklayarak rasyonel bir Hıristiyanlık öğretisi geliştirmeye çalışır. Socinus'a göre din her tür irrasyonel, metafizik, mistik spekülasyonlardan arındırılmalıdır...

Jean Calvin

Öl. MS. 1564

Fransa'da doğar, hukuk ve ilâhiyat eğitimi görür. Seneca'nın De Clementia (Bağışlanma üzerine) adlı kitabı üzerine bir inceleme yayımlar. Calvin'e göre bir önermenin doğruluğun temel ölçütü açıklık ve yalınlığı kadar insanları harekete geçirebilme gücüdür. Bu çalışmasından sonra Katolikliği terk ederek protestanlığı benimser. Zwingli ve Luther'in eserlerini inceler. Calvin, Lutherci reformun yanı sıra Katolik Kilisesi'nden yeni bir kopuşun ayrıntılı sistematiğini "Hıristiyan Dininin Bağışlayıcı İlkeleri" adlı eseriyle ortaya koyar. Calvin'e göre, kilise babalarının oluşturduğu yasaklardan ve törenlerden oluşan katı din kuralları yerine yalnızca imanın yeterli olacağı bir din anlayışı yeterlidir. Hıristiyan imanı için yalnız-

ca İncil yeterlidir. Kutsal resimler, ikonlar, çarmıha gerilmiş İsa resimleri putperestliktir. Komünyon ayinine ise devam edilmelidir. Kulların kaderi daha yaratılış esnasında Tanrı tarafından belirlenmiştir. Kimin imanlı kimin imansız olacağı yaratılışın ilk günü Tanrı tarafından yazılmıştır. Bu konuda ne kulun ne de Kilise'nin yapabileceği bir şey yoktur. Her şey belirlenmiş olduğuna göre Kilise'nin insanların imanlarını kurtarmak için aracı olmasının da bir anlamı kalmamaktadır. Calvin'in görüşleri özellikle İngiltere'de yankı bulur. 1648 Pruten Devrimi Calvincilikten esinlenir ve Protestan Calvinizm'e İngiliz damgası vurulunca Anglikan Kilisesi ortaya çıkar...

Martin Luther
Öl. MS. 1576

Bir Alman papazı olan Luther, Roma'daki Katolik Kilisesi'ne karşı başlattığı reform hareketiyle tanınır. 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısına 95 maddelik reform bildirgesini asarak ünlü çıkışını yapar. Bu bildirgede para karşılığı günah bağışlama (endüljans) uygulamasına şiddetle karşı çıkan Luther'in Katoliklik karşıtı fikirleri kısa sürede başta Almanya olmak üzere tüm Avrupa'ya yayılır. Avrupa'nın değişik ülkelerinde Roma'daki Latin-Katolik egemenliğine karşı geliştirilen yarı-uluscu protestan hareketleri Alman Eckhart (öl. 1327), İngiliz J. Wyffe (öl. 1384), Çek J. Hus (öl. 1415), Alman Huldriych Zwingli (öl. 1531), Fransız J. Calvin (öl. 1564) ve Luther (öl. 1576) vb. papaz ve din adamlarının fikirlerinden beslenir. Bu akımlar genel olarak "Protestanlık" olarak adlandırılır. Luther'in çıkışıyla bu hareket geniş çaplı bir isyan hareketine dönüşür. Almanya başta olmak üzere Avrupa'nın diğer ulusları Latin/Roma/Katolik egemenliğine karşı ayaklanırlar. Bu papazların hepsi Katolik Kilisesi'nden aforoz edilirler. Hepsi de Kilise'nin yasağına rağmen İncil'i kendi dillerine çevirirler. Papazlara evlenme yasağını delmek için papaz cüppeleriyle evlenirler. Luther'den sonra neredeyse bütün 16. yüzyıl boyunca Katolik-Protestan savaşları tüm Avrupa'yı kan gölüne çevirir. Protestan hareket ilk etkisini İngiltere'de gösterir. 1648'de Cromwel liderliğindeki "Pruten Devrimi" protestanlığı (Calvinizm) esâs alır. Katolik Roma'dan bağımsızlığını ilan eder.

Montaigne
Öl. MS. 1592

Yaşadığı yıllar Rönesans'ın sonlarına rastlayan Michel de Montaigne'nin düşüncesinin temelinde individaulizm (bireyselcilik), hümanizm (insancılık) ve septisizm (şüphecilik) bulunur. Denemeler (Esseais) adlı kitabında hakim olan hava, Çiçero ve Seneca'da görülen Stoacı insan ve doğa anlayışıdır. "Her şeyden önce ben kendimi arıyorum; benim fiziğim de,

metafiziğim de bu..." sözü ona attir. Kezâ Montaigne "İçimizde bir doğa kımıldıyor, ona kulak verir, yasalarını kavrarsak, erdeme, dolayısıyla mutluluğa giden yolu bulmuş oluruz." der. İnsanın kendini bulması için sürekli bir şüphe içinde olması gerekir. Ancak şüphede son nokta olmalıdır. İnsanlar "ne biliyorum" yerine "ne bilmiyorum" diye kendisine sormalıdır...

Jean Bodin
Öl. MS. 1597

Rönesans döneminde gelişen "doğal din" akımının ünlü temsilcilerinden birisidir. "Yedilerin Konuşması" adlı kitabında ayrı dinlere mensup yedi kişiyi tartıştırır. Sonunda şu sonuçlara varılır; "Dinlerden her biri ancak rölativ olarak doğrudur. Kurtuluş için yalnızca evrensel ortak akıla dayalı doğal din yeterlidir. Bütün dinler doğal olan ve baştan beri bulunan tek bir dinin çocuklarıdır. Bu doğal dinin temel düşünceleri şunlardır; Tanrı'nın bir olduğuna, ahlâk bilincine, özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve öbür dünyâda bir misilleme (cezâ ve mükâfât) olacağına inanmak. Bu düşünceler her insanda, her toplulukta doğal olarak vardırlar..." Bodin, doğal din gürüşünü devlet konusuna da yansıtır; en iyi devlet şekli aristokrasiyle demokrasinin iyi yönlerini bir araya getiren mutlak monarşidir. Gücü sınırsız olan hükümdar (monark) evrensel ahlâk ve doğal hukuk yasalarına ve Tanrı'ya karşı sorumludur...

Giardano Bruno
Öl. MS. 1600

İtalya'da doğar. Daha 16 yaşındayken Dominiken tarikatına girer. Mantık ve diyalektik eğitimi görmek için Napoli'ye gider. İbn-i Rüşdcü G.V. Colle'nin öğrencisi olur. İlâhiyat eğitimi alır, papaz olur. Daha sonra Cusanus ve Kopernik'in astromi sistemi üzerine çalışır ve Kopernik'in ateşli bir savunucu haline gelir. Tüm Avurupa'yı dolaşır, konferanslar verir. Dominiken tarikatından ayrılır, cüppesini çıkararak Katolikliği terk ettiğini ilan eder. Roma Katolik Kilisesi'yle amansız bir savaşa tutuşur. Bütün gücüyle Kilise'nin astronomi görüşünü yıkmaya çalışır. Bruno'nun astromi sisteminde İbn-i Rüşd'ün izleri görülür (Daimu'l-Hudus=Sürekli Yeniden Yaratma). Bruno, evrenin maddî bir merkezinin bulunmadığını söyleyerek Kopernik'i de aşar. Bruno'ya göre evren sınırsız ve sonsuzdur. Bu sınırsız evrende sınırlı dünyâlar oluşup yok olmaktadır. Sürekli yeni yeni yaratmalar olmakta, yıldızlar doğup batmaktadır. Dünyâ da bunlardan sâdece birisidir. Dünyânın evrendeki yeri sınırsız uzay alanında bir toz zerreciği kadar bir yer ancak kaplar. Tanrı, sınırsız ve sonsuz olduğu için, O'nun yaratması da sınırsız ve sonsuz bir alanda olmaktadır. Tanrı , sürekli yeni yaratmalarla kendini varlık âlemine açmaktadır. Ezelî ve ebedî olan Tanrı

ve onun yaratma eylemidir. Bütün bir evren Tanrı'nın içkin olan ruhuyla ayakta durmaktadır. Bruno'da evrenin birliği düşüncesi Kopernik, Galilo ve Newton'da olduğu gibi evrenin her yerinde geçerli yasalar birliğinden ziyâde panteizmi çağrıştıran Tanrı-Evren birlikteliğidir. Bruno, sonunda tutuklanarak yedi yıl süren mahkeme süreci başlar. Kilisenin bütün beklentilerine rağmen af dilemez ve görüşünden vazgeçmez. Nihayet Roma meydanında canlı canlı yakılarak öldürülür. Ölürken söylediği "Beni öldürmek için gelen sizler aslında çok korkaksınız." sözü târihe geçer. Birçok Avrupa târihçisi Hıristiyan ortaçağını, MS. 324'te Kilise'nin, piskopos Priscillianus'u Bardeaux kentinde canlı canlı yakmasıyla başlatır, Bruno'nun aynı Katolik Kilisesi tarafından Roma meydanında canlı canlı yakılmasıyla sona erdirir. Her iki yakma olayı arasında 1216 yıl vardır. Bu süre içinde Katolik Kilisesi'nin resmi kayıtlarına göre 90 bin kişi yakılmıştır...

Tycho Brahe
Öl. MS. 1601

Dönemin büyük astronomlarından birisi olan Danimarkalı Brahe, Kopornik/Bruno astronomisini Kilise'nin görüşüyle uzlaştırmak ister. Buna göre dünyâ dışındaki bütün gezegenler güneş etrafında, güneş de dünyâ etrafında dönmektedir. Dünyâ ise kendi etrafında dönmekte olup evrenin merkezi olmaya devâm etmektedir. Brahe, bu uzlaştırma girişiminde başarılı olamaz. Kopernik/Bruno/Galilie çizgisi o dönemlerde mahkum edilse de zamanla kabul görerek hızla yayılır...

Francis Bacon
Öl. MS. 1626

İngiliz devlet bürokrasinin etkili bir ailesinde Londra'da doğar. Cambrigde Üniversitesi'nde okur. İngiltere'nin Paris büyükelçiliğinde görev alır. İngiltere'ye döndüğünde yüksek devlet görevlerinde bulunur. Rüşvet aldığı gerekçesiyle yargılanır, hapse mahkum edilir. Bütün görevlerini ve parlementodaki yerini kaybeder. Hapisten sonra hayatının geri kalan kısmını siyâsetten uzak ve yalnızlık içinde geçirir. Françis Bacon, felsefî bilgiyi insanlığı doğaya egemen kılacak güç diye anlar. "Bilmek, egemen olmaktır." sözü ona aittir. Bacon'a göre çok büyük bir güç olan doğanın karşısına çıkmak için insanın elindeki yegâne kuvvet bilgidir. Doğaya egemen olmak önce ona boyun eğmekle, yâni yasalarını bilmekle mümkündür. Bu da, hayal ve büyü vb. şeylerle değil, bütün önyargılardan (idol) arınarak olanca çıplaklığıyla doğayı gözlem ve deneye tâbi tutarak sağlanabilir. Böylece yeni buluşlar ve âletler üreterek büyük değişikliklere yol açabilir ve doğaya egemen oluruz. Bacon, felsefesine hakim olan bilgi ölçütünü devlet felsefesine de yansıtır. Eflatun, Thomas More ve

Compenalla'da görüldüğü gibi ütopik bir Bilim Devleti hayal eder. "Nova Atlantis" (Yehi Atlantis) adını verdiği kitabında ideal devlet anlayışını anlatır; Bu devlet, Ben Sâlem adlı bir adadadır. Peru'dan Japonya'ya giden bir gemi fırtınaya tutularak iki bin yıldır kendi içinde kapalı yaşayan bu devletin kıyılarına düşer. Kendi dışındaki dünyâ ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu adadan on iki yılda bir, bir gemi dışarıya yollanarak, bilim ve tekniğin başka yerlerdeki ilerlemeleri öğrenilir. Bu adada yüksek bir sağlık ve ahlâk kültürü ve pek sağlam bir doğruluk bulunmaktadır. Bilimler Haznesi adlı bir örgüt her çeşit bilimsel tartışmanın ve gelişmenin merkezi haline gelmiştir. Ben Sâlem Devleti gelişmesini bu merkeze borçludur...

Johannes Kepler

Öl. MS. 1630

Cusanus/Kopernik/Bruno tarafından geliştirilen dünyânın evrenin merkezi olmadığı görüşüne matematiksel bir kesinlik kazandırmasıyla tanınır. Bruno, astronomisini savunurkan coşkulu bir dil kullanıyordu. Kepler ise bu dili giderek bilimsel/matematiksel bir derinliğe kavuşturur. Almanya'da, Stuttgart yakınlarında doğan Kepler, aynı zamanda Brahe'nin de asistanıdır. Uzay araştırmaları sonucu üç yasa belirler; 1-Yörüngeler daire değil elips şeklindedir, 2- Astromi yasaları a-priori (ön bilgi/yargı) ile değil deney ve gözlemle tespit edilir, 3- Gezegenleri kımıldatan güç ruhlar değil fizikî kuvvetlerdir. Kepler ayrıca bilim-kurgu'nun da başlatıcısı sayılır. "Sommium" (Düş) adlı romanı Ay'a yapılan hayali bir yolculuğu anlatır...

Johan Althusisus

Öl. MS. 1638

Bodin gibi Althussius da egemenlik kavramını devlet öğretisinin çıkış noktası ve temel olarak alır; Egemenlik bir bütündür, bölünümez parçalanamaz, bir başkasına aktarılamaz. Ancak, Bodin egemenliği tek kişinin (monark) elinde bulunmasını daha doğru bulurken Althuisus "halk egemenliği" kavramına vurgu yapar. Egemenlik halkın elinde olmalıdır çünkü doğrudan doğruya halktan çıkmıştır. Zîra devlet bir sözleşmeden doğmuştur, dolayısıyla da egemenlik devleti kuranların, yâni halkın hakkıdır. Halk kendini parlemento ile temsil ettirir. Parlementonun yetkileri hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz. Devlet erkini yürütenler "egemen bütüne", yâni halka bağlıdırlar. Evrensel akıl (ve doğal hukuk) bunu gerektirir...

Tommaso Campenalla

Öl. MS. 1639

Bir İtalyan filozofu olan Compenalla "Güneş Devleti" (Civitas Solis) adını verdiği kitabıyla dikkatleri çeker. Compenalla burada daha önce Eflatun, Thomas More gibi filozoflarda izleri görülen ütopik bir devlet

ideali geliştirir; Bir Portekizli gemicinin Hind okyanusundaki bir adada bulmuş olduğu Güneş Devleti'nin başında hem filozof hem de rahip bir hükümdar bulunmaktadır. Bu adada bütün yurttaşlar devletin sıkı denetimi altında yetişirler. Devletin sürekli ve sağlam olması için burada tam bir ortaklık uygulanır. Bura insanlarının ne kendi evleri, ne kendi karıları, kocaları, ne de kendi çocukları vardır. Burada her şey ortaklaşadır. Çünkü burada oturanlara göre bu gibi şeyler insanın bencilliğini körükler, yurt sevgisini azaltır. Güneş Devleti sağlam ve yetenekli yurttaşlar yetiştirmek için bireyler arasındaki birleşmeleri bile düzenler, çünkü üremede sürüp gidecek olan tek kişi değil soydur. Burada herkese yeteneklerine göre uygun işler verilir. Herkes gereksindiğini ve hak ettiğini elde eder. Kimse işşiz kalmaz, iş yapanlar da ancak günün dört saati çalışırlar, geri kalan zamanlarını kendilerini geliştirmek için okumaya, tartışmaya, anlatmaya, yazmaya kısaca bedeni ve ruhu olgunlaştıracak işlere ayırırlar. Ömrünün otuz yılını cezâevinde geçiren Compenalla, bu sosyalist devlet anlayışını, sonraları Papa'nın yönetimi altında bulunacak bir "dünyâ devleti" düşüncesiyle birleştirmeye çalışır...

Galileo Galilei

Öl. MS. 1642

İtalya'nın Pisa kentinde doğar. Öğrenimini doğduğu şehirde yapar; felsefe, fizik ve matematik okur. Edebiyata karşı büyük ilgisi vardır. Pisa ve Padua üniversitelerinde profösörlük yapar. Kepler'e yazdığı mektupta "Kopornik'in görüşünün doğruluğuna çoktandır inandığını ancak Kopernik'in başına gelenlerden ürktüğü için bunları açıklayamadığını" söyler. Galilei, Hollanda'da bir teleskop îcâd edildiğini duyar, teleskopu elde ederek daha gelişmişini îcâd eder, buna Galilei Teleskopu denir ve ona isnad edilir. Teleskopla uzay incelemeleri yapan Galilei gözlemleri sonucunda, Ay'ın düz bir küre olmayıp sayısız kraterlere ve yüksek dağlara sâhip olduğunu, gök cisimlerinin düz ve kusursuz olmadıklarını dünyâdaki kusurların onlarda da bulunduğunu, samanyolunun sütümsü, bulutsu bir cisim olmadığını, çok sayıda yıldızdan oluştuğunu çok uzakta oldukları için bunların bulanıklaştığını ve küçük lekeler gibi göründüğünü, Jupiter çevresinde dört ayın döndüğünü, başka gezegenlerin etrafında da dönen gök cisimlerinin bulunduğunu, Venüs gezegeninin de tıpkı Ay'ın dönemleri gibi dönemleri olduğunu görür. Birçok kişi inaçlarının sarsılacağı endişesiyle Galilei'nin teleskopuyla gökyüzünü seyretmeye yanaşmaz. Galilei'nin giderek Kilise ile arası açılır. Engizisyona çıkartılır ve Papazların önünde diz çökerek "Dünyânın güneş etrafında döndüğünü inkar ediyorum" demesi istenir. O'da Bruno gibilerin aynı görüşler sebebiyle yakılmasını hatırlayarak denilenleri yapar. Zorla ettirilen bu yeminden

sonra yere bakarak kendi kendine "Ama yine de dönüyor" dediği rivâyet edilir. Galilei, deney ve gözlemi bilim sisteminin temeli yapar. O'na göre doğanın dili matematikseldir. Üçgenler, kareler, daireler ve diğer geomektrik şekillerden oluşan bu dili anlamadıkça doğayı kavramak olanaksızdır...

Huig de Groot

Öl. MS. 1645

Hollandalı olan Groot, "doğal hukuku" devletin temeli yapar. "Savaş ve Barış Hukuku Üzerine" adlı kitabıyla hukuk felsefesinde çığır açar. Stoa felsefesinden gelen bir anlayışla, pozitif hukuk (ius civile) ile doğal hukuk (ius naturale) arasında ayrım yapar. Pozitif hukuk, insanın târih içinde kendisinin koyduğu, vaz' ettiği hukuktur. Bu hukuk ancak konmuş olduğu yerin, zamanın ve durumun koşullarını bilmekle anlaşılır, kavranır. Doğal hukuk ise, insanın akılla özünde yerleşik olan ve üstün olan bir hukuktur. Doğal hukuk aklın bir buyruğu olduğu için ancak felsefe ile kavranabilir. Devlet, işte bu doğal hukuka dayanmalıdır. Devlet toplumsal sözleşmeden doğduğu için her insanda varolan doğal hakları korumak devletin asıl görevidir. Bu haklar her ne sebeple olursa olsun çiğnenemez. Çünkü sonradan konulmamış, doğuştan, her insanda var olan haklardır; yaşam ve mülkiyet hakkı gibi...

Robert Filmer

Öl. MS. 1647

"Patriarchia" adlı eseriyle İngiltere'de Stuart hanedanının tanrısal yönetim hakkını savunur. Filmer, hükümdarlığı Tanrı tarafından bağışlanmış bir babalık hakkı olarak temellendirir. Nasıl bir babanın ailesi ve çocuklarına hükmetmesi doğal bir hak ise, nasıl aile ve çocuklar babalarını kendileri seçemezler, onun yönetimine ortak olamazlarsa, aynı koşullar ile devletin başında bulunmak da hükümdar için doğal bir haktır. Hükümdar yasanın üstündedir; yasa, onun irâdesinin dile getirilmesinden ibârettir. Bugünkü hükümdarlar babalık haklarını kendilerine doğrudan doğruya Tanrı'nın vermiş olduğu Kutsal Kitab'taki "Patriarch'ların" (ilk babaların, başkanların, masumların, azizlerin) varisleridirler...

Herbert Cherbury

Öl. MS. 1648

Fransız Jean Bodin'in savunduğu doğal din görüşünü bir İngiliz olan Cherbury de savunur. "Doğruluk Üzerine" adlı kitabında doğal bir din anlayışı geliştirip dinin aslını, özünü bir doğal dine dayandırır. Akıl din alanında da bağımsızdır. Vahiy de aklın bulup gösterdiğine boyun eğmelidir. Her dinin temeli, her yerde ve her zaman için geçerli şu 5 önermedir; 1- Tanrı vardır, 2- Bu Tanrı'ya tapınılmalıdır, 3- Dindarlığın özü ahlâk ve erdemdir, 4- Günah ve suçlardan dolayı pişmanlık duyulmalıdır, 5- Öbür

dünyâda bir cezâ ve mükâfât olacağı beklenmelidir. Hangisi olursa olsun, her dinde bu önermelere aykırı olmayan şeylere inanılabilir. Sağlıklı bir din için bu beş esâsa inanmak yeterlidir. Gerisi boş bir kavga ve çekişmeden ibârettir...

Descartes

Öl. MS. 1650

Fransa'da doğar. La Fleche adlı okulda on yıl ilk eğitimini alır. Peder Charlet'in rehberliğinde Fransızca, Eski Yunanca, Roma Klasikleri, Binicilik, Eskrim ve Skolastik felsefe okur. Potires Üniversitesi'ne girer, hukuk diploması alarak mezun olur; ancak Avukatlık yapmaz kendini felsefî ilimlere verir. Hollanda, Bavyera ve Macaristan ordularında görev alır. Tüm Avrupa'yı gezer, kendisi için güvenli bulduğu Hollanda'ya yerleşir. İsveç Kraliçesi'nin daveti üzerine gittiği Stockholm'de soğuk algınlığından ölür. Descartes (Latincesi Cartesius), Rönesans dönemi (1450-1600) sonrasının ilk büyük filozofu olarak bilinir. Fikirleriyle bütün bir 17. yüzyıl Avrupa felsefesini etkiler. En az beş temel noktada Avrupa düşüncesinin oluşumunda etkili olduğu genel bir kanaattir; 1- Metod (epistemoloji) üzerindeki hassasiyeti, 2- Bilmsel araştırmaya olumlu bakması, 3- Bilimde matematiğe olan yoğun vurgusu, 4- Başlangıçta kuşkuculuğu savunması, 5- Mekânik evren görüşü... Descartes, "Düşünüyorum o halde varım", "Hakikatı arayan kişi en azından ömründe bir kez bütün bildiklerinden şüphe etmelidir", " Her şey matematiğe göre işler" vb. sözleriyle ünlüdür. Sistemini kurmaya her şeyden şüphe ederek başlar. Öyle ki şüphesini "Tanrı belki bizi aldatıyordur" noktasına bile vardırır. Sonunda kesin bilgiye "Şüphe ettiğinden şüphe eden düşünce"nin kendisinden çıktığını fark ederek, kendisinde düşünen bir "ben" bulur ve ondan şüphe edemeyeceğini anlar, böylece kesin bilgiye ulaşmaya burdan başlayarak rasyonel, metematik kafasıyla düşünen, mekânik evren tasavvurunu inşâya koyulur. Descartes'e göre evrenin işleyişi mekâniktir. Tanrı, evrenin yasalarını belirledikten sonra bir saat gibi işleyişe bırakmıştır. Her şeyin bir sebeb-sonucu vardır. Bu belirlenimin (determine) dışında olan tek varlık Tanrıdır. Varlık, özleri birbirinden farklı üç tözden (cevher) oluşur; Tanrı, Ruh ve Madde. Tanrı, sınırsız ve sonsuz diğerleri sınırlı ve sonludur. İnsanda ruh ve maddeden oluşur. Ruh, beyindeki kozalaksı bez bölgesinden insanla ilişki kurar. Bu nedenle insan diğer varlıklardan farklı olarak belirlenimin (determine) dışına çıkabilir. İnsan ruhu dışındaki bütün doğa, bitkiler, hayvanlar ve insanın fizikî bedeni tıpkı bir makine gibi işler. Ancak insandaki ruh bu mekânik evrene ait değildir. Uzaydaki hareket bir çevrinti hareketidir. Esâsında gezegenler değil gezegenleri çevreleyen sıvımsı ve akıcı maddî uzam sürekli devinim halindedir. Gemide yürüyen insanın

kendini yürüyor zannetmesi gibi biz de gezegenimizin döndüğünü zannederiz. Uzayda boşluk diye bir şey yoktur. Bütün uzay görünen ve görünmeyen (sıvımsı) maddî nesnelerle doludur. Ve bu dolu uzay bir makine gibi işler. Bize düşen matematik-fizik yasalarına göre işleyen bu görkemli makinenin nasıl işlediğini bulabilmektir. Matematik, özellikle de analitik geometri doğanın dilidir. Bu dili bilmeyen doğadaki işleyişi çözemez...

Petrus Gassandi

Öl. MS. 1655

Yunan filozoflarından atomcu doğa fiziğini savunan Leukippos, Domokritius ve Epikurius'u canlandırmaya çalışır. Daha çok Epikuros'un atomculuğu üzerinde çalışan Gassandi, Aristo ve Eflatun'u esâs alan diğer rönesans düşünürlerinden bu yönüyle ayrılır. Doğayı Aristo mantığına uygun olarak bir organizma olarak değil, atomculuğun getirdiği yaklaşımla mekânizma olarak algılar. Doğa gerçeği, atomlardan ve bunların meydana getirdiği hareketlenmelerden oluşmaktadır. Gassendi, Descartes'in "Doğuştan düşünceler" (idea innate) iddiâsına da karşı çıkar, Epikürcü atomculuğun Tanrı'nın sonsuzluğu ve irâde özgürlüğüyle çelişik olmadığını, ortaçağ Kilise ilâhiyatının atomculukla uzlaşabilceğini göstermeye çalışır...

Blaise Pascal

Öl. MS. 1662

Fransa'da Clermont-Ferrand'da doğar. Babası bu bu kentte memurdur. Daha çocuk denecek bir yaşta matematikle uğraşmaya başlar 17 yaşındayken de matematikteki ilk buluşlarını ortaya koyar. Aynı zamanda Fransız dilinin de en büyük yazarlarından birisi olan Pascal, edebiyat dünyâsında da ün yapar. 20 yaşından sonra sık bir yalnızlık içine girer, 1662'de genç denebilecek bir yaşta, 39 yaşında vefât eder. Pascal, genel olarak Descartes'in açtığı yolda yürür, ancak Descartes'in rasyonalist (akılcı) eğilimine mistik (sezgici) bir yön katar. Pascal'a göre her şeyi akılla bilmek mümkün değildir. Akıl (ve matematik) dış dünyâyı anlamakta biricik değerken, iç dünyâmızın sorunlarını aklın fonksiyonlarıyla çözemeyiz. Gönül ve duygu dünyâmızın sorunlarını, dahası "Tanrı-insan bilmecesini" çözmede akıl yetersiz kalır, bu sorunları ancak iç dünyâmızın ışığı ile, sezgi (intuition) ile çözebiliriz..

Arnond Geulincx

Öl. MS. 1669

Descartes sisteminin bütün 17. yüzyıl düşünürlerini uğraştıran bâzı açık kalmış nokları vardı; keskin ruh-beden ayrılığı, mekânik evren görüşü, aklın tek ve en yüce değer olarak görülmesi vs. Pascal, Geulincx, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Malabrache vb. filozoflar bu meseleleri çözüme

kavuşturmak için uğraşacaklar... Geulincx, Descartes felsefesini, (Pascal'da olduğu gibi) rasyonalizm'den mistizm'e (akılcılıktan sezgiciliğe) doğru kaydırmaya devâm eder. Descartes'in iki ayrı töz (cevher) olarak gördüğü ruh (düşünen ben) ve beden (yer kaplayan, hareket eden fizikî ben) arasına koyduğu keskin ayrılık mistik (sezgici) yöne kaydırılmaya müsait duruyordu. Ruhun Tanrı'ya, bedenin bu dünyâya ait olduğu görüşü, Geulincx'te iyiden iyiye ruh lehine geliştirilir. Geulincx'e göre kendimizi bilmek, yâni düşünmek ruhumuzun bir fonksiyonudur ve bunun sonu da Tanrı'yı bilmekle sonuçlanır. Duyumlar tanrı tarafından verilmişlerdir. İnsan sâdece Tanrı'nın yaptıklarının bir vesilesi ve seyircisi konumundadır. Ruh-beden ayrılığı üzerine kurulan Descartes'in sistemi, aradaki ilişkiyi tam kuramadığı için kendisinden sonra bu sorunu kendilerine başlıca mesele edinen Geulincx ve Malabrache gibi filizoflara accasionilistler denilir. Bunlara göre ruh ve beden arasındaki ilişkiyi kuran Tanrı'dır...

Baruch Spinoza
Öl. MS. 1677

Avrupa'da 1450'lerde engizisyon zülmünden kurtulabilmek için Hıristiyanlığı kabul eden Yahûdîlere (dönmelere) İspanyolca domuz anlamına gelen "Marrono" deniliyordu. Spinoza, nisbeten daha özgür bir ortamı bulunan Hollanda'ya, Portekiz'den 16.yüzyıl sonlarında göç eden marrano bir ailede doğar. Çocukluğunda geleneksel Yahûdî eğitimi alır. Ancak hahamlarla arası giderek açılır ve nihayet Yahûdî cemaatından kovulur, dinsizlikle suçlanır. Küçük bir saatçi/mermerci dükkanında gündüzleri cam ve mermer oymacılığı geceleri de üst kattaki tek odalı evindeki kitaplarıyla yaşayan Spinoza sağlığında sâdece bir kitabının yayımlanmasına izin verir. Eserleri ölümünden sonra yayımlanır. Şatafat ve tantanadan uzak sakin yaşamayı seven Spinoza, Leibniz ile de tanışır ve uzun süre yazışırlar. Öldüğünde 160 adet kitabı ve birkaç mermerci âleti dışında hiçbir mîrâsı bulunamaz. Spinoza'nın felsefesi tam bir pantaizm (tümtanrıcılık) arz eder; Bütün varlık tek bir töz (cevher)'dir. Tanrı, aşkın (transcendent) değil içkindir (immanent). Âlem yaratılmamıştır, Tanrı'nın zorunlu bir görünümüdür (attiributum). Tanrı içkin bir neden olarak kendi kendini gerçekleştirmektedir. Tanrı'nın görünümü sonsuz şekillerdedir. (modus). Biz sâdece görünen yönünü, ruh ve düşünce (cogite) ile yer kaplayan uzamı (extensio) algılayabiliyoruz. Descartes'in sandığı gibi bunlar iki ayrı varlık alanı değil tek bir varlığın iki ayrı görünüşüdür. Tüm varlığın dili geometriktir; tanım, aksiom ve postulatlardan oluşur. Varlık en tümel kavram olan Tanrı'nın açınlanması olarak geometrik yöntemle okunur. Tanrı, tüm görkemiyle eşsiz doğanın kendisi olarak kendisini gerçekleştirmektedir. Tanrı'nın kendini gerçekleştirmesi anlamına gelen evren düzeninde rastlantıya yer yoktur. Her şey sonsuz bir sebepler zinciri içinde işle-

mektedir. İnsanlar bu doğaya egemen olan yasaları değiştiremezler, zîra bu Tanrı'nın kendisini yaşatmasına ve hareketlerine müdahele anlamına gelir ki insanların böyle bir "Tanrı olabilme özgürlüğü" yoktur. Doğa, Descartes'deki gibi "Tanrı'nın görkemli makinesi" değil bizzat "Görkemli tanrı makinesi"dir. Yâni Tanrı bu makinenin dışında değil bizzat içindedir, görünen modudur. İnsanlardaki temel içgüdü "varlığını koruma ve sürdürme" duygusudur. Diğer bütün duyguları bu temel iç güdü belirler. Varlığımızı korumaya ve sürdürmeye yarayan her şey iyi bunları tehdit eden her şey kötüdür. Devlet de buradan doğar. İnsanların varlıklarını koruyup sürdürecekleri bir ortamı yaratmak devletin asıl işidir. Böylece doğadaki doğal duruma dönülmüş olur...

Thomas Hobbes

Öl. MS: 1679

1588'de İngiltere'de bir köy papazının oğlu olarak dünyâya gelir. Oxford Üniversitesi'nde okur, burada priten (protestan) bir anlayışla yetişir, skolastik felsefeyi öğnenir. Fransa ve İtalya'ya gider. Françis Bacon ile tanışır ve ondan geniş ölçüde etkilenir. Hobbes'in yaşadığı yıllar İngiltere'de iç savaş ve çalkantılarının olduğu istikrarsız bir dönemdir.. Hobbes'in felsefesi tümüyle doğacı/maddeci bir karakter arz eder. Bütün her şey, Tanrı'da dâhil doğal/maddî sebeplerle izah edilmelidir. Evrende madde dışında bir şey yoktur. Hobbes'in felsefesi, naturalist (tabiatçı), materyalist (maddeci), empirist (deneyci), sansualist (duyu organlarının verilerini esâs alan) ve nominalist (tümellerin nesneden sonra ortaya çıktığına inanan) özellikleriyle dikkat çeker. Hobbes'in sistemi İngiltere'nin Katolik Kilise karşısında elde ettiği bağımsızlaşmanın siyâsî/moral değerlerini temellendirme ve savunma eğilimiyle başlar. Her tür idealizm reddedilir, dini ve aşkın (tarscendent) değerlere hiçbir şekilde başvurmayan deneyci bir görüş olarak gelişir. Ahlâkın temeline egoizmi koyar. Ona göre insan egosu ahlâkî yasaların da belirleyicisidir. Hobbes'in asıl etkisi devlet felsefesi alanında görülür. Hobbes, sisteminin bütününe uygun olarak devleti bir cisim olarak düşünür. Hem de doğal değil sonradan ortaya çıkmış, yapma bir cisim. Devlet, güç merkezinin tek bir kişiye devredilmesi olayıdır. Aksi halde bencil hırsları ve güçlü olma dürtüleriyle kişiler toplumda anarşi ve kargaşa yol açacaklardır. Bunu önlemek için tüm egemenlik tek kişide olmalı, o tek kişi (monarc) çıkar çekişmelerini dengelemeli, çatışmayı düzenlemelidir. Zîra bu herkesin yararına olacaktır. Bireysel hırsların topluma zarar vermesini önlemek için devletin bir "Levithan" (Canavar) gibi güçlü ve karşı konulmaz olması gerekir. Hobbes, Tevrat'tan aldığı bu isimle yazdığı kitabında devlet felsefesini anlatır. Hobbes'in siyâsî felsefesinde kargaşa ortamı yaşayan İngiltere'nin o yıllardaki istikrar arayan havası görülür...

Johan Lucke
ÖL. MS. 1704

1632'de Pruten inançları olan Anglikan bir avukatın oğlu olarak doğar. Oxford'da okur. İngiltere'nin iç savaş ve ihtilâllerle çalkalandığı bir dönemde yaşar. Siyâsetle yakından ilgilenir. Leibniz nasıl Alman felsefesinin temeli atmışsa, J. Locke da, Françis Bacon ve Hobbes ile başlayan İngiliz felsefesinin temellerini atar. Locke'dan sonra İngiliz felsefesi genelde septik (kuşkucu), empirist (deneyci), ben (Anglosakson) merkezci, individualist (bireyci), ontolojinin (varlıkbilim) sorunlarıyla pek ilgilenmeyen, târih, devlet ve epistemolojinin (bilgi kuramı) problemleriyle uğraşan bir çizgide gelişir. Bu, Anglosakson ruhunun felsefeseye kazandırdığı biçim olur. Lucke, Descartes, Spinoza ve Leibniz'in rasyonalist eğilimine karşın emprist bir ekol geliştirir. O'na göre bilgi kuramının temeli deney ve gözlemdir. Bütün bilgiler burdan gelir diğer bilgi kaynaklarına kuşku ile bakılmalıdır. Bu çerçevede insanoğlunda Descartes'ın iddiâ ettiği "Doğuştan idealar" (idea innate) diye bir şey yoktur. İnsanların zihni doğuştan "boş bir levha" gibidir (tabula rasa). Sonradan bu boş zihin deney ve gözlemle doldurulur. Bütün bilgilerin kaynağı deney, gözlem ve tecrübeden gelir. Dış dünyânın objeleri bizim algıldığımız kadarıyla birer gerçekliktir. Bu gördüklerimiz birer rüya olabileceği gibi olmayabilir de. Mâdemki biz nesneleri soyutlayarak algılıyoruz, şu halde algılayabildiklerimizin gerçekliği sözkonusu olabilir, algılayamadıklarımız deney ve gözlem alanımıza girmediği için kuşkulu olmak zorundadır. Locke'a göre devlet, doğal yaşamdan bir arada yaşama geçmek isteyen bireylerin sâhip oldukları erki (gücü) bir sözleşmeyle kamuya bırakmaları sonucu doğmuştur. Devletin varlık sebebi bireyin doğal haklarının güvenceye alınmasıdır. Devlet, yasama, yürütme ve konfederatif güçten oluşur. Devletin temelini yasama oluşturur ve hiçbir zaman yasama ile yürütme aynı kurumda bir araya getirilmemelidir; bu iki güç mutlaka birbirinden ayrılmalıdır. Yasama da sanırsız değildir; hiçbir yasa "bireyin doğal haklarını" çiğneyemez askıya alamaz. Konfederatif gücün görevleri de başka devletlerle savaşa ve barışa karar vermeleridir. Siyâsal iktidâr meşruluğunu; 1- İktidarını yasaya uygun biçimde ele geçirerek, gasbetmeyerek, 2- Zora başvurmayarak, kendi çıkarları doğrultusunda iktidârı kullanmayarak sağlar. Bunun dışına çıkarsa topluma yasalar çerçevesinde direnme hakkı doğar...

Pierre Bayle
Öl. MS. 1706

Pascal gibi aklın sonsuz gücünden şüphe eden, üstelik bu şüphesini sistemli bir septizme (kuşkuculuk) vardıran dönemin ünlü düşünürlerindendir. İçli bir dindar ve çok yönlü bir bilgin olan Bayle, Descartes'ın şüphe edi-

lemeyecek kesin bir gerçek olarak kalkış noktası yaptığı "Düşünüyorum o halde varım" yargısından bile şüphe eder. O'na göre matematiğin aksiyomlarının sarsılmazlığından bile şüphe edilebilir. Belki bunlar şimdiye kadar değişmeden kalmış birtakım denemelerden türetilmişlerdir. Bu denemelerin bundan böyle de değişmeyeceğini kimse garanti edemez. Bayle'ye göre dinin dogmaları aklın üstünde değil bilakis akla aykırıdırlar. Din ile bilim, iman ile bilgi asla uzlaşamazlar. Din/dogma/iman, özü gereği akla uymayandır. Akla uygun olana inanmak zâten doğal olan bir durumdur. Asıl iş insanın aklının almadığına inanması, bunun için kendini yenmesidir; dindarlığın asıl değeri de buradadır, bundadır. Bâzı Deistlerin yaptığı gibi dini akla uygun hale getirmeye çalışmak boşuna bir uğraştır... Bayle'nin düşüncesi, ilk günahın kalıtım yoluyla tüm insanlara geçtiği, Tanrı'nın İsa şeklinde insanlığa görünerek kurtuluş yolunu açtığı, insanların da bu genetik günahtan ancak vaftiz olarak ve İsa'nın eti ve kanı (ekmek ve şarap) ile bütünleşerek (komünyon ayini) kurtulacağı, İsa'nın kıyamete yakın tekrar gelerek Tanrı Devleti'ni kuracağı, O gelene kadar Kilise'nin bu görevi üstlendiği vb. mûcizeler ve irrasyonalizm (akıl dışılık) üzerine kurulu Hıristiyanlığın aklî bir temele çekilmesi çabasına Hıristiyan dindarının "doğal" tepkisini ifâde eder. Zîra Avrupa düşüncesinde Hıristiyanlığın bu inançları yüzünden din daima akıl dışılık olarak algılanmıştır...

Nicole Malabranche

Öl. MS. 1715

1638'de Paris'te küçük bir memurun oğlu olarak dünyâya gelen Malabrenche, Descartes'ten sonra Fransa'nın en büyük filozoflarından birisi olarak bilinir. Zayıf bünyesine uygun olarak, münzevi bir hayat yaşar. Aguistunius'a bağlanan Orotorium tarikatına girer. Ömrünün büyük bir kısımını düşünme ile geçirir... Malabrranche'ın felsefesinin, Descartes ile Augustinius'u kaynaştırmaktan oluştuğu söylenebilir. Descartes'in "kendini bil" anlayışıyla Augustinius'un "Tanrı'yı bil" anlayışını birbirine bağlamaya çalışır. Malabranche, Descartes'in töz anlayışından hareket eder. Maddî töz ile ruhi töz birbirinden ayrıdır, dolayısıyla madde ve ruh iki ayrı alanı ifâde eder. Birbirleriyle etkileşimi sağlayan ise Tanrı'dır. Ruh (veya ideler) Tanrı'nın zihninde olan nesnelerin tasarımlarıdır, ilk şekilleridir. Tanrı bu ilk şekillere göre âlemi var etmiştir. Aslolan Tanrı'nın isteği, irâdesi, hareketi ve nedenselliğidir. Geriye kalan her şey Tanrı'nın istemi ve irâde etmesiyle oluşmaktadır...

Leibniz

Öl. MS. 1716

1646'da Almanya'da doğar. Babası Leibzig Üniversitesi'nde hukuk profösörüdür. Babasının mesleği ve koyu protestan olması Leibniz'in yaşa-

mında önemli bir etken olur. Meslek olarak hukuğu seçer, ilâhiyatın problemleriyle ilgilenir, Hıristiyanlığın bölünmüşlüğü ve reformasyon hareketi tüm yaşamı boyunca uğraştığı temel konular olur. Leibniz, felesefe târihi içinde "Monad" (bir, tek) öğretisiyle dikkatleri çeker. Tanrı, önce sonsuz sayıda ve her biri ayrı bir individium (tek başına, bir) olan monadları yaratmıştır. Öte yandan Tanrı'nın kendisi de en yetkin bir monaddır. Her bir monad, atom teorisinde olduğu gibi birbirine benzeyen ve dışardan etkilenen elementler değil, dışarıya açık penceresi olmayan, bağımsız tekil elementlerdir. Bütün evren bu monadların bir araya gelişinden oluşan bir fenomendir (görüntü, zahirî form). Nesneler, bir egemen monad etrafında kendiliğinden oluşan diğer hizmetçi alt monadların toplanmasıyla oluşur. Örneğin insanda ruh egemen monad beden hizmetçi-alt monadlardır. Tanrı, monadları yaratırken onların içlerine tasarım kuvvetleri koymuştur. En aşağı dereceden en yükseğe kadar sayısız monadlar bu içsel kuvvetleriyle sayısız çoklukta nesnelerin varlığa çıkışını sağlarlar. Tanrı, önceden kurulmuş uyum yasasına uygun olarak monadların devinimini başlatır. Bu yasaya göre "şeyler" sürekli olarak oluşurlar. Evren, bir makine gibi Tanrı'nın koyduğu amaca doğru işler durur.. Bilgi edinmede akıl temel esâstır. İnsanlarda doğuştan aklın doğruları (apriori) vardır. Deney ise olgunun doğrularıdır. İnsan doğduğunda Locke'un iddiâ ettiği gibi boş bir levha (tabula rasa) olarak doğmaz. Ancak insan doğuştan bâzı bilgileri biliyor olarak da doğmuş değildir. İnsanlar, anlaklarında (zihin) bâzı saklı yeteneklerle doğarlar. Deney ve gözlemler bu uyuyan yeteneklerini açığa çıkarır. Leibniz, Avrupa felsefesinde belirgin bir şekilde ikiye bölünen Kıta Avrupası (Almanya, Fransa, Hollanda) rasyonalizmi ile İngiliz emprizmi çekişmesinde Kıta Avrupası tarafında yer alır. Bu yüzyıllarda Descartes, Spinoza ve Leibniz'in başını çektiği rasyonalizm (akılcılık) ile Locke, Berkeley ve Hume'un başını çektiği emprizm (deneycilik) kıyasıya çekişmektedir...

Cumberland
Öl. MS.1718

Bir İngiliz rahip olan Richard Cumberland, Hobbes'in egoist (bencil, kendisi içinci) ahlâk anlayışına karşı alturist (özgeci, başkası içinci) ahlâk anlayışını savunur. Ona göre insanlarda başkası içinci dürtüler vardır ve bunlar evrenin tümel yasalarının bir parçasıdır. Bunları esâs almak ahlâkın temelidir. Shaftesbury (1713), Hutcheson (1747), Butler (1752) gibi ahlâk filzofları Cumberland'ın alturist (başkası içinci) anlak anlayışını, Mandevilla (1733), Helvetius (1771) Lemattrie (1751) gibi filozoflar da Hobbes'in bencillik sistemi anlayışını sürdürürler...

John Toland
Öl. MS. 1722

18. yüzyılın ünlü Deist düşünürü olarak bilinir. Bütün gücüyle Hıristiyanlığı akla uydurmaya çalışır. "Sırları olmayan Hıristiyanlık" onun savunduğu akla uygun bir dindir. Eğer Hıristiyanlık sırlarından (Mystic) arınırsa geri kalan bölümleriyle tamamen akla uygun hale gelecektir...

Isaac Newton
Öl. MS. 1727

1642'de İngiltere'de orta halli bir çiftcinin oğlu olarak doğar. Cambridge Üniversitesi'nden mezun olur. Matematik ve optikle yoğun olarak ilgilenir. Ünlü kitabı Principia'yi Royal Soccetiy'e sunar. Kitap büyük yankılar uyandırır. Hareketin ünlü üç yasasını bu kitapta anlatır. Daha sonra bunalım dönemi geçirir. Darbhane ve Royal Soccety müdürü olur. Locke ile tanışır, Leibniz ile uzun tartışmalara girer. Dindar ve sofu kişiliği ile tanınan Newton, Kilisenin ayinlerini hiç kaçırmaz. Kabala ve hermetik felsefeye yoğun ilgi duyar. Sion (mason) tarikatına mensup olduğu yaygın bir kanaattir. Galilio, nesnelerin dış güçlerin etkisine tâbi olmadan hareket ettiklerini söylemişti. Nowton, buna ünlü üç yasa daha ekler; 1-Her nesne bir güç tarafından etkilenmediği sürece içinde bulunduğu hareketsizlik durumunu korur ya da düzgün hareketini sürdürür. 2- Bir nesnenin ivmesi (hızlanması), o nesne üzerindeki kuvvetin nesnenin kütlesiyle bölünmesine eşitttir; (F=ma). Daha açık bir ifâdeyle; çarpan kuvvet büyükse, ivme (hızlanma) o kadar hızlı olur; çarpılan kütle ne kadar büyükse ivme o ölçüde küçük olur. 3- Her etkinin karşısında buna eşit ve ters yönde bir tepki vardır. Eylemsizlik, yer çekimi, etki-tepki yasaları de denen bu Newton formülleri macro dünyâdaki mekânik hareketi açıklama bakımından kısa sürede yayılır, üniversitelerde yaygın olarak okutulan cisimlerin hareket kânûnlarına dönüşür...

Thomasius
Öl.MS. 1728

Chirstian Thomasius, Alman Aydınlanması diye bilinen dönemin başlatıcılarından birisi olarak bilinir. Latince dışına çıkmayan felsefe derslerinin Almanca yapılmasını savunur, bu yüzden de Leibzig Üniversitesi'nden atılır. Felsefe bakımından bir özgünlüğü olmamakla birlikte Almanya'da aydınlanma düşüncesinin yayılması, popüler hale gelmesi işinde büyük katkıları olmuştur. Leibniz'le başlayan Alman ekolü, Thomasius ile kendi dilini bulmaya çalışır, Wolff'de kendi dilini kurar, Kant'da ise kendine özgü sistemini inşâ eder...

Montesquieu
ÖL. MS. 1729

Voltaire ile birlikte Fransız devrimini hazırlayan başlıca düşünürlerden birisidir. O da Voltaire gibi İngiltere'de bulunup bu ülkede yayılan yeni dünyâ görüşüne, yeni kurumlara hayran olur, bu fikirlerin Fransa'da da yayılmalarına öncülük eder. Lucke'nin liberal devlet görüşünü daha ileriye götürür. Montesquie'ye göre her ulusun kendine göre mânevî bir yapısı vardır, Yasalar da bu yapıya uygun olmalıdır. Dört tür devlet şekli vardır; Demokrasi, Aristokrasi, Monarşı ve Despotizm. Bunların her birinde belirli bir öğenin taşıyıcı olarak bulunması gerekir. Demokrasi bütünün iyiliğini kollayan sosyal erdemler olmadan yaşayamaz. Yöneten sınıfın geniş görüşlü ölçülülüğü olmadan aristokrasi olmaz. Monarşinin başlıca dayanağı olan şeref duygusunu uyandırıp beslemesi gerekir. Despotizm için ise korku ve dehşet salmadan başka bir temel yoktur. Târih bize, büyük devletlerin zorunlu alarak despotizme kaydıklarını, küçük devletlerde ise daha çok Cumhuriyetçi bir yasaya doğru eğilim olduğunu ve bunların yapılarına göre aristokrat ve domakrat öğenin ağır bastığını, ancak orta büyüklükteki devletlerde monarşiye bir eğilim bulunduğunu gösterir. En iyi devlet şekli ise meşruti monarşidir. Montasquie, Lucke'nin izinde gitmekle beraber Lucke'un yasama ve yüretme ayrılığına yargı erkinin de ayrılığını ekleyerek katkıda bulunur.

Vico
Öl. MS.1744

Bir İtalyan düşünürü olan Giovanni Battista Vico, önceleri pek dikkat çekmeyen ve âdeta akıntıya kürek çeker tarzdaki görüşleriyle tanınır. Descartes'ten beri kutsanan doğa bilimlerinin matematikle açıklanması Vico'ya göre hiç de güvenilir değildir. Çünkü bir varlık ancak onun yapıcısı tarafından kavranabilir (verum-factum). Doğayı da Tanrı yarattığı için ancak o bilebilir. Bizler ancak târihi bilebiliriz çünkü târihi olayları yapan insanlardır...

Lamattrie
Öl. MS: 1751

Fransız materyalizminin kurucusu da sayılan hekim-filozof Julian Offray de Lamettrie, Gassendi'nin atomculuğunu, Hobbes'in maddeciliğini ve Decartes'in mekânikçiliğini daha ileri bir noktaya götürür. Lametrie'ye göre her şey madde ile açıklanmalıdır. İnsan, ne gökten düşmüş ne de topraktan çıkmıştır. İnsan olağanüstü bir yaratılışın veya planın eseri de değildir. İnsan, varlığını, en ilkel organizmalardan derece derece gelişen daha yüksek organizmalar çıkaran doğal bir evrime borçludur. İnsan, hayvanlardan evrimleşerek yetkinliğe ulaşmış en gelişmiş bir varlıktır. Ruh da

tümüyle maddî bir şeydir. Ruhun yeri ise beyindir. İnsan beyni, hayvan beyninden çok daha kıvrımlı olmasından dolayı düşünce üretebilmekte, bu nedenle diğer türler karşında üstünlük sağlamaktadır...

Georges Berkeley
Öl. MS. 1753

İrlanda'da doğar, öğrenimini önce Dublin sonra Londra'da yapar. Rahip olan Berkeley, birkaç yıl İtalya ve Fransa'da dolaşır. Bir misyoner kuruluşunun başkanı olarak Amerika'ya gider. Buradaki çalışmaları başarılı olamayınca memleketine döner ve Clayne Piskopos'u olur. Berkeley Lucke'un deneyci (emprisit) felsefesinden yola çıkar; fakat bambaşka bir noktaya gelir. Lucke, bilginin yegâne kaynağı olarak gördüğü deneyi, iç deney (reflection) ve dış deney (sensation) olarak ikiye ayırmıştı. İç deneyi uyandıran dış deneydi. Berkeley, iç deneyi esâs alarak dış deneyi büsbütün yadsır. Buna göre aslında biginin yegâne kaynağı duyu organlarımızın algılamalarıdır. Dış dünyâdaki nesneler ve hatta maddenin varlığı bile gerçek değildir. Gerçek olan tek şey algılamalarımızdır. Aslında varolmak algılamak demektir. Görme, duyma, işitme, tatma ve dokunma duyuları olmayan bir hiçtir. Zihinde algıdan bağımsız ideler-kavramlar yoktur. Zihnimizde oluşan kavramların kökü, temeli duyumdur. Berkeley'e göre algılamanın dışında bir cisimler dünyâsı yoktur; ama algının olması için algılayan bir varlığın olması da gerekir. Nesneler, gerçekte varolmayıp yalnızca birer algı tasarımları ise, bu tasarımların kendinde bulunduğu bir varlığın da bulunması gerekir. Tasarımlara (idelere) sâhip olan varlık da ancak bir ruh olabilir. Böylece gerçek varlığı olan yegâne şey ruhlar ve bunların algıladığı idelerdir. Cisimler dünyâsı yalnız bir görüntü ve kuruntu da değildir. Tasarımlarımızın bir dış nedeni vardır. Çünkü bu tasarımları biz kendimiz yaratamayız. Bu neden maddî olamayacağına göre mânevî, ruhidir. Sonlu ruhlardaki düzenli tasarımları düzenli bir şekilde meydana getiren sonsuz ruhtur, Tanrı'dır. Bizim doğa yasası dediğimiz şey gerçekte, tasarımların art arda gelişlerinin düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Cisimler dünyâsındaki tasarımların hareketli akışı, Tanrı'nın tasarımlarının sıralanışını yansıtır. Bu nedenle doğa bilgisinin görevi Tanrısal tasarımların düzenini anlamaya çalışmaktan ibârettir. Tanrı özgür olduğundan bu tasarım sıralanışını değiştirebilir, bu nedenle mûcize her an mümkündür. Berkeley'in, Lucke emprizmini, sansualist (duyumcu) ve spritüalist (ruhçu) doğrultuda yeniden yorumlayarak, sâdece duyu organlarının algılamalarını ve bu algılamaları gerçekleştiren ruhları gerçek gördüğü, öte yandan dış dünyâyı, maddeyi, nesnel olguları tümden yadsıdığı gerekçesiyle eleştirilir...

Christian Wolff
Öl. MS. 1754

Almanya'da (Brasleu) doğar. Teoloji ve felsefe okuduktan sonra önce Leibzig Üniversitesi'nde doçent olur, sonra Leibniz'in yardımıyla Hale Üniversitesi'nde ilkin matematik sonra da felsefe profösörü olur. Burada tutarlı bir rasyonalizm öğretir. Ancak üniversitenin pietist (tutucu/dindar) hocalarını sinirlendirerek, "böylesi sıkı bir rasyonalizm ateizme götürür" endişesiyle görevinden alınır. Wolff, temel olarak Leibniz felsefesini esâs alır. Leibniz gibi, evrende yeter neden ilkesinin geçerli olduğunu savunur ve bunun evrende her şeyin aklın egemenliği altında olduğu anlamına geldiğini düşünür. Leibniz'in yılmaz savunucularından olan Wolff Almanca'nın felsefe dili olarak kullanılmasını da sağlayan kişi olarak bilinir. Kant'a kadar Leibniz-Wolff felsefesi Alman çevrelerine hakim olur...

David Hume
Öl. MS. 1776

Françis Bacon, Lucke ve Berkeley'le gelişen İngiliz emprizmi (deneycilik) ve sansualizmi (duyumculuk) Hume ile zirveye çıkar. Descartes, ruh ve maddenin tözlerinin (cevher, asıl, öz) metafizik olarak bilinebileceğini söylemişti. Lucke, tözlerin varlığını kabul etmiş ancak deney dışı olduğu için metafiziğinin yapılamayacağını iddiâ etmişti. Berkeley, Lucke'un bu düşüncesini tek doğrultuda, dış deney doğrultusunda ileri götürüp maddî tözleri tasarım bağlantılarına (complex) geri götürmüş, maddî tözü ortadan kaldırarak ruhi tözü bırakmıştı. Hume ise Berkeley'in yarım bıraktığı işi tamamlayarak ruhun töz oluşunu da ortadan kaldırır. Berkeley'in maddî töze karşı kullandığı kanıtları alır, bunları ruha da uygulayarak ruhun da bir töz olamayacağı kanısına varır. Hume'a göre de gerçek olan yegâne şey duyu algılarıdır. Bunlar peşpeşe izlenimler ve izlenimler üzerine düşünmeler şeklinde zihnimize yerleşir. Gerçek te ne dış dünyâda ne de dış dünyâyı algılayan iç dünyâmızda töz (cevher, asıl, öz) diye bir şey yoktur. Var olan sâdece duyu algılamalarıdır. Hume, asıl gerçek olanın ruhi veya maddî nesneler değil algılarımızın bizzat kendisi olduğunu söylemekle kalmaz, algılanamayacağı gerekçesiyle tözler arasındaki sebeb-sonuç ilişkisini de yadsır. Tabiattaki sebeb-sonuç ilişkileri denen şey asılında nesnelerin art arda gelmelerinden ibârettir. Biz art arda gelmeleri duyumsarız ama, bunların nedenleri duyumsama dışındadır. Neden-sonuç ilişkileri zihnimizde akıl yürütmeye dayalı apriori (genel-zorunlu ilk bilgi) şeklinde bulunmaz, bilakis bunlar da deneyin kapsamına girer ve ancak böylece bilinebilirler...

J.J. Rousseau
Öl. MS. 1778

1712'de Cenevre'de bir saatçinin oğlu olarak dünyâya gelir. Düzensiz, kimseyle anlaşamayan, bir yerde durmayan karakteri yüzünden çeşitli Avrupa şehirlerinde dolaşır. Fransa'da 1778'de öldüğünde geriye oldukça etkili bazı eserler ve fikirler bırakır. Rousseu, rönesanstan beri devâm eden aydınlanmacı modern felsefeye ilk ciddi eleştirileri başlatan kişi olur. Bir yarışmada "Rönesans'ın bilim ve sanat anlayışının ahlâka etkisi ne olmuştur?" şeklindeki bir soruya verdiği cevapla bütün dikkatleri üzerine çeker. Rousseau, rönesans aydınlanmasının yararlı olmadığını, ahlâki erdemleri dejenere ettiğini söyler. Ona göre, bilim ve sanatın gelişmesi doğallığı bozmakta, erdem ve ahlâk yerine bilgiçlik önem kazanmaktadır. İyi insan bilgili değil erdemli insandır. Uygarlığın, bilim ve icatların gelişmesiyle insanlar sadelikten ve doğallıktan uzaklaşmış, kendine yabancılaşmıştır. Rönesanstan beri yüceltilen akılcılık da insanın duygu dünyâsını köreltmiş, insanlar duygusuz kuru akılcı bir yaratık haline gelmiştir. Oysa insanda aslolan akıl değil duygulardır. Rönesans aydınlanmasına bu şekilde eleştiriler yönelten Rousseu, bu durumu artık geri dönülmesi mümkün olmayan bir olgu olarak kabul eder. Kültür bütün kötü sonuçlarıyla beraber bir olgudur. Bu durumda doğal hali yeniden yakalamanın yolları aranmalıdır. Mâdemki gelişen uygarlık, bilimler, buluşlar, teknoloji insanın ilk doğal sadeliğini ve saflığını bozuyor, o halde insanlar kendi aralarında sağlıklı sözleşmeler ve anlaşmalar yaparak daha da bozulmalarına engel olabilirler. Bu çerçevede "Toplum Sözleşmesi" adlı ünlü kitabını yazan Rousseu, Lucke ve Montasqiue'nin meşruti monarşisinden ayrılarak demokratik-Cumhuriyetçi bir yönetimi savunur. Kuvvetler ayrılığını reddederek halkın doğrudan isteklerinin yansıdığı idâreyi savunur. Devletin görevi insanın doğallığını korumak ve gelişmesine imkân tanımaktır. Böylece insanlar devletler ortaya çıkmazdan önceki doğallıklarına toplum sözleşmesi sayesinde fakat bu kez bir devlet içinde kavuşmuş olacaklardır. Rouseu'nun din görüşü de buna paralel olarak klasik aydınlanmacılardan ayrılır. Ona göre ne materyalistlerin ateizmi, ne de deistlerin akıl dini doğrudur. Her şeyden önce din kafa değil gönül işidir. Târihi dinler, bilgiçce formülleriyle doğal din duygusunu bozmuşlardır...

Voltaire
Öl. MS. 1778

Paris'te doğar, hukuk okur, Londra'da bulunur. İngiliz felsefesini Fransa'ya getiren, Fransız Devrimi öncesi şartlarının oluşmasında büyük katkıları olan ünlü yazar ve flozof olarak bilinir. Derinlikli bir filozof olmaktan ziyâde, yeni bir dünyâ görüşü kurmaya çalışan coşkulu bir

yazar-sanatçı imajı daha bir öndedir. Newton'un mekânist doğa sistemini, Lucke'un deneyci felsefesini ve İngiliz Deizmi'ni yazdığı "İngilizlere Mektuplar" adlı eseriyle Fransa başta olmak üzerine kıta Avrupası'na yaymaya çalışır. Fransız devrimi öncesinde despotizm, işkence, dini bağnazlık, eşitlik, özgürlük, insan hakları vb. düşüncelerinin yayılmasında yazı ve fikirleriyle etkin rol oynar. "Benim mesleğim düşündüklerimi yazmaktır" diyen Voltaire'in ünlü eseri "Felsefe Sözlüğü"dür. Eserleri toplam 99 cilt tutmaktadır...

Condillac

Öl. MS. 1780

Fransız bir rahip olan Condillac, Lucke emprizmini Fransa'ya taşıyan kişi olarak bilinir. Lucke'nin deneyci öğretisini Descartes, Malabranche, Spinoza ve Leibniz'in rasyonalizmine karşı savunur. Condillac'ın bilgi teorisi her şeyi deneyden türetmek yolunda yapılmış en radikal denemedir. Öyle ki burada deneyin kendisi bile edilgen bir şey olarak anlaşılır. Condillac, Berkeley'in yaptığının tam tersini yapar. Lucke'nin iç deney (reflection) ve dış deney (sensation) ayrımından hareketle Berkeley, iç deneyi esâs almış dış deneyi tümden reddetmişti. Böylece ruh asıl madde bir hiç oluyordu. Condillac ise dış deneyi esâs alır ve iç deneyi reddeder. Böylece bunda da madde asıl olurken ruh bir hiç durumuna düşer. Condillac'a göre ruhtaki bütün olaylar dış deneyden (madde/nesne) gelen birtakım tasarım algılamalarıdır. "Ben" veya "ruhum" dediğim şey gerçekte duyu organlarımın algıladığı bir duyumlar bütünüdür.. Condillac'ın aşırı sansualizmi materyalizme yaklaşmışsa da yine de ruhu maddî bir cevher olarak görmemekle ondan ayrılır...

Lessing

Öl. MS.1781

Bir Alman düşünürü ve eleştirmeni olan Gotthold Ephraim Lessing, din konusuna "târih anlayışı" ile yönelmesiyle tanınır. Ona göre vahye sıkı sıkıya bağlananlar da, Deistler de yanılmaktadırlar. Vahye sıkı sıkıya bağlı kalınamaz, çünkü vahyin Kutsal Kitap'daki şekli belli bir dönemin görüşünü dile getirmektedir; bu döneme de artık dönülemez. Deistlerin yanıldığı nokta da, dini "kitaptan" ibâret saymalarıdır. Oysa İncil, Hıristiyanlığın gelişmesindeki belli bir evredir. Vahiy dini ile akıl dini arasında bir uzlaşma olmalıdır. Vahiy, Tanrı'nın insanlığı eğitmek için kullandığı bir araçtır. Nasıl eğitim insanda bulunandan başkasını oluşturamazsa vahiy de aklın kendilğinden varacağı şeyden başkasını ortaya koyamaz. Akıl, vahyin gösterdiğini kendiliğinden de bulabilirdi, ancak çok geç bulurdu. Tanrı insanlığı üç evrede yetiştirmektedir; ilk basamağın ana kitabı Eski Ahit'dir (Tevrat). Bu evre, insanlığın çocukluk dönemidir. İkinci evre de İsa gel-

miştir, Yeni Ahit (İncil) insanlığın eğitimindeki ikinci kitaptır. Sonsuz bir "evangelium" (İncil ve İsa izinde) olan üçüncü basamak ise bundan sonra başlayacaktır. Tanrı ilk evrede yasalarını vahiy olarak göstermiştir. İkinci evre de iyilik öbür dünyâda mükâfâtı olan bir şeydir. Üçüncü basamakta ise iyilik sırf iyilik olduğu için yapılacaktır...

D'Âlembert

Öl. MS. 1783

Fransa'da otuz yılda (1751-1780) yazılan Fransız Ansiklopedisi, aydınlanma döneminin en güçlü fikri hareketi olarak değerlendirilir. Ansiklopedi'yi yazanlar arasında Âlembert, Diderot, Voltair, Rousseau, Holbach gibi ünlü düşünür, filizof ve yazarlar bulunur. Ansiklopedi genel olarak Lucke'un empirist yaklaşımını esâs alır, zamanla materyalizme doğru kayar... Alembert, ansiklopedinin ilk yayımcısı ve esere yazdığı önsözle adını duyurur. Burada Âlembert, Françis Bacon'un bilimler dünyâsını sınıflamasını esâs alır, Lucke'a dayanarak Ansiklopedinin görüşünü deney bilgisinin dışına çıkarmaz. Deney dışına çıkan bilgiler bakımından ansiklopedi kuşkucudur. Ne ruh ne de madde üzerine açık ve seçik bir bilgimiz olamaz, nesnelerin özü bize kapalıdır, gerçekte dünyâ duyularla bize göründüğünden başka da olabilir...

Diderot

Öl. MS. 1784

Âlembert'den sonra Fransız Ansiklopedisi'nin yayımcılığını üstlenir. Ansiklopedistler arasında en ilgi çekici olanlardandır. Önceleri rahip olmak ister, ama hukuk okur, sonunda serbest bir yazar olur. Diderot yüzyılın bütün akımlarını büyük bir dikkatle incelemesiyle tanınır. Önce Teizme inanır, şüpheci Deizm'den geçer, buradan Naturalizm'e atlar, sonunda Materyalizm'e çok yaklaşan bir Pantaizm'e varır. Bu dağınık düşünce sistemi felsefe için pek orijinal olmasa da o yıllardaki Fransız düşünce dünyâsını yansıtması bakımından önemlidir...

Holbach

Öl. MS: 1789

Aslı bir Alman aristokratı olan, sonradan Fransa'ya gelerek yerleşen Paul Henri Baron de Holbach, Lamettrie'nin materyalizmini geliştirerek bir sistem haline getirmeye çalışır. Holbach'a göre varlık tümüyle madde ve hareketinden ibârettir. Kendi kendini yaratan, ezelî ve ebedî olan maddî evrende, madde, enerji ve hareket miktarı sabit olup sürekli bir dönüşüm vardır. Taşlar, bitkiler, hayvanlar, göksel cisimler vb. sürekli olarak hareket etmekte ve birbirine dönüşmektedir. Evrende rastlantıya yer yoktur, evrene hakim olan mutlak determinist doğa yasaları, enerjiyi dönüştürerek çeşitli maddî formların oluşmasına neden olmaktadır. İnsan da düşünme,

duyma ve eylemde bulunma özüne sâhib maddî bir varlıktır. İnsan ruhu beynin bir niteliğidir. Düşünme de beyindeki bir molekül hareketidir. İnsanlar, doğa olaylarını açıklayamadıkları için Tanrı, Ruh gibi kavramlar türetmişlerdir. Din, korku ve cehâletten, ibadet etme de acziyet ve zaaftan kaynaklanmıştır. Oysa bütün bunlar boş inançlar olup gerçek olan tek şey ezelî madde ve onun devinimidir...

Adam Smith
Öl. MS. 1790

1723'te İskoçya'da doğar. Oxford Üniversitesi'nde okur. Glaskow Üniversitesi'nde felsefe profösörlüğü yapar. Milletlerin Zenginliği adlı tikabıyla adını duyurur. Smith, geliştirdiği ekonomi kuramıyla kendisinden sonraki birçok iktisatçıyı etkiler. Değerin başlıca kaynağının toprak olduğunu savunan fizyokrat görüşe ve devletin büyük miktarda altın rezervi bulundurması gerektiğini savunan merkantilist görüşe karşı çıkarak bunların yerine emeğin temel önemini savunur. Smith, emeğin iş bölümü ile; üretkenliğin çok büyük ölçüde artacağını ısrarla vurgular ve devletin müdahalesine karşı çıkar. Milletlerin Zenginliği kitabında ortaya konan görüşler çok geniş bir etki alanı yaratır. Klasik serbest piyasa ekonomisinin temel görüşlerini ihtiva eden yapısıyla Smith'in ekonomi kuramı bütün 19. yüzyıl ve sonrası Avrupa devletlerinin temel politikası haline gelir...

Thomas Reid
Öl. MS. 1796

Bir İskoçyalı olan Reid, Glaskow Üniversitesi'nde profösörlük yapar. Reid'in başını çektiği İskoçya Okulu olarak bilinen bu çığır Locke, Berkeley ve Hume'nin içinde yer aldığı empirist/sansualist felsefeye tümüyle bir karşı çıkışı ifâde eder. Reid, Berkeley ve Hume'nin, Lucke'nin öğretisinden çıkarılacak mantıkî sonucu sonuna kadar götürdüklerini, nitekim bunlardan ilkinin (Berkeley) maddî dünyânın varlığını ortadan kaldırdığını, ikincisinin de (Hume) hem her türlü tözü (ruh ve madde) hem de nedenselliği yadsıdığını söyler. Lucke'nin öğretisinin, yâni sâdece deneyi esâs almanın doğal sonucu zâten budur. Ancak her ikisi de yanlıştır ve geldikleri nokta Lucke'un de yanlış yolda olduğunu göstermektedir. Lucke'nin asıl yanıldığı nokta insan zihnini boş bir levha (tabula rasa) olarak görmesidir. Oysa insan zihni boş bir levha değildir. Doğuştan gelen düşünceler vardır ve bunlar yadsınamaz. Ruh ve maddenin varolduğu, bir cisimler dünyâsının olduğu, olayların ardında sebeb-sonuç ilişkilerinin bulunduğu düşünceleri aslî yargılardır. Ortalama bir insan sağdusuyla nedenlerin bağlantısını nereden bilebilmektedir? Bu da gösteriyor ki "sağduyu" şeklinde ortaya çıkan insan düşünceleri doğuştandır...

Kant
Öl. MS. 1801

1724'te Konigsberg'de (Almanya) doğar. Bütün hayatını aynı şehirde geçirir. 12 çocuklu bir saraç ustasının oğlu olarak dar yaşam koşulları içinde büyür. Felsefe, matematik ve doğa bilimleri okur. 1756'da doçent, 1770'de mantık ve metafizik profösörü olur. Hıristiyanlığın değerini düşündürücü yazılar yazdığı gerekçesiyle devletten uyarı alır. Kant, kendinden önceki çoğu filozoftan farklı olarak akademik kariyer yapar, üniversitede hocalık yaparak geçimini sağlar. Kant, modern düşüncenin temel ilkelerini bırakmaksızın ruhu, bilimi, ahlâkı ve dini kurtarmaya girişir. Bu açıdan bir dönüm noktası olarak görülür. Başlangıçta Leibniz-Wolff'un rasyonalist felsefesine bağlı olan Kant, Hume'u okuduktan sonra dogmatik uykusundan uyandığını söyleyerek kendi felsefesini geliştirir. Kant'ın en önemli misyonu bir sentezci olmasıdır. Descartes, Spinoza, Leibniz gibi rasyonalistler (akılcılar) ve Locke, Berkeley ve Hume gibi empristler (deneyciler) arasında kıyasıya yürütülen tartışmaları kendi sistemi içinde birleştirmeye çalışır. 17.ve 18. Yüzyıllar boyunca devâm eden kıta Avrupası rasyonalizmi (Descartes, Spinoza, Leibniz) ve İngiliz emprizmi (Locke, Berkeley, Hume) ayrışması Kant'ta bir araya gelir... Rasyonalistler, zihnimizdeki kavramların doğuştan gelen (apriori) kavramlar olduğunu, empristler ise bunların sonradan zihnimizde oluştuğunu (apostroiri) savunuyorlardı. Yine rasyonalistler deneye başvurmaksızın sırf akıl yürütmeyle bilginin elde edilebileceğini söylerken empristler bilginin ancak deney yoluyla elde edilebileceğini iddiâ ediyorlardı. Kant ise, "bilgi deneyle başlar ancak akıldan çıkar" diyerek her iki görüşü kendi sistemi içinde buluşturmaya çalışmıştır. Kant'a göre aklın doğuştan gelen salt kavramları olduğu gibi duyuların da doğuştan gelen salt bir yönü vardır; zaman ve mekân, bunlarsız duyu bilgisi olamaz. Kant, sistemini her iki akımın doğrularını ve yanlışlarını analiz ederek, kendine uygun olan yanlarını alarak geliştirir. Bu amaçla bir dizi eleştiri başlatır. Bu eleştirilerinde aklın ve deneyin sınırlarının neler olduğunu, bunlarla neler başarabileceğimizi bulmaya çalışır. Sonunda vardığı nokta şunlar olur; "Biz duyu organlarımızla algılayamadığımız şeyleri bilemeyiz. Bizim bilebileceğimiz, şeylerin bizzat kendileri (numen) değil görüntüleridir (fenomen). Bizim bildiğimizi iddiâ ettiğimiz nesneler duyu organları aracılığıyla algılanabilen nesnelerdir. Bu, bizden bağımsız olarak varolan, ancak bizim kendisini yalnızca bize göründüğü şekliyle bilebildiğimiz bir dış gerçekliğin var olduğu anlamına gelir. Bu nedenle bilimsel bilgi, yâni doğanın düzenini yakalama çabası olanaklıdır. Nitekim fizik biliminin herkesi şaşırtan başarısı gözler önündedir. Ancak aynı yöntemle metafizik (Tanrı, ruh konuları vs.) yapmak mümkün değildir. Çünkü

bunlar deneye tâbi tutulamaz, test edilemezler. Öyleyse metafizik alanında bilimsel bilgi olanaklı değildir. Bununla birlikte numen-fenomen ayrımını insana uyguladığımızda metafizik mümkün olabilir. İnsanın fenomen yanı tümüyle duyusal, fizikî, mekânik dünyânın bir parçasıdır. Numen yanı ise onu hayvanlardan ayıran tarafı olup akılla kavranabilir özelliktedir. İnsan kendisini hayvanlardan ayıran akılla fenomenler dünyâsının üstüne yükselir. Aklı sayesinde nedenselliğin, doğal zorunluluğun hüküm sürdüğü dünyânın ötesine geçip özgür olur. İnsanın özgür irâdesini kullanabileceği tek alan ahlâkî alandır. Çünkü insan ahlâkî alanda neyi yapıp neyi yapmayacağına karar verebilir. Oysa tabiat alanında buna karar veremez; çünkü onlar determine edilmiştir, yâni belirlenmiş yasalara göre işlemektedir ve bize tasarruf alanı bırakmamaktadır. İnsan ahlâkî alanda alabildiğine özgürleşebileceğine göre nihayetinde gideceği yer bir en iyi varlıktır, o da Tanrı'dan başkası olamaz..."

Fichte

Öl. MS. 1814

Kant'dan sonra Alman idealizminin kurucularından olan Johann Gottlieb Fichet 1762'de yoksul bir dokumacının oğlu olarak doğar. Zengin bir Baron tarafından bir rastlantı sonucu keşfedilir ve tahsil için iyi okullara gönderilir. Kendisini himâye eden Baron'un ölümüyle sıkıntılı günler geçiren Fichte, üniversiteyi güçlükle bitirir. Özellikle Kant'ın ahlâk felsefesinden etkilenir ve bu yönde derinleşir. Kant'la tanışan Fichte onun coşkulu bir öğrencisi olur, yanında ilk eseri olan "Bütün vahiylerin eleştirisi" adlı kitabını yazar. Kitab, isimsiz çıkar, önceleri Kant'ın yazdığı sanılır ancak Kant kitabın Fichte'ye ait olduğunu açıklayınca birden bire ünlenir. Fichte, Kant'ın kritik yapmakla yetinerek sistem kurma işini yarım bıraktığını düşünür ve bütünlüklü, tutarlı bir felsefî sistem kurmaya yönelir. İki türlü felsefenin olanaklı olduğu düşüncesinden yola çıkar; 1- Nesneyi (objeyi, maddeyi, doğayı) esâs alan felsefe, 2- Özneyi (subjeyi, ideayı, zihni) esâs alan felsefe. İnsan asıl olarak madde değil idea felsefesinde gerçek olarak özgürlüğü bulabilir. Madde dünyâsı katı bir determinizm ve mekânizmle işlediği için insan için orada özgürlük yoktur. Ancak insan bu madde çarkının içinden ben duygusuyla, ödev duygusunun gerçekleşmesiyle, kararını sâdece kendisinin verebileceği ahlâkî yükselişle kurtulabilir. Bilmek üç adımla gerçekleşir; tez, antitez ve sentez. Önce "Bu altındır" deriz (tez), sonra karşıtlarından, bakırdan, gümüşten vs. farkını söyleriz (antitez), nihayet her ikisini ortak bir üst kavram altında birleştirerek maden kavramına ulaşırız (sentez). İnsanın kendisini tanıması bir ödevdir, ancak eylemlerde bulunmak asıl görevidir. "Düşünüyorum, o halde varım" değil "Yapıyorum, eyliyorum o halde varım" demek esâstır. Zîra esâsında özgür-

lük bilmek değil; yapmak, eylemek işidir. Hukuk bir sözleşme değil doğal bir haktır. Bu hakların ihlali durumunda buna engel olacak bir kuruma ihtiyaç olacaktır, o da devlettir. Devlet herkese çalışma hakkı sağlamalı, mülkiyet vermelidir. Özgürlüklerin korunması için ekonomik düzenlemenin, dış ticâretin devlet eliyle yapılması zorunludur. Çünkü devlet özgürlüğü korumak için gerekirse zora başvurabilecek tek kurumdur...

Saint-Simon

Öl. MS.1825

1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi ve aynı yıllarda gerçekleşen Amerikan Devrimi sonrasının en etkili eleştirmeni olarak adını duyurur. Bu hareketlerin içinden gelen birisi olarak Simon, sonunda düş kırıklığına uğrar ve umduklarını bulamaz. Fransız devrimine yönelttiği eleştiriler nedeniyle giyotine gitmekten Robespierre'nin yardımıyla kurtulur. Simon'a göre Fransız devrimi eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganlarıyla gerçekleşmiş; ancak sonunda bunların hiçbiri sağlanmamıştır. Derebeylik yıkılmış yerine burjuvazi saltanâtı kurulmuştur. Egemenlik yine tümüyle halkın olmamıştır. Gerçek anlamda insana yönelmek gerekmektedir. Saint-Simon kendi felsefesine Pozitivizm adını koyar ve pozitif bilim çağının başladığından bahseder. Emeğe değer verir, Adam Smith'çi liberal ekonomiye karşı çıkar, devletçi bir ekonomiyi savunur. Bu görüşleriyle Simon, bir yandan Comte'a diğer yandan Marx'a çıkacak yolu açar...

Hegel

Öl. MS. 1831

1770'de Stutgart'da doğar. Gazate yönetmenliği, Lise müdürlüğü ve profösörlük yapar. Kant sonrası Alman idealizminin son büyük temsilcisi olarak bilinir. Hegel, deneye başvurmaksızın, salt zihin ve akıl yürütmelerle gerçeğe ulaşmanın mümkün olduğuna inanır. Zîra Hegel'e göre felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir. Düşünme bunu başarabilir, çünkü objenin kendisi de suje gibi rasyoneldir. Suje ve obje (özne ve nesne) aynı ilkenin, aynı aklın başka başka şekillenmeleridir. Hegel felsefesinin temel ilkesi tez-antitez-sentez üçlemesidir. Butün her şey bu ilkenin işletilmesiyle açıklanmaya çalışılır; varlık (tez), yokluk (antitez) oluş (sentez)'dir. Uzay ve zaman (tez), fizikî devinim (antitez), organizma (sentez)'dir. İdeler (tez), doğal nesneler (antitez), zihin/kültür (sentez)'dir. İdelerin olabilirliği (tez), fizikî zorunluluk (antitez) insanî özgürlük (sentez)'dir. Birey (tez), toplum (antitez) devlet (sentez)'dir. Devlet (tez), devletler (antitez), târih (sentez) dir. Hegel'e göre devlet, dünyâdaki ilâhî düşünce, Tanrı'nın târihteki yürüyüşüdür. Birey hiçbir şey, devlet her şeydir. İnsanın bütün tinsel gerçekliğini devlet sayesinde ve devletten alır. Hegel'in diyalektik düşünme mantığı Alman idealistlerinin tipik bir özelliği olur. Ancak Hegel'in tanrı,

ruh, din gibi konularda açık fikirler ileri sürmemesi kendisinden sağ ve sol Hegel yorumlarının ortaya çıkmasına neden olur. Ölümünden sonra Hegelci idealizm gerileyerek dağılır. Zihnî spekülasyonları temel alan idealizm, boş bir uğraş olarak görülür ve materyalist eğilimler gelişir...

Schliermacher

Öl. MS. 1834

1764'de Breslau'da doğar. Filozof olmaktan ziyâde teolog kimliğiyle öne çıkar. Düşüncesinin temelini din ve tanrıbilim oluşturur. Protestanlığın en büyük düşünürlerinden birisi sayılır. İdealist/romantik bir din felsefesi geliştirir. Schliermacher'e göre tanrı bilinemezdir. Dinin, ne bilgi ile ne irâde ile bir ilişiği vardır. Din gönül işidir ve gönül için din bir konu olmayıp bir duygudur. Bu hali dindar kişi din duygusu olarak yaşar. Dindarlık tanrı üzerine objektif bir bilinç olmayıp tanrının varoluşu üzerine bir kesinliktir. Dinin özü ne dogamlarda ne de ibadetlerde bulunabilir. Dinin saf özü dindarca duygulardadır. Önemli olan tanrıyı dindar duygularla hissetmek, bu duyguyu yaşamaktır. O'na nasıl ibadet edileceği önemli değildir. Duygu ve hissediş bakımından bütün dinler aynıdır. İbadet farklılıkları dinin özünü teşkil etmezler. Din, esâsında kişiye ait gönül işidir. Büyük din kurucuları tıpkı bir sanatçı gibi yaratıcı dehaya sâhip kişilerdir. Tanrı hakkındaki duyumsamalarını, esinlenmelerini yaratıcı dâhilikle birleştirerek hayatın tümü hakkında yeni bir form yaratırlar. Bu yeni akım hızını insan gönüllerini tutuşturan gücünden alır. Din kurucusu dahiye inananlar, yeni hareketi yayarlar. Sonradan ortaya çıkan kurallar, dogmalar ilk canlılığı kaybettirir ve her yeni dahi dini form yaratıcılığını tekrardan alevlendirir. Böylece yeni yeni dinler ortaya çıkar...

Scheling

Öl. MS. 1854

1775'de bir rahibin oğlu olarak dünyâya gelir. Felsefe ve ilâhiyat eğitimi alır. Çok genç yaşta dinamik zekalı parlak bir yazar olarak dikkatleri çeker. 22 yaşında Jena Üniversitesi'nde profösör olur. Wilhelm Joseph Scheling, Kant'dan etkilenen Alman İdealizminin önemli düşünürleri arasında yer alır. Fichte, Kant'dan bir ahlâk idealizmi çıkarmıştı. Sheling ise Kant'dan bir estetik idealizm çıkarır. Düşünür tarafından ziyâde, sanatçı tarafı daha ağır basar. Romantizm akımının en önemli temsilcisi olarak kabul edilir. Sheling, Berlin'de Romantiklerin çevresine girer ve bu çevrenin ileri gelen kadınlarından Carolina Schlegel ile evlenir. Zaman içinde değişen düşüncelerinin "estetik panteizm"e doğru şekillendiği söylenebilir." Neden bir doğa var?" sorusu Kant'a göre insan aklını aşan bir sorudur. Bunları yanıtlamaya kalkışmak metafizik yapmak olur. Fichte ise aynı soruya "insanın bu evrende kendisine düşen ahlâkî ödevi bilmesi" şeklinde cevap

verir. Scheling ise bu soruyu sanat açısından yanıtlar. Çünkü O'na göre bütün bir evren canlı bir organizmadır. Doğaya hakim olan ilke mekânizm değil organizmdir. Doğa tüm unsurlarıyla birlikte bir sanat harikası olup amaçlıdır. İnsan için ahlâkî yükseliş değil estetik yükseliş, yâni sanatçı yaratıcılık en yüksek değerdir.

Kierkegaard
Öl. MS. 1855

1813'de Kepenhag'da (Danimarka) doğar. Bütün eserlerini Danimarkaca yazdığı için ülkesi dışında pek tanınmayan protestan filozof Kierkegaard, ancak ölümünden sonra Almanca'ya yapılan çevirilerle dünyâca tanınmaya başlar. Kierkegaard, rönesansın yücelttiği değerlere karşı çıkışı ifâde eden ve Batı düşüncesinin kendi iç eleştirisinden doğan bir felsefe geliştirir. Varoluşçuluk (Exitentialism) diye meşhur olan bu akım Batı rönesansının ve modernizmin "insanî varoluşu ihmâl ettiği" temel argümanına dayanır. Kierkegaard, başlıca görevinin ülkesininin zevk ve sefa içinde yüzen, dar görüşlü kentsoylularını kendi kendilerine tanıtıp ürkütmek olduğuna inanır. Kendi yaşadığı kentin sokaklarında dolaşarak insanları uyandırmaya çalışması kendisine "Kopenhaglı Sokrates" denmesine yol açar. (Ne var ki kendisi de lüks içinde tam bir mîrâsyedi olarak yaşamıştır). Varoluş terimini bugünkü anlamıyla ilk kullananın Kierkegaard olduğu bilinmektedir. Kierkegaard, soyut düşünceye karşı çıkarak varoluşla ilgili kaygılarıyla birlikte tek kişinin unutulduğunu söyler. İkinci olarak nesnel düşünceye karşı çıkar, öznel düşünceyi savunur. Rönesanstan beri Batı düşüncesinin ilgisinin nesneye, dışarıya, doğaya, tabiata vs. yönelerek insanın kişisel tutkularının, sevgi ve nefretinin, kaygı, korku ve titremesinin, yâni her içten olan şeyin öldürüldüğüne inanır. Kierkegaard'a göre varoluş somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır. Varoluş kişinin bizzat yaşayarak kendini göstermesidir, düşünerek değil. Kierkegaard da, daha sonraki Nietzsche gibi, bireyin kişiliğini kitle içinde ortadan kaldırmak isteyen demokrasiden de sosyalizmden de nefret eder. En önemli eseri arasında "Kaygı ve Titreme"de tek kişinin bir anlık voroluşu üzerine eğilir ve asıl gerçek olanın bu insanî varoluş olduğunu göstermeye çalışır. Kierkegaard'dan sonra K. Jaspers (1883-1969), G. Marcel (1889-1973), M. Heidegger (1889-1977), J. P. Sartre (1905-1980) ünlü varoluşcu filizoflar olarak bilinirler. Aralarında farklı eğilimler olmasına rağmen varoluşçuluk noktasında birleşirler. Örneğin Kierkegaard ve Marcel tanrıya inanırken Jaspers ve Heidegger'de agnostik, Sartre'de ise ateist eğilimler ağır basar...

Auguste Comte
Öl. MS. 1857

1798'de Fransa'da doğar. Pozitivizm'in (Olguculuk) kurucusu olarak bilinen Comte bunalımlı bir hayat geçirir. Sevgilisinin ölümüyle sarsılan Comte, pozitivist dostlarının yardımıyla hayata döndürülür. Comte'un en temel görüşü üç hal kânûnu diye tanımladığı öğretide toplanır. Buna göre, bilimlerin târihi pozitif evreye geçmezden önce teolojik ve metafizik evrimlerden geçmek durumundadır. Teolojik evrede olaylar tanrıyla açıklanır, metafizik devrede fizik ötesi güçler hakimdir, pozitif dönemde ise mutlak hakikat iddiâlarından vazgeçilip olgular üzerine yönelinir ve her şey pozitif bilimle açıklanır. Fransız Devrimi toplumu teolojik evreden metafizik evreye taşımıştır, ancak bunun da aşılıp daha iyi bir topluma ulaşmak için pozitif sosyoloji dönemine geçilmesi gerekir. Comte tam bir empirist (deneyci) olup her şeyin önce gözlem daha sonra da deneyle açıklanması gerektiğini söyler. Comte'nin emprizmi, İngiliz düşünürlerinin yaptığı gibi idelerimizin ve bigilimizin kaynağını açıklamak için değil, fakat pozitivist bir tarzda bilimsel olmayan düşünme tarzlarını yıkmak için ideolojik bir araç olarak kullanır. Comte'nin pozitivizmi giderek dinî bir karaktere bürünür; Comte'nin yeni dini insanlığa inanmaktan oluşur. Bu yeni insanlık dini ayin ve törenlere kadar Hıristiyanlığın bütün inançlarına bağlıdır, fakat O, Tanrı'nın yerine insanlığı, azizlerin yerine bilim adamlarını geçirir. Bu insanlık dini, devletin yönetim şekline de yansıyacaktır. Artık, Comte'ye göre tek insan diye bir şey olmayacaktır. Tek insan kendi kişisel çıkarını değil de, toplumun çıkarını düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak şekilde yetiştirecektir. Bu toplumda egoizmin (bencilliğin) yerini alturism (diğercilik) alacaktır. Comte'dan sonra pozitivist akım J. S. Mill (1806-1873), H. Hahn (1880-1934), M. Schlick (1882-1936), O. Neurath (1882-1945), H. Reinhenbach (1891-1953), Rudolf Carnap (1891-1970) ve L. Witgenstein (1889-1951) gibi filozoflarda farklı tonlarda devâm eder...

Schopenhauer
Öl. MS. 1860

1788'de Almanya'da doğan Arthur Schopenhauer, ünlü Alman irrasyonalist (akıldışıcı) ve pesimist (kötümser) filozofu olarak bilinir. Babası bankerdir, doktora ve doçentlik tezleri verir, Avrupayı dolaşır, Hind düşüncesi üzerinde çalışır. Kendisini Kant'ın gerçek takipçisi olarak gören Schopenhauer, Kantçı filizoflardan Hegel'in tam tersi bir yol tutar ve ömrü boyunca Hagel'i kendine rakip görür. Hegel'e göre gerçek olan akla uygundur, akla uygun olan da gerçektir. Dolayısıyla bu dünyâ anlamlı bir dünyâdır, çünkü bu dünyânın temeli akıldır, anlamı olan bir planı yürüten tindir (Geist); içinde yaşadığımız varlık evrensel logos'un kendisini açma-

sıdır, kendisinin gerçekleşmesidir. Dolayısıyla varlık tümüyle anlamı olan, anlam yüklü bir bağlantıdır. Hegel'in felsefesine karşılık Schopenhauer tüm bu iddiâlara karşı çıkar. O'na göre dünyânın hiçbir anlamı yoktur. Bundan dolayı da felsefeye düşen iş iyimser yorumları bir kenara bırakıp bu anlamasız dünyâ içinde insana yardımcı olmak, bir şekilde yolunu buldurmaktır. İçinde anlamın bulunmadığı bu dünyâda yaşamaktansa yok olmak daha iyidir. Schopenhauer'a göre dünyânın varoloşu kendisini bilen bir özneye bağlıdır. Yâni benim irâdem olmazsa dünyâ aslında bir hiçtir. Cisimler, bitki ve canlılar nesneleşmeye çalışan ve dünyâda kendileri yoluyla tezahür eden bir irâdeden başka bir şey değildir. Bu irâde yokulup gitmez, şekiller kaybolur fakat esâs öz kaybolmaz. Yok olup gider gibi görünen her şey başka bir yerde şekil değiştirerek varlığını sürdürür. Var olan her şeyin temel ilkesi irâdedir. İrade, insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar. İnsan bu eğilim ve yönelimlerin etkisiyle hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine hep ahlâka yönelik eylemler olarak bakmıştır. Oysa bunlar irâdenin insandaki bencil yansımalarından başka bir şey değildir. İnsandaki en güçlü irâde bencilliktir (egoizm). Bencil tutkularının peşinden koşturan insan bunları elde etmek için türlü acılar çekmektedir. Dolayısıyla erdemli bir hayat tüm bu istek ve tutkulardan vezgeçerek, çileci bir hayat sürmekle mümkündür. Zâten insanoğlunun en büyük hatası tümüyle kötü, anlamsız ve saçma olan bu dünyâya gelmiş olmaktır...

Feuerbach
Öl. MS. 1872

Hegel felsefesinin diyalektik sol yorumunun meddecilikle birleşmesiyle bir dizi materyalist filozofu târih sahnesine çıkarır. Feuerbach, Strauss ve Marx, Engels bunlardan birkaçıdır. Feuerbach, önceleri bir Hegelciyken sonraları tümden naturalizme kayar. Geliştirdiği felsefe materyalist eğilimler taşımakla birlikte daha çok naturalizm (doğalcılık) olarak değerlendirilir. "Tanrı benim ilk, akıl ikinci, insan üçüncü ve sonuncu düşüncemdi" diyen Feuerbach Comte'un üç hal yasasını çağrıştırır. O'na göre verilmiş olanla yetinilmeli, var olan olguların dışına çıkılmamalı, bilgiler duyu organlarının dışında aranmamalıdır. Strauss gibi Feuerbach da tanrı ve din konusuna özellikle eğilir ve bunları açıkça yadsır. Feuerbach'a göre tanrılar insanı değil insanlar tanrıları yaratmıştır. Tanrı düşüncesi insanların korku ve umutlarından doğmuştur. Ruh ve bilinç beyinle ilgili birer olgudur. Bilinç bedenin, beynin bir işlevidir. Doğa büyük bir organizma olduğu gibi insan da bedenin ve ruhun organik birliğidir. Doğruluk ne materyalizmdedir, ne idealizmde, ne fizyolojide, ne de psikolojide; bilakis doğruluk antropolojidedir. Târih, tanrının değil insanın bir yaratmasıdır. Din, tanrı, ruh, ekonomi, devlet, kültür vs. her şey insanın ürettiği şeyler-

dir, her şey antropodan (insandan) çıkmıştır...

J. Stuart Mill

Öl. MS. 1873

İngiliz geleneği içinde Bacon, Lucke ve Hume'dan gelen deneyci felsefe baba-oğul Mill'lerde pozitivist bir şekle bürünür. James Mill (1775-1836) baba, Johan Stuart Mill (1806-1873) oğuldur. Babası Stuart'ı çok küçük yaşlarda eğitmeye başlar. Küçük yaşlarda başlayan tek yanlı eğitim Stuart'ın 20 yaşında ruh krizi geçirmesine, 30 yaşından sonra da ömrü boyunca yakasını bırakmayacak bir sinir hastalığı çekmesine yol açar. Avam kamarasına Liberal Parti'nin milletvekili olarak girer. 19. yüzyıl pozitivizminin Fransa'daki temsilcisi Comte'a karşılık İngiltere'deki temcilcisi J.Stuart Mill bâzı yönlerden birbirlerinden ayrılırlar. Her ikisi de ana tutumlarında pozitivisttirler.Her ikisi de gerçek bilimi deneyin sağladığı olguları yasalar altında toplama olarak görürler. Her ikisi de üç hal yasasını (teolojik, metafizik, pozitif aşamalar) doğru bulurlar. Buna karşılık psikoloji ve sosyolojinin bilimdeki yeri konusunda birbirinden ayrılırlar. Comte sosyolojiyi, Mill pisikolojiyi temel bilim olarak görür. Burdan başlayan ayrılık târih ve ahlâk anlayışlarına da yansır. Comte, kahramanı târih ortaya çıkarır derken, Mill târihi kahramanın yaptığını savunur. Comte, kollektivist (toplumcu), alturist (digerci, özgeci) ahlâkı savunurken Mill, indivadualist (bireyci) ahlâk anlayışını savunur...

Strauss

Öl. MS. 1874

Hegel felsefesinin sol yorumu olarak materyalist bir karakterde boy gösteren David Friedrich Strauss, "İsa'nın yaşamı" adlı eseriyle Hegelci okulun dağılma sürecini başlatır. Giderek Hegelci idealizmden koparak materyalist felsefeye kayar. Darwin'in çağdaşı olan Strauss, materyalist-Darwinist görüşleriyle tanınır. Strauss'a göre Hıristiyan öğretilerinin büyük bir bölümü, bunların kaynakları, İncillerin İsa'nın yaşamı üzerine verdikleri haberler efsane ve masaldan başka bir şey değildir. Evren, bir ve her şeydir, başı sonu olmayan bir uzay ve zamanda hareket eden bir madde kütlesidir. Onun dışında, onun üstünde, ondan önce ve ondan sonra hiçbir şey yoktur. Bu evrenin küçücük bir parçasını da bizim dünyâmız oluşturur. Canlı ile cansız arasında özde bir ayrılık yoktur, bunlar arasında aşılmaz bir uçurum yoktur. Canlı, mekâniğin yalnızca özel ve karmaşık bir türüdür. Evrimin mekânik ilkeleri, yaşama savaşı, doğal ayıklanma canlı varlıkların doğuşlarını kavramamızı sağlayan bilimsel teorilerdir. Bütün ruhsal yaşam bir atom deviniminden ibârettir. İnsan tanrı tarafından yaratılmamış, doğanın derinliklerinden evrim yoluyla çıkıp gelmiştir. İnsanın ilk durumu bir cennet hali değil hayvan oluşudur. Aşağıya düşmek için

yüksekten başlamamış tam tersi aşağıdan boyuna yukarıya yükselmiştir. Tanrı ve ruh kavramları birer söylenceden ibârettir, bundan sonra sâdece insanlık düşüncesi varolacaktır. Diğer insanlar da bizim gibi birer insan oldukları için ahlâkî zorunluluklar ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kişinin kendisini insanlık kavramına uygun hale getirmesi gerekir...

Bakunin

Öl. MS. 1876

1814'de doğan Rus ihtilâlcisi ve anarşizm hareketinin kurucu olan Mihail Alexandroviç Bakunin, yaşamın kaçınılmaz bir yanılgılar dizisi olduğunu iddiâ eder. Bakunin'e göre devlet, bir tanrı îcâdı olup insanı ezen bir güç, din, ezilen kitlelerin bilincinin kötü bir eseri ve kollektif bir delilik, Kilise ise ezilen kitleleri uyuşturan kutsal bir tavernadır. Bakunin'e göre devlet yapısı gereği baskıcıdır, gerçek özgürlük hangi türden olursa olsun "devletin" ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bunun yolu ise politik şiddet ve ihtilâlden geçmektedir. Bakunin'e göre yıkma dürtüsü toplumu ilerleten yaratıcı bir dürtü ve sosyal değişim ve dönüşüm için zarurî bir unsurdur...

Charles Darwin

Öl. MS. 1882

1809'da doğan İngiliz biyolog ve doğa bilimcisi Darwin "Evrim" olarak bilinen canlıların doğal evrim yoluyla ortaya çıktığı iddiâsına dayalı teorisiyle büyük yankı uyandırır. Doğal ayıklanma, türlerin kökeni ve insanın türeyişiyle ilgili evrimci görüşleri, tüm canlı varlık türlerinin doğuşunu ve gelişmesini yaşama savaşı ile açıklayan iddiâları Darwinizm olarak meşhur olur. Darwin'e göre insanı da içine alan canlı doğa, evrimle oluşmuştur. Bu evrimin itici gücü yaşama kavgası ve doğal ayıklanmadır. Doğal türler yaratılmamış birbirinden çıkmıştır. Evrim üç ilkeye dayanır; değişiklik (mutasyon), kalıtım ve varolma savaşı. Mutasyon, evrimin serbestleştirici etkeni, kalıtımı benzer organik formların bir kuşaktan bir kuşağa aktarılmasını sağlayan tutucu etken, varolma savaşı ise belli bir ortamda üstünlük sağlayacak değişiklikleri belirleyen, böylece de seçici bir üreme hızı aracılığıyla değişime uğramasını sağlayan etkendir. Evrimci görüşler Darwin ve E. Haeckel'de doğalcı, bilimci ve maddeci bir tarzda, Spencer'de agnostik, Bergson, S. Alaxander gibi filozoflarda metafiziksel ve dinle uzlaştırır bir tarzda, C. Lloyd Morgan'da ise teistik/dinî bir çerçeve içinde ve indirgemeci, mekânist olmayan bir tarzda savunulmuştur.

Karl Marx

Öl. MS. 1883

1818'de Almanya'da Trier'de doğar. Babası hukukçu 1824'te protestanlığı kabul etmiş bir Yuhudidir. Varlıklı, kültürlü ve tutucu bir aileden gelir. Berlin'de hukuk okur; ama asıl ilgilendiği felsefe ve târihtir. Epikuros

üzerine doktora yapar. Bu dönemde Hegelci ve idealisttir, sonradan sol Hegelciler çevresine katılır. Almanya, Paris ve Belçika'da ihtilâlci sol görüşleri sebebiyle sınırdışı edilir. Engels ile dostluk kurar, birlikte Kominist Manfesto'yu yayımlarlar. Kominist Birliği derneğini kurarlar. Avrupa'da barınamayınca ölümüne dek kalacağı İngiltere'ye gider ve Londra'da yaşamını sürdürür ve orada ölür. Marx'ın görüşlerine ve kuramlarının tümüne Marxizm denilir. Fakat Marx ve Engels felsefelerini "diyalektik materyalizm" olarak adlandırırlar. Kendilerini Kant, Fichte ve Hegel'den beri gelen Alman klasik felsefesinin devâmcısı ve doğal sonucu olarak görürler. Marx'ın çıkış noktası Hegel'dir. Hegel'in "ide diyalektiğini", "madde diyalektiğine" çevirir. Bundan da diyalektik târihsel maddeciliği çıkartır. Buna göre târihin itici gücü diyalektik materyalizm olup, târih bir sınıflar savaşından ibârettir ve her şeyi belirleyen ekonomidir. Kendinden önceki materyalistleri yetersiz bulan Marx, her türlü fizikötesi inanışlara, tanrı, din ve politik kurumların tümüne savaş açar. Ezelî ve ebedî tek şey madde ve onun diyalektik devinimidir. Marx, Françis Bacon'un "doğaya egemen olmak için doğayı bilmeliyiz" sözünü topluma aktararak "topluma gemen olmak için toplumun yasalarını bilmeliyiz"e çevirir. Darwin'in yaşama savaşı için doğal ayıklanma kuramını yine târihe ve topluma aktararak üretim güçlerinin değiş-tokuşu için sınıf savaşı kavramını geliştirir. Marx'a göre feodaliteye son veren devrimler (Fransız) yeni bir sınıf (burjuvazi) yaratmıştır. Şimdi de ezilen yeni bir sınıf ortaya çıkmıştır (proleterya). Güçlü-zayıf, zengin-yoksul, ezen-ezilen ikiliği yine devâm etmektedir. Yeni üretim araçları makine olmuş, makinelerin başında kol gücüyle çalışan emekçiler sömürülmeye başlanmıştır. Bu süreç proleteryanın iktidârı ele geçirip sınıfları ortadan kaldırması ve sınıfsız bir topluma geçilmesiyle son bulacaktır. İnsanlık tekrar ilk komün toplumuna dönecektir...

F. Engels
Öl. MS. 1895

Hayatı boyunca Karl Marx'ın çalışma arkadaşı olan Engels diyalektik materyalizmin kurucusu olarak bilinir. Engels, Ludvig Feurebach adlı kitabında filozofları idealistler ve materyalistler diye ikiye ayırır, bunlardan idealistlerin madde karşısında zihin, materyalistlerin de zihin karşısında maddenin önceliğini savunduklarını belirtir. Doğanın diyalektiğinde, bilimsel düşüncenin diyalektik yapıda olduğunu, bilimin daha önce felsefenin kapsamı içinde kalan birçok konuyu kendi kapsamına dâhil ettiğini savunan Engels, gerçekliğin doğasıyla ilgili spekülasyon anlamında felsefenin Hegelle birlikte sona erdiğini ve yalnızca düşünve ve düşüncenin yasalarıyla ilgili bir teori anlamında felsefeye yer kaldığını öne sürer. Marx'ın ölümünden sonra ondan biraz ayrılarak hukuk ve ideoloji gibi üst yapısal

öğelerin ekonomik temel karşısında belli bir bağımsızlığı olduğunu, zaman zaman temeli belirlediğini söyler. Marxizmi doğal bir bilimsel temel üzerinde geliştirmeye çalışan Engels, Darwin'den de etkilenerek toplumsal gelişmenin evrim ilkelerine uygun tarzda geliştiğini savunur...

Nietzche

Öl. MS. 1900

1844'te doğar, on yaşındayken şiirler ve denemeler yazmaya başlar. Yaratıcı bir yazar, eliştirmen, denemeci ve ozanlığıyla dikkat çeker. Nietzche, felsefesinin ana çizgisi kendi çağına toptan bir karşı çıkıştır denilebilir. Çağındaki akılcılığa, felsefî sistemlere, târih akımlarına, çağında egemen olan târih anlayışına ve bütün değerlere temelden karşı çıkar. "Tanrı öldü" diyen Nietzche, böylece insanların boşluğa düştüğünü, insanlığın gelecekte korkunç savaşlara gebe olduğunu dile getirir. Modern insanı tam bir hiççiliğin beklediğini savunur. Modern insan için Alman ordusunun güçlenmesi, bilimsel gelişmeler pek önemli değildir. Asıl önemli olan Hıristiyanlığın tanrısına duyulan inancın sarsılmış, Hıristiyan ahlâkının dayanağını yitirmiş olmasıdır. Nitczche'ye göre, tanrı inancının çöktüğü yerde, insanlardan Darwin'in teorisine inanmaları bekleniyorsa, gelecekte vahşi ve korkunç savaşların ortaya çıkışı kimseyi şaşırtmamalıdır. Nietzche'ye göre, Sokrat'tan beri felsefe entelektüel bir yola girmiş, insanlık iç güdüsünü, yaşama iç güdüsünü hiçe sayan salt akılcı bilgiye önem verilmiştir. İnsanı bu salt kuru akılcı uygarlıktan kurtarıp kendisinin ne olduğu üzerinde düşündürmek lazımdır. Aslında varolan tek şey yalnızca hareket, oluş ve yaşamdır. Varlık, madde vb. hareketin bir kalıntısından başka bir şey değildir. Nietczche, felsefe târihinde yaşam felsefesi filozofları arasında değerlendirilir. Rasyonalizim, entellektüalizm, nesnel idealizm ya da pozitivizm türünden yalnızca akla önem veren, insanı tüm boyutlarıyla ele almayıp, yalnızca onun rasyonel tarafını öne çıkaran, bütünsel bir sistem içinde insanı unutan felsefelere karşı, doğallığı ve târihselliği içinde somut insan yaşamını temele alan, insan yaşamının amacını, değerini, anlamını araştıran felsefeye yaşam felsefesi denilmektedir. Bu felsefe Nietczche'de olduğu gibi biyolojik yaşamı temele alan doğalcı bir yaşam felsefesi, James'de olduğu gibi pratik yararlılığı temel alan pragmatist yaşam felsefesi veya Dilthey ve Bergson'da olduğu gibi zihinsel/ruhsal yaşamı temele alan idealist yaşam felsefesi olarak ortaya çıkmıştır...

W. James

Öl. MS. 1910

1842'de Amarika'da doğar, "pragmatist yaşam felsefesi"nin esâs kurucusu olarak bilinir. Eserlerinden birisinin ismi "Pragmatism" olan William James, önemli olanın "yararlılık" olduğunu savunur. Aynı zamanda fizyo-

log, ruhbilimci, sanat yönü olan, dine bağlı parlak bir yazardır. Felsefesi Amarikalı Royce'un idealizmine bir tepki olarak gelişir, bir yandan da bilim eleştirisini kullanarak her tür tekçi (monist) ve belirlenimci (determinist) teorilere karşı çıkar. Öğretisi gerçekliğin devingen ve çoğulcu bir kavranılışına dayanır. James'e göre dünyânın bitip tamamlanmış hiçbir yanı yoktur, dünyâ hiçbir töz içermez, yalnızca sürekli bir oluşum içindedir, biricik bir varlıktan değil çoklu bireylerden oluşmuştur. Önemli olan sebepler değil sonuçlardır. Bilimde, felsefede, teolojide hiçbir tanım ve formül kesin, nihaî ve değişmez değildir. Bir teori, bir problemi çözerek yarar sağlıyorsa değerlidir. Böyle problem çözme kapasitesi olmayan teorilerden vazgeçilmelidir. Sonuçta pratik yararı olmayan teori ve düşünceler boştur. Pratik yarar sâdece maddî ihtiyaçların karşılanmasını değil, aynı zamanda insanın ve toplumun gelişmesine katkı sağlayan her şeyi de kapsar. Bu anlamda din tümüyle doğrudur. Din konusunda sonuçlarına bakılarak karar verilmelidir. Dinin metafizik bir değerinin olup olmadığı blinemez ama açıkça görülmektedir ki din insanlar için yararlı olmaktadır, o halde din doğru bir varsayımdır... James'in pragmatik yaşam felsefesi kendisinden sonra Amerikalı John Dewey (1859-1952) tarafından bilimci maddeci, İngiliz F. C. Scott Schiller (1864-1937) tarafından insancıllık, Fransız Gaston Bachelard (1884-1962) tarafından da diyalektik yönde geliştirilir...

W. Dilthey

Öl. MS. 1911

Almanya'da "târihselci yaşam felsefesi"nin kurucusu olarak bilinir. Dilthey felsefî bir sistem kurmaktan ziyâde münferit problemleri analiz etmekle meşgul olur. Dilthey, ayrıntılı bir zihin bilimleri epistemolojisi kurar (hermeneutik). Buna göre; târihsel bilgi kendi üzerine yönelen bir düşünmedir, anlamak ne açıklamadır ne de akılsal bir işlemdir. Anlamak, ruhun tüm duyusal güçleriyle gerçekleşir, çünkü anlama yaşamdan yaşama giden bir devinimdir, zîra gerçeklik yaşamdır. Bütünsel uyumu ancak ruhun bütün güçlerinin işbirliği ve uyumu ile elde edebiliriz. Târihte üç tip felsefe gelişmiştir; 1- Naturalist/materyalistler (Demokritius, Epikuros, Hobbes, Comte, Feuerbach, Büchner vb.), bunların hepsi doğa bilimlerinden yola çıkarlar, bütün olayları nedensellik yasası ile açıklarlar, bundan dolayı da özgürlüğü ve zihinselliği/ruhsallığı yadsırlar. Din açısından atheisttirler. 2- Nesnel idealistler (Heraklîtus, Parmanides, Stoalılar, Bruno, Shaftesbury vb.), bunlar duygudan yola çıkarlar ve dış dünyâyı iç dünyânın bir aynası, bir yansıması olarak görürler. Din açısından pantheisttirler. 3- Öznel idealistler (Platon, Kant, Schiller, Fichte vb.), bunlar da istenç özgürlüğünden yola çıkarlar, zihni/ruhu doğanın üstüne çıkarırlar ve yaratılışa ve yaratıcıya inanırlar, din açısından theisttirler.. Bu üç dünyâ

görüşünden hangisinin doğru olduğuna karar verilemez. Üç tür dünyâyı algılama biçimine denk gelen felsefe, sanat ve din dünyâyı yorumlamanın üç ayrı türüdür sâdece. Bunların hiçbiri yaşam bilmecesini çözemez. Bundan dolayı genel geçer saf mutlak değerler yoktur. Her târihsel dönem anlamını kendi içinde taşır. Her târih dönemini ancak onu kendi içinde yeniden yaşayarak, sonradan yaşayarak anlayabiliriz. Her şey târihin içinde boğulup gider, geriye hiç bir şey bırakmaz. İster bir din, ister bir felsefî sistem, ister bir ülkü olsun her târihsel olay sonludur. Târihsel ömrü bitince o da biter. Bu nedenle her dünyâ görüşü ancak kendi târihsel bağlamında bir anlam ifâde eder...

Max Weber

Öl. MS. 1920

Ünlü Alman düşünürü ve sosyoloğu Weber, Emile Durkheim ile birlikte modern sosyolojinin kurucusu olarak tanınır. Durkheim'in pozitivizme dayanan sosyolojisinin aksine yeni-Kantçı gelenek içinden gelen Weber, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi insan davranışlarıyla ilgili olarak genel-geçer yasaların olamayacağını söyler. Buna göre biz doğal bilimlerinde evrensel yasalara ulaşmaya çalışırız, oysa bu, toplumsal eylemleri tikel, târihsel bağlamları içihde anlamayı amaçlayan sosyal bilimlerin amacı olamaz. Weber'e göre aslında toplum diye bir şey yoktur, sosyal eylem anlamında sâdece birbirleriyle ilişkili, karşılıklı bir etkileşim içine giren bireyler ve sosyal gruplar vardır.. Weber'in sosyolojiye bir başka önemli katkısı da poretastan ahlâkı ile kapitalizm arasında kurduğu ilişkide ortaya çıkar. O'na göre protestan ahlâkı bireyciliği, sıkı çalışma ve disiplini, rasyonel davranış ve özgüveni doğurduğu için kapitalizmin doğuşunda ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır...

Max Scheler

Öl. MS. 1928

Felsefeye olduğu kadar sosyolojiye de önemli katkılar sağlamış olan Alman filozofu Scheler, kültür sosyolojisi ve felsefî antropoloji alanında önemli bir yer tutar. Göreceliğe felsefi antropolojisinde benimsediği evrensel bir insan doğası görüşüyle karşı çıkan Max Scheler, inanç sistemlerinin çeşitliliği ve göreceliğini kabul etmekle birlikte insan doğasının evrensel olduğunu savunur. Öz felsefesi diye bilinen fenomenolojinin kurucusu sayılan Husserl'den etkilenir. Çağdaşlarını din ve ahlâk konusundaki görüşleriyle etkilediği için "Katolik Nietzche" diye de adlandırılan Scheler'e göre insanı hayvandan ayıran nitelik akıl olmaktan çok duygusallıktır. İnsanın değer koymadığını, değerin apirori bir öz olarak zâten varolduğunu ve dolayısıyla insanın ancak değerin arkasından gittiğini söyleyen Scheler değerleri dirimsel, duyusal, tinsel ve mutlak değerler olarak dörde

ayırır. Schelere'e göre özgürlüğün de anlamı burada ortaya çıkar. Özgür bir varlık olarak insan, bu mutlak değerlerin hayata geçiricisi olduğu sürece ahlâklı bir varlık olur. Nesne değerlerine doğal varlık olarak yönelen insan yerine, mutlak değerlere özgür bir varlık olarak yönelen insan kişi olmak durumundadır. En yüksek iyi, mutlak değerleri gerçekleştirmeye yönelen insanın amaçladığı insani özdür. Bu ideal öz ise tanrısal bir özdür. İnsan bu yoldan giderek tanrılığın varlık birliğine katılır. Kişinin irâdesi ile tanrının irâdesi böylelikle bir olur...

O. Spengler

Öl. MS. 1936

1880'de doğan Alman târih felsefecisi Oswald Spengler, özellikle birinci dünyâ savaşı sonrasında ünlenen " Batı'nın Çöküşü" adlı eseriyle dikkatleri çeker. Târihe ilgi göstermesi yoluyla târihselciliğin etkisi altında kalır. Bu anlayışa göre bütün zamanlar için geçerli doğrular yoktur. Her felsefe kendi zamanının bir anlatımıdır. Târihi kör bir doğa oyununa benzetip, târihte bir amaçlılık aramanın boşuna olduğunu savunan Spengler, dünyâ târihinin morfolojisini, felsefî ve biyolojik esâslara göre açıklamaya çalışır. Spenglere göre kültürler gelişi güzel doğar, gelişir ve ölürler. Buna göre tüm dünyâ tarihinde sekiz tip kültür çevresi ayırt edilebilir; Mısır, Babil, Hindistan, Çin, Antikite, Arap, Meksika ve Batı kültür çevreleri. Bu kültür çevrelerine denk gelen üç târihsel/kültürel gelişme olmuştur; 1-Metafizik-dini yüksek kültürler, 2-Sembolik erken kültürler ve 3- Sivil geç kültürler. Spengler'e göre Batı kültürü sivil geç kültür çevresine girmektedir ve çöküş içindedir. Sepengler'in târih felsefesi anlayışı kendisinden sonra Toynbee (1889-1975) ve Sorokin (1869-1968) tarafından geliştirilerek devâm ettirilir...

C.L. Morgan

Öl. MS.1936

İngiliz biyolog ve filozof Convy Lloyd Morgan tabiattaki evrimin tanrı tarafından başlatıldığı görüşüyle dikkatleri çeker. Darwin'in biyolojik evrim görüşünün, tanrının yokluğunun değil tam tersi varlığının apaçık kanıtı olduğunu iddiâ eden Morgan, Bergson ve S. Alexander tarafından da savunulan "yaratıcı evrim" fikrine yakın bir teoriyi savunur. Morgan'a göre "Tanrı, yaratıcı atılımlarla (nisus) âlemi bugüne kadar elde edilememiş varlık seviyelerini gerçekleştirme istikametinde itmektedir"...

Samuel Alexander

Öl. MS. 1938

1859'da doğan İngiliz filozofu Samuel Alexander, İngiliz yeni-gerçekçiliğinden hareketle evrimci bir metafizik sistem geliştirir. doğurucu evrim görüşünü savunan Alexander'a göre şimdiye dek varlığın dört derecesi su

yüzüne çıkmıştır; 1-saf devinim, 2- madde, 3- yaşam, 4- bilinç. Her derece bir sonraki dereceye geçerken bir yaratılış atılımı gerçekleşmektedir. Beşinci derece ise melekler derecesidir ve Tanrı, tanrısallaşma özlemi içindeki tüm dünyâyı ifâde eder. Bu anlamıyla tanrı, zamanın içinde olan ve tedricen ortaya çıkan varlıktır. Varlıkların ortaya çıkış tarzları yeni unsurları da birlikte getirmektedir. Ortaya çıkan yeni bir şey kendinin meydana gelmesini sağlayan daha önceki şeylerden farklı unsurları ihtiva etmektedir. Âlemde hayat yeni doğuşlar şeklinde olmaktadır. Tanrı âlemden önce ve âlemin dışında olan bir şey değildir.Tanrı, âlemin oluşum sürecinin içindedir, hatta sürecin kendisidir. Ama sürecin halihazır durumu eksiktir, o, tam ulûhiyete doğru tekâmül etmektedir...

Bergson

Öl. MS. 1941

1859'da doğar. Almanya'da doğup gelişmiş olan "idealist yaşam felsefesi"nin Fransa'daki temsilcisi olarak bilinir. 1927'de Nobel Edebiyat ödülü alır, matematikte de büyük bir yetenek olarak kabul edilir. Sanatçı, yazar ve filozof yönü oldukça güçlü olan Bergson, 20. yüzyıl başlarında dünyâ çapında bir üne kavuşur.Yaşam, süreç, oluş, hareket, yaratıcı evrim, yaşam atılımı gibi temel kavramları sık sık kullanan Bergson, kendisinden önceki felsefe sistemlerine cephe alarak insanın somut yaşamını temel alan bir felsefe kurar. Akılcılık, maddecilik, biyolojik evrimcilik gibi akımlara karşı çıkan Bergson, yaşamı, süreci, zamanı, hareket ve oluşu, sezgiyi, zihni, ruhu, yaratıcı evrimi savunan görüşleriyle dikkat çeker. Bergson'a göre İnsan zekası (aklı) evreni tanımak için değil evrene egemen olmak için verilmiştir. Bu nedenle insan zekası tanımak istediği şeyi parçalar, öğelere ayırır ama böylece de onu ölü durumuna getirir. Zeka, evrene egemen olmak için de teknolojiyi yaratmıştır. Bilimin gözden kaçırdığı şey zamandır. Bilim kendi başına zamanı kavramadığı için değişmeyi de tanıyamaz. Değişim ve gelişmeyi ancak "süreç" olarak anlarsak açıklığa erişebiliriz. Sürecin ne olduğunu en iyi bir müzik parçasını dinlerken kavrayabiliriz. Müziği dinlerken tek tek notalar, sesler değil akış içindeki müziğin tümünü idrak ederiz ve yaşarız. İşte insan aklı müziğin içindeki notalarla, kullanılan enstürmanlarla, yâni parçalarla ilgilenir. Oysa insandaki "sezgi" müziğin tümünü kavrar. Akış içinde melodik dinamizmi yaşayarak sürece katılır. Bu nedenle akıl evrenin dinamik akışını kavramakta yetersizdir, bunu ancak sezgi başarabilir. Akıl sâdece evreni parçalar ve aradaki nedensel işleyişi bulmaya çalışır. Sezgi, bir doktorun hastasındaki bütün belirtileri sıkı sıkıya araştırdıktan sonra tedavi için "bir anda kavrama, sezme, bulma" dediğimiz şeydir. Doktor, artık bir atılım, bir sıçrama yapmak, bir güce kendini bırakmak, bir anda kavramak, yakalamak,

sezmek zorundadır. İşte bu sezgidir (intuition). İnsan aşağı hayvanlardan türemiş değildir, tersine, o hayvan türleri insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk-çatlak ürünlerdir. Bir havaî fişekten her yeni ateşlemede binbir çeşit renkler saçıldığı gibi, yaratıcı evrim de boyuna yeni türler, yeni cinsler meydana getirir. Yaratmadan yaratmaya bir sıçramadır bu. Her canlıya boyuna sıçramalı devinim veren bu yaşam atılımının iç güç kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı'nın kendisi de yaratıcı evrimle içten bağlantı içindedir. Bu nedenle Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamdır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Akıl (zeka, zihin, anlak) ve sezgi, ahlâk ve dinin iki kaynağıdır. Akıl, kapalı ahlâk ve kapalı dini doğurur. Bu toplumsal ahlâk kuralları, gelenekler, örfler, ritüeler şeklinde ortaya çıkar. Sezgi ise açık ahlâk ve açık dini doğurur. Bu da sevgi ve özgürlük olarak kendini gösterir...

Bruno Bauch
Öl. MS. 1942

1877'de doğan Bauch, Alman yeni-Kantçı idealizminin en önemli temsilcileri arasında yer alır. Alman yeni-Kantçıları çağdaş felsefede Kant'dan yola çıkarak onu yeniden yorumlamaya çalışırlar. 20. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da idealist felsefe yeni-Kantçılıkla temsil edilir. Kant'ı esâs alan filozoflardan bir grup doğa bilimlerine yönelir ve lojistik/mantıkçı bir yolda ilerler (Merbourg okulu). Diğer bir grup ise kültür ve târih bilimlerine daha çok ağırlık verirler ve axiolojik/değersel bir yolda ilerlerler (Bade okulu). Bruno Bauch ise Bade okulundan çıkmakla birlikte her iki okulu da birleştirmek ve Kant'ı yeniden özgün haliyle yorumlamak ister. Bu amaçla bir dizi felsefî görüş geliştirir. Bauch, felsefesiyle çadaş idealist felsefenin önemli temsilcileri arasında yer alır...

Leon Brunschvig
Öl. MS. 1944

1869'da doğan Fransız Leon Brunschvig, cağdaş idealist felsefenin İtalya'daki Croce'den sonra Fransa'daki en önemli temsilcisi olarak tanınır. Brunschvig'e göre insan düşüncesi en yüksek düzeye matematikte ulaşmıştır. Bu çerçevede, bilgi bizim için, bizim olan bir dünyâ inşâ etmektedir. Bunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bilginin dışında kalan dünyâya tanım gereği hiçbir şekilde ulaşılamaz, dolayısıyla felsefe düşünce eleştirisiyle sınırlanmak durumundadır. Buna göre de düşüncenin temel konusu tin (ruh/zihin) olmak durumundadır, felsefe de kendi bilincine varan entelektüel bir etkinliktir. Din, profan (kutsallık-dışı) bir alanda savunulamaz. Dinin kendi kendisini kurması gerekir. Felsefe, dinsel ve bilimsel diye çifte bir doğruluğu benimseyemez. Dinsel doğruluk tamı tamına bir doğruluk olmalıdır. Bu doğruluğun bulunması yıllar önce olmuştur. Bu, kelâm dini,

içsel ışık dinidir. Tanrı'nın düşüncemizde ve sevgimizde varolduğu kesinliğine dayanmaktadır. Ancak bu tanrı, dünyânın yaratıcısı, aşkın bir tanrı değildir. Bu tanrı ne bir nesne ne de bir kavramdır. Başka bir şeye karşı çıkarılacak bir sevgi nesnesi bile değildir. O, kendisi aracılığıyla ruhsal yaşamı yaşadığımız şeydir. Bir başka deyişle söyleyecek olursak tanrı, sözdür, yargı kopulasıdır...

Whitehead
Öl. MS: 1947

Zamanının en seçkin Anglo-Sakson filozoflarından sayılan Alfred Nort Whitehead, 1861'de doğar. Cambridge'de matematik çalışmaları yaptıktan sonra otuz yıl boyunca geometri ve matematik dersleri üzerinde yoğunlaşır. İngiltere ve Amerika'daki değişik üniversitelerde dersler verir. Matematiksel mantık, fizik felsefesi, metafizik üzerine çalışır. Sisteminde Platon, Aristo, Russell, Leibniz, Spinoza, Kant ve Bergson felsefesinden izler görülür. Oluşturduğu felsefe kendi içinde bütünlüklü bir sistemi ifâde eder. En son ve en önemli eseri Süreç ve Gerçeklik'te (Process and Reality) felsefî sisteminin tüm ayrıntılarını ortaya koyar. Whitehead, İngiliz yenigerçekçiliğinden yola çıkar, ancak Russell gibi pozitivist yönde değil metafiziksel yönde ilerler ve sonunda dinî görünümlü metafiziksel bir felsefî sistem oluşturur. Whitehead'a göre dünyâ şeylerden değil olaylardan (event), olan şeylerden (happenings) oluşur. Olayın zamansal kesilişi bir deneyim damlası ve bir fırsattır. Her türlü olay bir kavram ve bir organizmadır. Dünyâ her şeyin her şeyden etkilendiği ve hiçbir yerde tek bir saf dışsal ilişkinin olmadığı dev bir topluluktur. Madde nasıl bir töz olarak düşünülemezse ruh da aynı şekilde bir töz olarak düşünülemez. Ruh da beden gibi bir olaylar dizisinden başka bir şey değildir. Bilinç ise bir işlevdir. Fenomenleri açıklayabilmek için Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir, çünkü tanrı somutlaştırma ilkesi olarak gereklidir ve bu gereklilik çift bir görüş açısındandır; tanrı olmadan olayların nasıllığı ve neliği anlaşılamaz. Eğer tanrı yadsınacak olursa geriye somut varlıkların varoloşunu yadsımaktan başka bir şey kalmaz. Tanrı'nın çift kutuplu iki yönü vardır. Tanrı birincil doğasıyla değişmezdir, zamandışıdır, sonsuz ve tümdür. İkincil doğasıyla tanrı yaratma eylemiyle kendini gösterir. Tanrı , dünyâya hem içkin hem de aşkındır. Her bir varlıkta bulunması bakımından içkindir, her bir olayın O'nu başka bir olaya doğru aşması bakımından ise aşkındır. Tanrı, uyum, düzen, değer ve barış ilkesi olduğundan kötülük ondan gelemez. O, kötülüğe karşı savaşım içindedir ve kötülüğe karşı savaşım veren herkesin yanındadır...

Ncolai Hartman
Öl. MS: 1950

1882'de doğar, Baltıklı bir Alman aileden olan Hartman, tıp ve felsefe eğitimi alır. Kant, Hubberl ve Brentano'dan etkilenir. Hartman, çağdaş bir filozof olmasına rağmen modernizmin sonuçlarına tümden karşı çıkar. Bilim ve teknolojiye karşı çıkarak otomobil, telefon, yazı makinesi vs. kullanmaz, modernizm öncesi değerleri yüceltir. Aristo'ya büyük saygı duyarken Heidegger ve Kierkegaard gibi varoluşçuları eleştirir. Hartman, ontolojiyi (varlıkbilim) önceleyerek "ateist metafizikçilik" denilebilecek ilginç bir felsefe geliştirir. Hartman'a göre idealistlerin ve kuşkucuların dış dünyânın gerçekliğini yadsımaları yanlıştır. Bilgi "nesnelerin kavranması" olduğundan bizden ayrı bir gerçekliği ifâde eden "dış dünyânın" ontolojik olarak varlığı apaçık bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. İlk olarak doğrudan yaşanmış edimlerle bu katı gerçeklikle karşılaşırız; bir şeyi yaşamak, bir yere uğramak bize bu gerçekliği gösterir. İkinci olarak duygusal etkin edimler, eyleme götürücü edimler bize bu gerçekliği apaçık gösterir; karar vermek, savaşmak, çalışmak, istemek, eylemde bulunmak vb. Üçüncü olarak da geleceğe yönelik duygusal edimler bunu bize gösterir; planlama, beklemek, umut etmek, hazır olmak vb. bu edimlerde gerçek olan bir şeyi bekleriz. Bu edimler nesnelerin var olduğunu bilgiden daha güçlü bir şekilde bize gösterirler. Yalnız bilgiyi değil bütün bu yolları göz önünde tutan birisi artık dış dünyânın varlığından kuşku duymaz. Ama nesneleri tanıdığımız zaman onları tam olarak da tanıdığımızı sanmamalıyız. Duyu organları bize nesnelerin yalnızca ön yüzlerini gösterir. Bilinenle bilinmeyen arasında bir karşı koyma sınırı vardır. Bilinenlerin ötesinde bir irrasyonel (akıl dışı) yön daima vardır. Bundan dolayı bir bilgi çabasını durduran irrasyonel bir kalıntı her zaman olacaktır. İrrasyonel olan (raslantı, alınyazısı vb.) dünyâdan kaldırılıp atılamaz. Varlık temelde ikiye ayrılır; real ve ideal varlıklar. Real varlıklar üç ayrı katmandan oluşur; inorganik, organik ve ruhlu varlık tabakaları. İnorganik varlıklar cansız maddelerden oluşur ve bu alanın konusu genelikle fiziğe girer. Organik varlıklar tabakası canlılardan oluşur ve bu alanın konusu da biyolojiye girer. Ruhlu varlıklar tabakası ise insanın bulunduğu tabakadır ve bu alan da psikolojinin konusudur. İdeal varlık tabakası ise tek tabakadan oluşur ve bu alan da tin (zihin) temel konudur ve felsefenin alanına girer. Bu tabakaların herbirinin kânûnları ayrı ayır olabilceği gibi hepsinde aynı olan belirlenimler de vardır.. Ahlâk ve din birbiriyle çatışır durumdadır; 1- Din öbür dünyâcı olduğu için bir kaçışı ifâde eder ve öbür dünyâya yönelmek ahlâka ayıkırıdır. 2- Dindar insan tanrıyı en yüce değer sayarken ahlâk insanı öne çıkarır, ikisi bir arada olamaz. 3- Ahlâk içten gelen istençlere önem verir-

ken din dıştan gelen buyruklara (tanrının buyrukları) önem verir, 4- İnsan özgürlüğü ile tanrının inananları kayırması bağdaşamaz, kayırma özgürlüğü ortadan kaldırır. 5- Kurtuluş ya da bağışlama da özgürlüğü ortadan kaldırır. Bunlar da gösteriyor ki ahlâk kânûnları, Kant'ın dediği gibi bir tanrının olmasını değil tam tersi olmaması gerektiğini gösterir. Tanrı'nın olması insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmak zorundadır. Hem bir tanrıya hem de insanın özgürlüğüne inanmak mümkün değildir...

Wittgenstein

Öl. MS. 1951

Viyana'da doğar, 23 yaşına kadar orada yaşar. İlk döneminde Viyana çevresi diye bilinen mantıkçı pozitivistler üzerinde etkili olurken ikinci döneminde post-modernizm ve önce Anglo-Sakson dünyâda daha sonrada dünyâ çapında etkili olur. Wittgenstein, felsefede "dile dönüş" akımının en büyük temsilcisi sayılır. Heidegerr, Gadamer, Austin, Strauss, Derrida gibi post-modern eğilime sâhip birçok filozof dili temel olarak felsefenin ulaşabileceği en son nokta olarak görür. Bu filozoflara göre dilin dışında hiç bir olgu, hiçbir gerçeklik yoktur. Wittgenstein, önceleri dilin mutlak gerçekliği tamamıyla yansıtan bir araç olduğunu savunur. Böylece mantıkçı pozitivistlere güçlü bir argüman sağlar. Ancak sonraları düşüncesini radikal bir biçimde değiştirerek dilin gerçekliği yansıtan bir yapıdan uzak olduğunu ve sâdece zihinde oluşan bir muhayyile kurgusundan ibâret olduğunu söyler. Böylece geldiği noktada mutlak doğrular bulunmadığını, dış dünyânın nesnel gerçekliğinin kanıtlanamayacağını iddiâ eden postmodern söyleme güçlü argümanlar sunmuş olur. Buna göre gerçeklik sâdece dildedir. Akıl, deney, doğa, madde vs. üzerinde ileri sürelen mutlak hakikat iddiâları sadace birer sanıdır (zandır)...

Croce

Öl. MS. 1952

1866'da doğan İtalyan filozof Benedetto Croce, 20. yüzyıl idealist felsefenin en önemli temsilcisi olarak bilinir. Klasik Hegelci idealist felsefenin rasyonalizmini örnek alan bir tin (ruh/zihin) felsefesi geliştirir. Tin'in tek gerçek olduğunu söyleyen Croce'ye göre tin kendisini diyalektik biçimde düşünce ve eylem olarak iki biçimde gerçekleştirir. Bunlardan düşünce ve eylem basamakları da kendi içinde ikiye ayrılır. Buna göre, birinci basamak sezgi, sezgisel bilgi ya da sanat, ikincisi de mantıksal bilgi ya da mantıktır. Croce'ye göre dünyâ, kendisinde teoriyle pratiğin, özneyle nesnenin, bireysel olanla tümel olanın birleştiği Tin'dir. Nitekim Tin bir aşamanın ardından başka bir aşamaya ulaşan, bir tırmanış içindeki mutlak, sonsuz ezelî-ebedî evrimin ta kendisidir...

Albert Camus
Öl. MS. 1960

1913'te doğan Fransız düşünür ve romancı Albert Camus, "Düşüş" (La Chute), "Başkaldıran İnsan" (L'Homme Revolte) ve "Veba" (La Peste) adlı eserleriyle tanınır. Düşünsel gelişi iki ayrı döneme ayrılan Camus, birinci dönemde dünyânın saçmalığı ve yaşamanın anlamsızlığı konuları ve dolayısıyla "saçma" (absurde) kavramı, buna karşın ikinci dönemde başkaldırı konusu ve buna bağlı olarak, dünyânın anlamsızlığına başkaldırmak, toplumu değiştirmek, kötülükleri gidermek ve daha iyi bir düzen kurmak amacıyla eylemlerde bulunmak temaları üzerinde durur. Camus'ya göre, dünyânın saçmalığına, kaçınılmaz yenilgiyi bile bile kötülüklere karşı çıkmak yaşama anlam katmaktan başka bir şey değildir.. Camus'ya göre geçmişte ahlâki değerler din tarafından sağlanıyordu, modern dönemde dini inancın çöküşünün ardından doğan boşluk "laik dinler" adını verdiği ilerlemeci târih felsefeleri tarafından doldurulmuştur. Bu anlamda Marx'ın gerçekliğe târihsel bir temel olması için geliştirdiği maddeci öğretiler de iflas etmiştir.. Böylece Camus, modernliğin sonucu olarak nihilizm batağında boğulmak yerine, saçma öğritesinden bir başkaldırı etiği çıkarmaya çalışır...

Proudhon
Öl. MS. 1965

1809'da doğan Fransız sosyalist düşünürü Pierre-Joseph Proudhon, anarşizmin kurucusu olarak bilinir. Daha ziyâde "Tanrı şerdir", "Mülkiyet hırsızlıktır" sözleriyle tanınan Proudhon mülkiyeti kendini yok eden bir katil olarak görür. Mülkiyetin toplumu kemirdiğini ve adâletin kurulmasına engel olduğunu söyleyen Proudhon'a göre insanların birbirleri karşında hiçbir üstünlükleri olamaz, dolayısıyla zorba ve köle, hükmeden ve hükmedilen olarak ikiye bölünmelerin anlaşılır hiçbir gerekçesi yoktur. Dünyâda mutlak bir eşitlik ve özgürlük gerçekleştiği zaman hiçbir yönetim ve hükûmete gerek kalmayacaktır. Bu anlamıyla tüm örgüt ve kurumlar zararlıdır...

Karl Jaspers
Öl. MS. 1969

1883'de Almanya'da doğar, Tıp ve felsefe profösörü olan Jaspers varoluşçu felsefenin en önemli çağdaş temsilcilerinden birisidir. En çok Kant'dan etkilenmekle birlikte, Kierkegaard, Nietzsche, Max Weber, Plotinus, Bruno, Spinoza ve Schelling üzerinde de çalışmalar yapar. Üç ciltlik Philophie adlı eserinde sistemini ayrıntılarıyla açıklar. Jaspers'e göre modern felsefeyle birlikte gelen makine çağında insan ihmâl edilmiştir. Madde ve ide felsefeleri, insanın bireysel varoluşlarından ziyâde maddeye ve düşünceye yö-

nelerek tek kişinin varoluşunu gözden kaçırmışlardır. Bu nedenle gerçek felsefe insanın varoluşuna yönelmeli ve onu ne ise öylece anlamaya çalışmalıdır. Felsefe, nesnel değil öznel, nesnelerin determine bigilerine değil insanın özgür eylemlerine yönelen, bilimin bilgiyi korumasına karşılık yeni hakikatlere ulaşmak için bilimin doğrularını kuran, sanatın katlanmak için dünyâyı daha iyi göstermeye çalışmasına karışılık dünyâyı tüm kötülük ve çirkinliği ile insana sunan bir uğraş olmalıdır. Yapılması gereken şey, insanı baskıcı ve dogmatik bilim ya da din kültünden kurtarmak için birtakım tedbirler almaktır. Bunu ise ancak farklı varlık türlerinden pay alabilen, bireyi, tek kişiyi temel alan egzistans (varoluş) felsefesi yapabilir. Dolayısıyla bundan böyle felsefe yapmanın iki vazgeçilmez temel adımı olacaktır; 1- Bilimin sınırlarını göstermek ve 2- Bireyi, beni açımlamak. Jaspers'a göre insani varoluş aslında var değildir, çünkü varoluş nesne değildir. İnsani varoluş dünyânın varlığına bir açılış olup yalnızca eylemde ortaya çıkar. İnsanı varoluş neyse o olmaya çalışırken üç yol seçer; târihsellik, özgürlük ve iletişim. Târih neyse o almaya çılaşan insanların başarı ve başarısızlıklarıyla doludur. Buradan insani varoluşun ne olduğunu anlayabiliriz. Özgür olma savaşımı da insani varoluşun dünyâda kendini var kılma mücâdelesidir ve varoluşun nasıllığını bize gösterir. Yine insani varoluşu, başka benlerle iletişim kurarken kendini var kılar, böylece inani varoloşun nasıllığı gözlemlenebilir...

Bertrand Russell

Öl. MS. 1970

1872'de doğan ünlü İngiliz filozofu Bertrand A.W. Russell; Bacon Hobbes, Locke, Berkeley, Hume ve Mill'in oluşturduğu İngiliz empirist (deneyci) geleneğini 20. yüzyıla (1970'lere kadar) taşıyan filozof olarak bilinir. İngiliz yeni-gerçekçiliği olarak da tanınan bu felsefe idealizme karşı çıkarak dolaysız bir gerçekliği savunur. Her türlü bilginin deneyden geldiğini, özne ötesi gerçekliğin bile tümüyle kavranabileceğini iddiâ eder. Fiziğe ve matematiğe ilgi duyar. Bu çerçevede Russell, önceleri Platoncu bir idealistken sonraları pozitivist gerçekçiliğe kaymış ve bu felsefeyi 20. yüzyıl boyunca titiz felsefî/bilimsel üslubu ile yaymış, geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Soylu bir İngiliz aileden gelen Russell'e göre felsefe temelde bilimsel olmalıdır, ilkelerini ahlâktan ya da dinden değil doğa bilimlerinden çıkarmalıdır. Filozofun ülküsü bilimsel bir ülkü olmalıdır. Her türlü romantizim ve gizemcilik bu ülküden atılmalıdır. Felsefe, düşüncel acılara kahramanca çareler aramak yerine, sabırla, yılmadan, yorulmadan doğanın gerçekliğine yönelmeli, çözümlemeler yaparak gerçeği yakalamalıdır. İnsan ruhu bir fikirler demetinden başka bir şey değildir. Ne madde ne de ruh gerçektir, gerçek olan sâdece duyu verileridir. İnsan doğanın önemsiz

bir parçasından başka bir şey değildir, çünkü düşünceleri beyninin işlemesiyle, dolayısıyla da doğa yasalarınca belirlenmiştir. Bilginin tek kaynağı olan bilim, Tanrı'ya, ya da ölümsüzlüğe inanmak için hiçbir dayanak getirmez. Din korku üzerine kurulmuştur, bu nedenle de kötüdür. Dine inanma henüz olgunluğa erişmemiş insanın durumunu niteler...

Gabriel Marcel
Öl. MS. 1973

1889'da doğan Fransız varoluşcu filozofu Marcel, varoluşculuğun tanrı düşüncesiyle uyuşmaz olmadığını, varoluşculuğun Hıristiyan öğretileriyle bağdaştırılabileceğini öne sürer. Marcel, yaşamın gerçek amacının bir yanda insanlar, öte yanda da insanla tanrı arasındaki içtenlikli iletişim olduğunu iddiâ eder. Fakat bu iletişimin bireylerin biricikliğine dayanıp, onların özgürlüğünü koruması geretiğini savunur. Marcel diğer varoluşcu filozoflardan özellikle tanrı ve din konusunda ayrılır. Kierkegaard'a yakın duran Marcel, Heidegger ve Sartre'nin tersine yatay aşkınlık dışında bir dikey aşkınlığın (Tanrı'ya doğru) olabileceği inancındadır. Marcel, düşüncesinin daha sonraki evresinde Katolikliği benimser ve bugün Katolikliğin felsefedeki temsilcilerinden birisi sayılır...

Martin Heidegger
(1889-1976)

1889'da doğan Alman varoluşcu filizofu martin Heidegger katolik bir aileden gelir ve uzun bir süre cizvitler mânâstırında kalır, oradan çıktıktan sonra da Freiburg'da felsefe öğrenimi görür. 1928'de Husserl'in yerine Freiburg Üniversitesi'ne geçer, 1945'de politik nedenlerle yerinden uzaklaştırılır, ama o zamandan ölümüne değin emekli olarak büyük dinleyici kalabalıkları karşısında dersler verir. Heidegger, çağdaş felsefede, Batı düşüncesinin eleştirisi üzerine kurulmuş olan varoluşculuk, postyapısalcılık, postmodernizm, Frankfurt okulu ve yapıbozumculuk üzerinde kalıcı etkiler bırakmış etkili bir düşünürdür. Heidegger, kendine özgü dili olan ve zor anlaşılır bir filozof olarak bilinir. Ele aldığı konuların derinliği sebebiyle bilerek böyle kapalı dil kullanan Heidegger, sık sık yanlış anlaşılmasına, pozitvistlerin gözünde gülünç duruma düşmesine rağmen bu tutumundan vazgeçmez. Heidegger, Batı düşüncesine genel olarak; varlık konusunun Platon'dan beri unutulduğunu, oysa varlığın birincil ve temel konu olup epistemolojinin (bilgi kuramı) ikincil olduğunu, bilim ve teknolojinin insana çok zarar veren etkisinde Batı metafiziğinin yattığını, bu metafiziğin de tekçi ve mutlakçı olduğunu, Batılı filozofların şimdiye kadar evrenin özünde ve gerisinde hep mutlak biçimde, koşulsuz varlık ya da varlıklar aradıklarını, bunun sonucu olarak özneyi esâs olan idealist veya nesneyi esâs alan materyalist felsefeler üretildiğini, yine düşünceyi esâs alan ras-

yonalist, deneyi esâs alan empirist felsefeler geliştirildiğini oysa bunların hiçbirinin "burada" ve "tek kişi" olan insanın "bir anlık varoluşunu" açıklayamadığını savunur. Oysa Heidegger'e göre varoluş bir bitki ve taş gibi ele alınamaz. Böyle bir şeye girişilir girişilmez eski öz felsefesine dönülmüş olur. İnsanın varoluşundan ayrı bir özü yoktur, bilakis insanın özü varoluşundadır. Varoluş bir düşünce faaliyeti değil bir eylemsel süreçtir. İnsan, özünü, yaşamın kendisine verdiği bir yığın olanaklarla var kılar. İnsani varoluş "burada" (dasain) ve "birlikte" olunarak ortaya çıkar. Burada oluş, dünyâyla bir karşılaşmadır. Şimdiye kadar insan dünyânın bir ürünüydü, oysa aslında dünyâ insanın ürünüdür, bir insan yaratmasıdır. İnsansız bir dünyâ hiçtir. Dünyânın kendi başına bir varlığı, kendi başına bir değeri yoktur. Bu nedenle dünyânın bundan böyle tümüyle insan bakımından anlaşılması gerekir. Burada olan insan diğer benlerle girdiği iletişimle varoluşunu ortaya çıkarır. Bir anne uzakta tehlike içinde olduğunu bildiği oğluna üzerine oturduğu koltuktan daha yakındır. Yüreğin ölçüleri varoluşçadır. Varoluş bigiyle değil daha çok ruh durumlarında ortaya çıkar. Varlığın temelini bütünüyle ortaya çıkaran araçlar ise korku, vicdan ve ölümdür... İnsan bu duygular sebebiyle harekete geçer ve birtakım eylemlerde bulunur, eylemlerini yaparken de varoluşunu ortaya koymuş olur...

J. P. Sartre

Öl. MS. 1980

1905'te doğan Jean Paul Sartre, varoluşculuğun en ünlü çağdaş filozoflarından birisidir. Fransız olan Sartre, ikinci dünyâ savaşı sonrası Batı düşüncesinin geldiği noktayı ele vermesi bakımından oldukça önemlidir. Varoluşculuk olarak adlandırdığı öğretisini daha çok roman, dram, deneme ve eleştirilerinde ortaya koyar. Felsefesinde Hegel, Husserl, Heidegger, Jaspers ve Kierkegaard'dan etkilenir. Ancak ortaya koyduğu varoluşcu felsefe tümüyle ateist karakterlidir. Önceki varoluşcular gibi bütün yapıtlarında varlık sorununa yönelir. Temel eseri "Varlık ve Hiçlik" in isminden de anlaşılacağı gibi insani varoluşun dışında hiçlikten başka bir şey yoktur. Sartre'ye göre; varoluşu ancak Tanrı açıklayabilirdi, Tanrı ise yoktur. O halde varoluştan başka bir şey de yoktur. Ezelî-abedi veya öncesiz-sonrasız mutlak doğruluk diye bir şey de yoktur. Bunlar insanın mutlak özgürlüğünü boğar. Oysa insan bilinciyle mutlak özgürdür. Bu özgürlük kendi varoluşunu gerçekleştiren yegâne şeydir. Sınırsız bir görecelik (relativism) ve târihsellik (historism) vardır. Herkesi bağlayan doğrular ve bütün zamanlar için geçerli mutlak hakikat diye bir şey olamaz. Her insan teki o anda ne ise odur ve gerçek ona göre ve onun zamanındadır. Mutlak doğrular olmadığı gibi mutlak ahlâk yasaları da yoktur. Biricik mutlak değer özgürlüktür. Özgürlüğü sırf özgürlük olduğu için seçeriz. Özgürlükle

yapılan her şey ahlâka uygundur, suç diye bir şey yoktur. Bir tek suç vardır; pişmanlık. Kendi yaptığından pişmanlık duyan kimse, kendi özgürlüğüne, dolayısıyla kendi özüne ihanet ediyor demektir. Anasını öldüren Orestes'in eylemi ahlâka aykırı değildir, ama Elektra'nın pişmanlığı ahlâka aykırıdır. İnsanlar suçlarından değil pişmanlıklarından kurtarılmalıdır. Alışılmış, yaygın olan ahlâk kuralları bir alçaklar ahlâkıdır. İnsanın varoluşu özgür eylemlerilyle gerçekleşir, buna engel olmak varoluşu durdurmak ve baskı altına almak demektir...

Foucault

Öl. MS. 1984

1926'da doğan Fransız filozof Fuocault'nun felsefesi Nietzsche'nin güç istemi ve Heidegger'in dile ağırlık veren düşüncelerinin izlerini taşır. Yapısalcılıkla târihsel süreklilik düşüncesine karşı çıkarak insanın sonu fikrini savunur. Foucault, Nietzscheci soykütüklerin izinden giderek bilinmeyen, unutulmuş, dışlanmış, oyun dışı bırakılmış ve marjinal söylemlerin târihlerini yazmaya çalışır, oyun dışı bırakılmış söylemlerin canlandırılması çağrısında bulunur. Târihi, çatışmayla kavganın târihi olarak görür. Toplumun varlığını ancak çatışma ve kavga tamelinde sürdürebileceğine inanır. O'na göre toplum bir söylemler evrenidir. Söylemlere hayatiyet kazandıran şey ise hakikat ve doğruluk tutkusudur. Foucault, muhaliflerince anarşist, nihilist, ahlâki göreceliği savunan, karşı çıktığı halde târihe model empoze eden, aydınlanma karşıtı, anti-rasyonalist olmakla suçlanır. Öte yandan Foucault, söylemleriyle post-yapısalcı ve post-modern akımlara güç katar...

Hayek

Öl. MS. 1992

1899'da Avusturya'da doğan Friedrich August von Hayek, İngiliz iktisatçısı ve filozofu olarak tanınır. Hayek'e göre, devletin serbest piyasadaki kontrolü veya serbest piyasadaki müdahalesi, enflasyon, işsizlik, durgunluk ve çöküntü gibi iktisadi hastalıkların yalnızca daha da artmasına yol açar. Parça parça gerçekleştirilen devlet müdahaleleri kaçınılmaz olarak Hitler gibi diktatörlerin çıkmasını sağlamaktan başka bir işe yaramaz. Hayek'in liberalizm anlayışı ilerleme ve kalkınma için bireyin özgür bırakılması noktasında yoğunlaşır. Hayek'e göre bireyin özgür girişimci ruhu kalkınmanın temel motorudur. Devlet, bu nedenle bireyin önünü açmalı, ona hiçbir şekilde müdahalede bulunmayarak toplumun kalkınması için ondan yararlanmalıdır...

Karl Poper

1902'de Viyana'da doğar, 1937'de Avusturya'dan ayrılarak Yeni Zelanda Canterbury Üniversitesi'nde okutman olarak calışır. 1945'te Londra

İktisat ve Siyâset Bilimi Okulu'na girer, mantık ve bilimsel yöntem profösörü olarak 1969'da emekliye ayrılır. En önemli eseri "Açık Toplum ve Düşmanları"dır. Poper, bilimin, hiçbir zaman doğayla ilgili olarak kesin, değişmez ve mutlak doğrulara ulaşmış olduğunu iddiâ edemeyeceğini savunur. Poper'e göre bilimsel bilgilerimiz, târihte şimdiye kadar yanlışlamaya yönelik tüm sistematik girişimlere karşın ayakta kalabilmiş teoriler yığınından ibârettir. Dolayısıyla bilimde belirleyici olan yanlışlamadır. Örneğin "Bütün kargalar siyahtır" bilimsel iddiâsı tek bir karganın beyaz olduğunun ispat edilmesi durumunda geçerliliğini yitirir. Poper, özellikle târihsel ve toplumsal gelişmelerin yasaları olduğuna ve bunların bilinerek gelişmenin ne yönde olabileceğinin bilinebileceğine inanan târihselcilik ve holizme şiddetle karşı çıkar. Karl Marx'ı bu hataya düşmekle suçlar. Poper'e göre teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da doğru yanıtlara sâhip olacağımızdan asla emin olamayız. Bundan dolayı da Poper, yönetim biçimi olarak demokrasiyi ve açık toplumu savunur. Çünkü eleştirme ve tecrübe etme özelliği en fazla demokraside vardır. Poper'in anladığı biçimde demokrasi, yöneticilerin toplum problemlerine önerdikleri çözümün umut verir gibi görünmedikleri zaman değiştirilebildikleri bir düzendir. İktidarın kimlerin elinde olduğundan çok, kişisel çıkar ve dogmalar adına kötüye kullanılması da büyük önem taşır...

Thomas Kuhn

Klasik pozitivist bilim görüşüne şiddetle karşı çıkan çağdaş Amerikalı bilim felsefecisi Kuhn, post-modernist akım üzerinde etkili olan bir düşünür olarak bilinir. Kuhn, "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" adlı temel eserinde paradigma kavramını ortaya atarak mantıkçı pozitivistlerin ileri sürdüğü pozitif bilimin mutlak doğruluğu iddiâsını reddeder. Kuhn'a göre, bilimsel teorilerin üstünlüğünün aslında kendisinden önceki varsayımlardan daha doğru olmasından değil, kendi içinde daha tutarlı bir bütünlük (paradigma) oluşturmasından ileri geldiğini ifâde eder...

Paul Feyerabend

Bilim felsefesinde modern yaklaşımlara meydan okuyan post-modern bilim felsefecisi olarak bilinir. Rasyonalizmi (akılcılığı), empirizmi (deneyciliği) ve her tür modern argümanı şiddetle eleştirir, mutlak görecelik anlayışını savunur. Feyerabend'e göre bir bilim adamı ile büyücü arasında esâsında fark yoktur. Modern toplumlarda bilime çok yersiz bir biçimde yüksek bir statü verilmiş, bilim modern insan üzerinde, Hıristiyanlığın ortaçağ insanı üzerinde kurduğu nüfuza benzer bir statü kazanmıştır. Putlaştırılan bilim, insanlar üzerindeki bu yüksek statüsünü kurumlaşmış baskı sayesinde kazanmıştır. Metodolojik çoğulculuğu benimseyen Feyerabend'e göre tüm koşullar altında insanın gelişimini sağlayacak tek

bir ilke vardır; "Her şeyin mümkün olması". Bilimin mutlak hakikatı bulma iddiâsı bir kendi kendine vehimdir. Bilim, gizemli dinler, büyücülük vs. karşısında kendisini savunabildiği zaman gelişir ve haklı olduğunu ispat etmek için daha çok çalışmak zorunda kalır. Bilim ancak böylece gelişir. Aksi halde bilim, sâdece kendi doğrularına îtibâr edilmesini bekler ve ciddi bir rakipten yoksun olduğu için kendi kendini yok eder...

Derrida

1930'da doğan ünlü post-yapısalcı Fransız filozofu Derrida, Batı felsefesiyle derinden hasaplaşma içine girer, ondaki çelişki ve çıkmazları göstermek suretiyle, felsefeyi yeniden yaratıcı kılma mücâdelesine koyulur. Derrida, çalışmalarında Logos'u akıl şeklinde yorumlayan akıl-merkezci felsefeye şiddetle saldırarak, Logos'u dil veya söz olarak yorumlayan dil-merkezci felsefe geleneği içinde yer alır. Nietzsche, Heidegger, Sausser'den yola çıkarak özcülüğe, Descartesci felsefeye, akıl-merkezci, mantık-merkezci düşüncelere, aydınlama felsefesine, pozitivizme, hümanizme ve dolayısıyla bütün bir moderniteye keskin ve ciddi eleştiriler yöneltir. Derrida'ya göre dil dışında nesnelerde, idealarda, özlerde, zihinsel imgelerde anlam yoktur; anlam yalnızca dilin fonksiyonu olmak durumundadır. Dil, kendi dışında bir gerçekliğin temsil aracı değildir, bilakis dil gerçekliğin bizzat kendisidir. Bu nedenle dil, bizde içimizde ikamet etmez, tam tersi biz dil içinde ikamet ederiz..

Deleuze

1925'te doğan ünlü post-yapısalcı Fransız düşünürü Deleuze, geleneksel felsenin tüm kategorilerini, birlik, özdeşlik, hiyerarşi, öznellik ve temsil gibi tüm kavramları yıkmaya çalışır. Nietzsche'nin araştırmalarından hareketle Foucault'nun izinden giderek tahakkümün eşi ve benzeri görülmedik târihi bir aşaması olarak tanımladığı modernliği sorgular. Deleuze; Platon, Kant, Freud, Hegel, Marx vb. klasik Batı düşüncesi filozoflarını dikey felsefe yapmakla suçlayarak, bunların hepsinin indirgemeci, birlikçi, hiyerarşik argümanlar kullandıklarını iddiâ eder. Dikey felsefenin hangi türü olursa olsun sonuçta bir ilk olay veya kök fikrinden yola çıkarak hakikat iddiâsında bulunduklarını oysa artık bundan vazgeçilerek yatay felseye geçilmesi gerektiğini savunur. Buna göre dikey felsefenin yerini yatay felsefe, özdeşlik ve temsilin yerini farklılık ve tekrar almalıdır. Tek bir hakikat, her şeyin kendinden zuhur ettiği ilk töz diye bir şey yoktur. Deleuze'ye göre sâdece farklılıklar, istikrarsızlık, belirsizlik ve sınırsızlık vardır...

Lyotard

1929'da doğar, post-modernizmin en önemli teorisyenlerinden birisi olarak kabul edilen Fransız düşünür Jean François Lyotard'in temel eseri " La Condition Postmoderne" (Postmodern Durum)'dur. Lyotard'a göre

modernizm, bilimi ve devleti meşrulaştırmak için kullanılan üstanlatılardır. Postmodern durum ise endüstri toplumu sonrası şu anki durumu ifâde eder. Postmodern durumda ulusal kimlikler, ulus devletler, bir birlik şekli olarak toplum fikri anlamını ve inanırlığını yitirmiştir. Lyotard'a göre bir bilim kendi kurallarını bir üstanlatıya başvurarak meşrulaştırıyorsa o tümüyle moderndir. Modernizmin birlik ve düzen arayışı siyâsî olarak totoliterizm doğmasına neden olmuştur. Postmodern durum ise hetorojen ve çok sesli bir yapıyı gerekli kılar. Mutlak bir mutabakat değil zamansal ve yerel konsessuslar aranmalıdır, geçici sözleşmelerin peşine düşülmelidir... Batı düşüncesinde 20. yüzyılın son yarısından îtibâren Lyotard'dan başka Nietzsche, Heidegger, Strauss, Barthes, Derrida, Deleuze, Guattari, Kuhn, Feyerabend, Wittgenstein, Rotry, Foucault, Borges, Marguez vb. filozofların kimi söylemlerinden etkilenerek "post-modernizm" adıyla yeni bir felsefe doğmuştur. Buna göre post-modernizm; tüm modern söylemlere, siyâsî, dinî veya toplumsal nitelikli bütün küresel, her şeyi kucaklayıcı dünyâ görüşlerine itiraz eder. Bu çerçevede Marksizm, Hıristiyanlık, Faşizm, Liberalizm,İslâmiyet, Modernizm vs. bunların hepsi aynıdır. Çünkü hepsi de sözmerkezci, aşkın ve bütüncü üstanlatılardır. Hepsi de mutlak hakikat iddiâsında bulunmaktadırlar. Halbûki tek yanlı mutlak hakikat ve doğruluk iddiâsında bulunulamaz. Post-modern söyleme göre sonuçta "herkes haklıdır". Modernizme yönelik şiddetli bir karşı çıkışı ifâde eden post-modernizm çeşitli açılardan eleştirilmiştir; "Post-modernizmin her şeyden önce sâdece eleştiriyi ve başkaldırıyı kutsadığı, salt olumsuz bir tavır sergilediği, sağlam bir ilkeden, hakiki bir adâlet yorumundan yoksun olduğu, bütün ayrımları ortadan kaldırarak ezenle ezilen, tahakküm edenle edilen arasında hiçbir fark gözetmediği, tutarlı bir politika üretemediği, pozitif bir siyâset görüşü olmadığı, salt yıkıcı olduğu, herhangi bir sosyal, politik, ahlâkî sistemi savunmak için hiçbir temel sağlayamadığı, belli bir politikaya bağlanmayı kendisine yasaklayarak var olan güce dayalı baskıcı rejimlerin muhaliflerini silâhsız bıraktığı, böylece bir dünyâ görüşüne angaje olmamak adına statükonun kabulüne ve meşrulaştırılmasına neden olduğu, kuşkuculuğuyla zorbalık ve adâlet arasındaki ayrımı bulanıklaştırdığı ve faşizme entelektüel teselli ve destek sağladığı, entelektüellerin ayrıcalıklı konumlarını korumaya yönelik bir son savunma çabası olduğu, entelektüellerin son ve umutsuz bir manevrayla kendileriyle birlikte her şeyi ateşe atma teşebbüslerinden başka bir şey olmadığı ve nihayet Batı kültürünün yeni bir emperyalizmi olduğu, öteki edebiyatı yaparak kendi eleştirisini başkasına bırakmadan, kendini güçlendirdiği" şeklinde eleştirilmiştir...

TABLO-4 İÇİN KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia; *Çağdaş Felsefe*, İst., Ank., 1/1996,

ARİSTO; *Organon* I-II (çev. Hamdi Ragıp AtÂdemir), Ank., 1963, *Metafizik* (çev.Ahmet Arslan) İst., 1996, *Nikomas'a Ahlâk* (çev. Saffet Babür) Ank., 1996, *Poetika* (çev. İsmâil Tunalı) İst., 1963, *Poetika* I-III-IV-VII (çev. Niyasi Berkes) MEB, Ank.,

ASTER, Ernst Von; *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Târihi*, İst.(İm), târihsiz,

BERKELEY; *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, (Çev. H.Turan) Ank. 1996,

BOCHENSKİ, J.M.; *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu), İst., 1997,

CASSİER, Ernst; *Devlet Efsanesi*, İst., 1984,

CEVİZCİ, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, İst., 2000, *İlkçağ Felsefesi Târihi*; Bursa, 2000, *Ortaçağ Felsefesi Târihi*, Bursa, 1999,

COLLİSON, Diane - WİLKİNSON Robert; *Otuzbeş Doğu Filozofu* (çev. Metin Berke-Hamdi Bravo-Sibel Özbudun-Berna F. Ülner), Ayraç, Ank. 2000,

CRESPIGNY, De - K.R. Mınogue; *Çağdaş Siyâset Felsefecileri*, İst., 2/1994,

ÇÜÇEN, Kadir; *Felsefeye Giriş*, Bursa, 2/2001,

DERRİDA, Jacguez: *Göstergebilim ve Gramatoloji* (çev. T. Akşin), Ank. 1994.

DESCARTES; *Metod Üzerine* (çev. Mehmet Arslan), Ank., 1947, *Metafizik Düşünceler* (çev. Mehmet Karasan, İst., 1967, *Ahlâk Üzerine Mektuplar* (çev. Mehmet Karasan, İst., 1958,

EFLATUN; *Lakhes* (çev. N. Şazi Kösemehal), İst., 1958, *Devlet* (çev. Azra Erhat-Sebahattin Eyüboğlu), İst., 1958, *Sokrat'ın Savunması* (çev.Sebahattin Eyüboğlu) İst. 1960, *Kriton* (çev. Zafer Taşlıkoğlu, 1992, *Devlet Adamı* (çev. Behice Boran) Ank. 1960,

EPİKÜROS; *Mektuplar ve Maksimler* (çev. Hayrullah Örs), İst., 1962,

FEYERABEND, Paul; *Yönteme Hayır* (çev. A. İnam), Ank. 1989, *Akla Vedâ* (çev. E. Başer), İst., 1995,

GÖKBERK, Macit; *Felsefe Târihi*, İst., 10/1999,

GÜZEL, C.; *Bir Bilgi Anarşisti; Fayarabend*, Ank., 1996,

HUME, David; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (çev. Serkan Öğdüm) Ank. 1997, *Din Üstüne* (çev. Mete Tunçay) Ank. 1979,

KANT; *Saf Aklın Eleştirisi* (çev. Aziz Yıldırım), İst. 1993, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İ. Kuçardi, Ank., 1989, *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. İ. Kuçuradi-Y. Örnek) Ank. 1982,

KEKLİK, Nihat; *Felsefenin İlkeleri*, İst., 1982, *Filozofların Özellikleri*, İst., 1982,

STÖRİG, H. J.; *İlkçağ Felsefesi; Hint, Çin, Yunan*, (çev. Ömer Cemal Göngören), İst., 1994,

LEİBNİZ; *Monadoloji* (çev. Aziz Yıldırım), İst. 1988,

LOCKE; *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Haccıkadiroğlu), İst., 1988,

LYOTARD, Jean François; *Postmodern Durum* (çev. A. Çiğdem), Ank. 1990,

MACHİEVELLİ; Hükümdar (çev. Vahdi Atay) İst.

MAGEE, Bryan; *Büyük Filozoflar*, (çev. Ahmet Cevizci) İst., 2000,

MORE, Thomas; *Utopia* (çev. Vedât Günyol-Sebahattin Eyüboğlu), İst., 1999,

BERGSON, Henri; *Yaratıcı Tekâmül* (çev. Ş. Tunç), İst. 1986, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* (çev. Mehmet Karasan) Ank. 1962,

PLOTİNUS; *Seçmeler* (çev. Zeki Özcan) Bursa, 1996,

RUSSEL, Bernad; *Batı Felsefesi Târihi* I-II (çev. Muammer Sencer), Ank., 1972,

GÜVENÇ, Bozkurt; *İnsan ve Kültür*, İst., 7/1996,

SARIKÇIOĞLU, Ekrem; *Dinler Târihi*; Isparta, 1999,

SARUP, M.; *Postyapısalcılık ve Postmodernizme* Giriş (çev. A. Güçlü), Ank. 1995,

SERDAR, Ziyâuddin; Postmodernizm ve Öteki (çev. Gökçe Kaçmaz), İst., 2001.

SPİNOZA; *Töre Bilim* (çev. Aziz Yıldırım), İst. 1966, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (çev. Aziz Yıldırım), İst., 1996,

TUĞCU, Tuncay; *Batı Felsefesi Târihi*; Ank., 2000,

ÜLKEN, Hilmi Ziyâ; *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İst., 1997,

WEST, D.; *Kıta Avrupa Felsefesine* Giriş (çev. Ahmed Cevizci), İst., 1998,

YILDIRIM, Cemal; *Bilim Felsefesi*, İst, 4/1995,

R.İHSAN ELİAÇIK

İSLÂM'IN YENİLİKÇİLERİ

İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI
KİŞİLER, FİKİRLER, AKIMLAR

EĞER YENİLİKÇİ, ÖZGÜRLÜKÇÜ BİR ÇIĞIR AÇILACAKSA BU KESİNLİKLE İSLÂM DÜŞÜNCE TÂRİHİNİN DERİNLİKLERİNDEN GELEN DAMARLARIN İHYÂSIYLA MÜMKÜN OLACAKTIR. İŞTE BU ÇALIŞMAM DA TÂRİHİMİZİN DERİNLİKLERİNDEN YÜKSELEN VE BÜTÜN ORTAÇAĞ BOYUNCA DESTEKSİZ, HİMÂYESİZ VE YALNIZ KALMIŞ YENİLİKÇİ, ÖZGÜRLÜKÇÜ ÇIĞLIKLARA DİKKAT ÇEKMEYE ÇALIŞTIM. ÇÜNKÜ YENİ BİN YILIN YÜKSELEN İSLÂM MEDENİYETİNİN BU ÇIĞLIKLARIN SÂHİCİ ANLAMDA HAYATA GEÇİRİLMESİYLE KURULACAĞINA İNANIYORUM. HENÜZ BİTİRDİĞİMİZ ÖNCEKİ BİN YIL BOYUNCA İSLÂM DÜŞÜNCESİNİ GENELLİKLE "GELENEKÇİ" ZİHİN YAPISI YÖNLENDİRMİŞ, TÂBİRİ CÂİZSE HAKKINI KULLANMIŞTIR. ŞİMDİ YENİ BİN YILDA SIRA "YENİLİKÇİ" ZİHİN YAPISINDADIR. ZÎRA İSLÂM DÜNYÂSIYLA BİRLİKTE TÜM İNSANLIK HİRA'DAN YÜKSELECEK YENİ BİR TEVHÎD, ADÂLET VE ÖZGÜRLÜK ÇIĞLIĞINA MUHTAÇTIR.

ISBN 978-605-62013-1-8
9 786056 201318