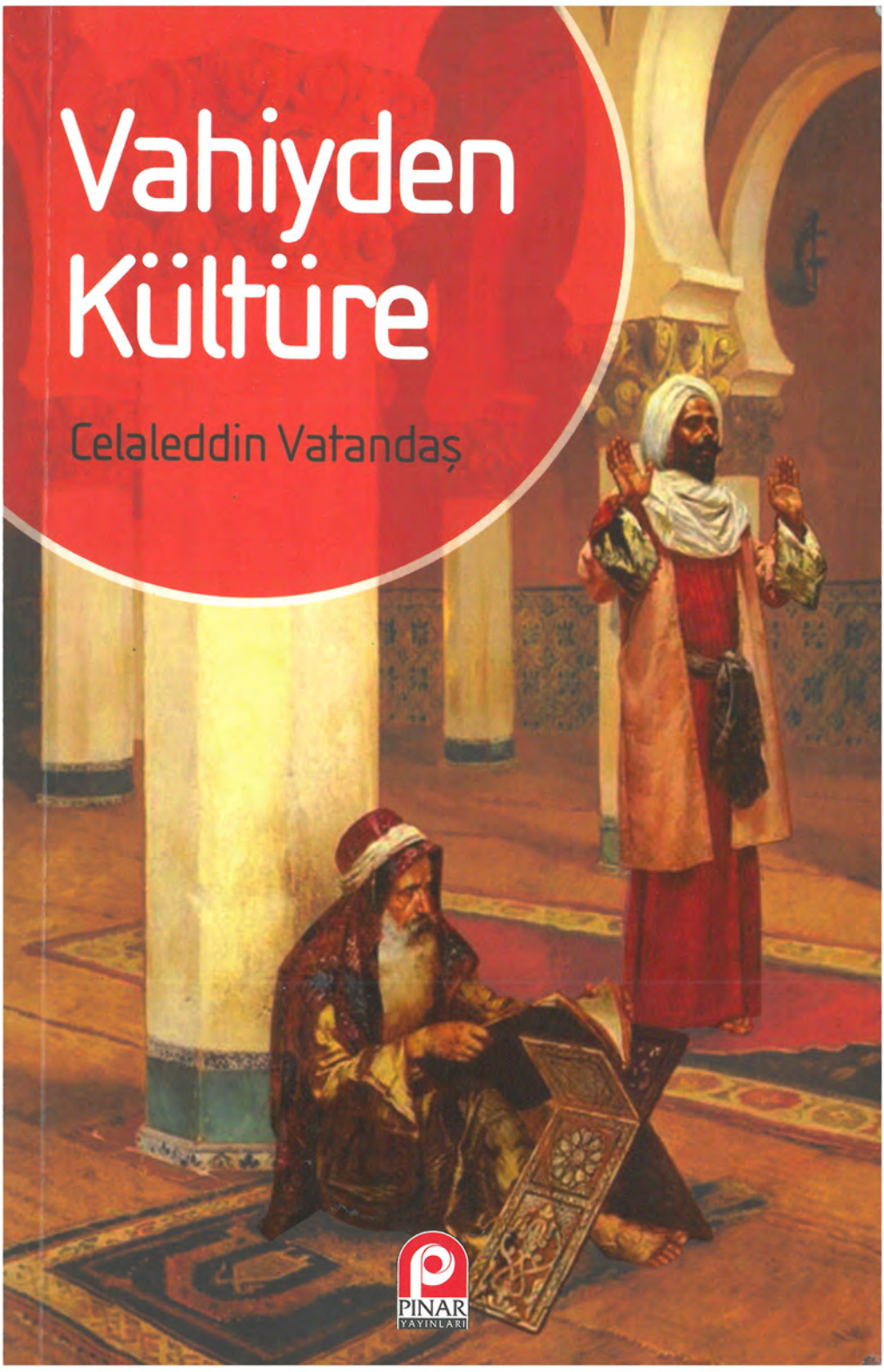
Vahiyden Kültüre

Celaleddin Vatandaş



PINAR YAYINLARI

Celaleddin VATANDAŞ

İlk ve orta öğrenimini Kırşehir'de tamamladı. 1980 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı. Yüksek Lisans ve Doktora tezlerini Türk Modernleşmesi üzerine yaptı. Yüksek Lisans tezinde Türk Modernleşmesinin Osmanlı dönemini, Doktora tezinde ise Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet dönemini araştırdı. Kanada'da bir toplumsal uyum politikası olarak çok kültürlülük üzerine, Almanya'da da Türklerin aile yapıları üzerine araştırmalar yürüttü. Prof. Dr. Celalettin Vatandaş'ın yayınlanmış; Sokakta Çalışan Çocuklar, Sokakta Yaşayan Çocuklar, Silifke-Mut Bölgesi Tahtacıları, Dilenciler (Meslek mi Mağduriyet mi), Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çok Kültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği), Psiko-Sosyal Bir Terim Olarak "Kimlik" in Kimliği, Çok Kültürlü Bir Yapıda Toplumlar ve Ulusal/Etnik Kimlikler, Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Toplumsal Değişim Aracı Olarak Ekonominin Modernleştirilmesi, Bir Din Mühendisliği Projesi Olarak Euro-İslam, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı, Türkiye'de Aile Yapısı ve Değişimi, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Ekonomik Sisteme İlişkin Düşünceler, Ahlak Hukuk İlişkisi ve Kaynağı Sorunu, Modern Bilim Örnekliğinde Gerçeğin Kuşatılması Sorunu başlıklarını taşıyan Sosyoloji-Bilim-Düşünce Tarihi-İslam konulu çok sayıda makalesinin yanı sıra Aile ve Şiddet (Türkiye'de eşler arası şiddet), Çok kültürlülük, Türkiye'de Aile, Trabzon'da Aile Yapısı ve Problemleri ve Trabzon'da Kentleşme (Kentlileşme Süreci ve Problemleri) Ulusal Kimlik (Türk Ulusçuluğunun Doğuşu), Hz Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti, Vahiyden Kültüre, Tevhid ve Değişim, Kur'an ve Hayat, Esenlik Yurdunun Çağrısı, Tevhit ve Toplum ve Çankaya Nöbeti isimli kitapları bulunmaktadır.

Karadeniz Teknik Üniversite'si İ.İ.B.F'de Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölüm başkanlığı da yapan Vatandaş, halen Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dekanlığı yapmaktadır.

CELALEDDİN VATANDAŞ

Vahiyden Kültüre

PINAR YAYINLARI

pınar yayınları
alemdar mah. çatalçeşme sok.
defne han no:27/15 cağaloğlu fatih-istanbul
tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com
bilgi@pinaryayinlari.com
yayınevi sertifika no: 16148

vahiyden kültüre
celaleddin vatandaş

pınar yayınları: 54
islam düşüncesi: 14

ISBN: 978-975-352-011-9

onbirinci baskı: ekim 2015

kapak-içdüzen: pınar

baskı-cilt: Şenyıldız Yay. Matbaacılık Ltd. Şti.
Gümüşsuyu Cad. No: 3 K:2
Topkapı İSTANBUL tel: 0212 483 47 92
matbaa sertifika no: 11964

İçindekiler

Önsöz 11

Birinci Bölüm
VAHİY'DEN KÜLTÜR'E GEÇİŞİN ŞARTLARI

A-Tarihî Şartlar 15
Fetihler ve Kitleler 16
Toplumlar ve İslâm 19
İslâm Öncesi ve Sonrasıyla
Toplumlar ve Özellikleri 21
Tercüme Faaliyetleri 48
B- Fikrî Şartlar 55
1. Bilginin Kaynağı Problemi 55
2- İslâm'ı Bir Yönüyle Değerlendirmek
İslâm'ın Düşünce ve İnançta Parçalanması 67
C- Siyasî Şartlar 77
1- Siyasî Birliğin Kaybolması 77
2- Fırkalar 90

İkinci Bölüm
KÜLTÜR İSLÂMININ OLUŞUM SÜRECİ VE TEMEL DİNAMİKLERİ

A- Kelâm **107**

B- Felsefe **123**

C- Tasavvuf **145**

Anlamı 145
Tasavvuf'un Oluşumu ve Gelişimi
1. Yüzyıl Tasavvufu 149
2. Yüzyıl Tasavvufu 150
3. Yüzyıl Tasavvufu 153
4. Yüzyıl Tasavvufu 160
5. Yüzyıl Tasavvufu 167
6. Yüzyıl Tasavvufu 171
7. Yüzyıl Tasavvufu 184
Tasavvuftan Bir Örnek:
Şeyh-Mürid İlişkisi 203
Meşruluğun Temelleri 213
Tasavvuf'un Kaynakları 218
Felsefe 220
Hint Mistisizmi 221
Şamanizm 222
Hıristiyanlık 223
Fars Kültürü 224
Diğer Tesirler 225
Değerlendirme 225
1- Dinin Zorlaştırılması 226
2- Farklı Bir İnanç ve Yaşantı Sistemi 234
Pasif Bir İnanç ve Yaşantı 249
İslâm ve Tasavvuf 255

D- Fıkıh **267**

Fıkhın Gelişimi ve Mezhepler 267
İctihad 282
İctihad Kapısını Kapama Kararı 283
Karara Tepkiler 287

Değerlendirme 288
Mezhep Taassubu 298
Mezheplerin Haklığı ve Ölçüsü 306

Üçüncü Bölüm
DEĞİŞİM SÜRECİNDE SOSYAL HAYAT

Değişim Sürecinde Sosyal Hayat 315

Sonuç 345

Kaynaklar 347

Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla

Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun. (O) Rahmân'dır, Rahîm'dir. Din gününün sâhibidir. (Yâ Rabbi), Ancak sana kulluk eder, ancak senden yardım isteriz. Bizi doğru yola ilet. Nimet verdiğin kimselerin yoluna. Kendilerine gazabedilmiş olanların ve sapmışların yoluna değil. (Fatiha, 1, 7)

Rabbimiz, unutur ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Rabb'imiz bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme! Rabb'imiz, bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim mevlâmızsın! Kâfirler toplumuna karşı bize yardım eyle! (Bakara, 286)

Önsöz

Vahiy İslâmı'nın kültürün bir unsuru, parçası haline gelmiş ve bu özelliğiyle kendisini bir din olarak ortaya koymuş şekli ile, Vahiyle bildirilen şekli arasındaki ayrım, hiç kuşkusuz sadece bu çalışmada gündeme gelmiş değildir. İslâm alimi sıfatını hakkıyla taşıyan geçmişin bütün şahsiyetleri, değişik şekillerde bu konuya değinmişler ve Tecdid/İhya adı altındaki çalışmaları da buna delil olmuştur. Örneğin, Veliyullah Dehlevî, İslâm'la müslümanın tarihinin birbirine karıştırılmayıp, ayrılması gerektiğini açıklamıştır. Çünkü İslâm'ın tarihinde sadece İslâm olmasına karşılık (aslında İslâm'ın tarihinden bahsetmek de pek mümkün değildir. Zira İslâm hiç bir şekilde değişmiyor, dünü ile bugünü ayrı değil ki, tarihi olsun) müslümanın tarihinde İslâm'da dahil olmak üzere İslâm dışı şeyler de mevcuttur. Bunun delili olarak İslâm Tarihi ismiyle yayınlanmış bir kitaba bakmak yeter de artar bile. Çünkü görülür ki o tarihte, İslâm olmayan, hatta İslâm'a karşı olan çok şeyler vardır ve bütün bunlar İslâm Tarihi adı altında anlatılır durur. Dehlevî'nin sözkonusu ayrımı daha sonra sistemli bir şekilde Şehid Seyyid Kutup tarafından da yeniden ele alınıp ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. O, bu çalışmasıyla müslümanın tarihinin, İslâm'a maledilemeyeceğini göstermiştir.

Çoğu zaman ifade edildiği gibi parlak, şanlı bir geçmişe sahip bir toplumun mensuplarıyız. Ancak geçmişin parlaklığının Rabb'imize karşı bir kul olarak sahip olduğumuz sorumluluk açısından bir anlam ifade etmediğini bilmemiz gerekir. Daha da önemlisi parlak, şanlı örtüler altında karanlık, şansız noktalar özellikle dikkate alınmalıdır ki bu çalışmanın amacı da kısmen bu olmuştur böylelikle sarhoş, uyuşuk düşünceler uyandırılabilsin. Bu safhada Tarihimize hakaret edildiği ithamının bir anlamı yoktur. Amaç tarihe hakaret olmadığı gibi, onu allayıp, pullamakta değildir. Eğer Resûlüllah (sav)'ın getirdiklerine aracısız, perdesiz, doğrudan erişebiliyor, inanıyor ve yaşıyorsak, geçmişin bizim başımızı döndürecek güzel, orjinal şeylerini aramaya ihtiyacımız yoktur. Hatta belki de uyanık olup, helâk olanların akibetine uğramamak için, özellikle olumsuz şeyleri bulup, ortaya çıkarmak ve onlardan ders almak gerekmektedir. Nihayet Kitabullah'taki kıssaların genellikle olumsuz özelliklere sahip toplumlarla ilgili olması bu itibarla daha bir anlam ifade etmektedir.

Tarihin, kültürün doğrularını değil, onların üstündeki mutlak doğruları elde etmek ve böylelikle vahiyde anlamını bulan Müslüman olabilmek için geçmişi ve bize bıraktığı mirasını sorgulamak zorundayız. Bu miras yanlış olmayabilir. Aynen kabulü ve yaşanması durumunda hidayete eriştirebilir, ancak ya doğru değilse?!...

Birinci Bölüm
VAHİY'DEN KÜLTÜR'E GEÇİŞİN ŞARTLARI

A-Tarihî Şartlar

Köylüler (bedeviler) "İnandık" dediler. De ki: "Siz inanmadınız, fakat İslam olduk" deyin. (Çünkü iman gönülden olur... İslam ise itaat ederek barışa girmek, savaşı bırakmaktır. Savaşı bırakmakla İslam olup güvene girdiniz.) Fakat henüz iman kalplerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Elçisine itaat ederseniz (Allah), yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.

Mü'minler onlardır ki Allah'a ve Resûlüne inandılar, sonra şüphe etmediler. Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaştılar. İşte (iman iddiasında) doğru olanlar onlardır. (Hucurat/14, 15)

Vahiy İslam'ının farklı şart ve nedenlerle değişikliğe uğrayarak Kültür haline gelmesinde fetih hareketleri önemli rol oynar. Bununla ilgili olarak özellikle ilk zamanlarda ve kısa süre içerisinde müslümanlar lehine kaydedilen fetihlerin etkinliği, sonrakilerle kıyaslanamayacak kadar farklı ve büyüktür. İslam'ın bir anda dünyanın en büyük devleti haline gelmesiyle Vahiy İslamı'nın özelliklerine uygun iman ve yaşantı sahiplerinin, yeni katılımlar sonunda müslüman toplum içerisinde azınlığa düşmeleri problemlerin ilkini ve en önemli nedenini oluşturur. Vahiy'den Kültür'e geçişin ilk nedeni durumundaki fetihlerin gelişim ve sonuçları genel hatlarıyla şöyledir:

Fetihler ve Kitleler

Kureyş aristokratlarının, sayıları birkaçı geçmeyen müslümanlara karşı her türlü zulüm ve baskıyı uyguladığı bir dönemde Resûlüllah (sav), inançlarında sebat etmeleri şartıyla müslümanlara İran ve Bizans'ın hazinelerini vadeder.[1] "Sabredin, Allah vaadini yerine getirecektir. Öyle ki bir yolcu tek başına Allah'tan başka hiç bir şeyden korkmadan San'â'dan Hadramevt'e kadar gidebilecek"[2] der.

Beşeri ölçülerle düşünüldüğünde içinde bulunulan o günkü olumsuz şartlar açısından hayâlî olan bu sözler, en tartışılmaz gerçek olduğunu çeyrek asır bile geçmeden gösterecek, Fars orduları kumandanı Rüstem'in karşısına elçi olarak çıkan müslüman, Resûlüllah (sav)'ın vaadine olan sonsuz güven ve samimiyetiyle Rüstem'in yüzüne "Peygamberimiz bize sizin topraklarınızı vadetti."[3] diye haykıracaktır. Vaad gerçekleşir. Dünün her türlü zulüm ve baskısı altındaki müslümanları bugünün fatihleri, dünyanın efendileri olurlar. Değişim takip edilemeyecek kadar hızlıdır ve bu hız bir çok problemlere gebedir. Değişimin önemli safhalarına gelince.

Mekke Dönemi olarak bilinen 13 yıllık süre içerisinde müslümanların sayısı sınırlı kalır, fazla değişmez. Ancak bu dönemin müslümanları, gelecekteki İslâm toplumunun temelini oluştururlar. Hicret'ten bir müddet sonra siyasî ve ekonomik olarak güçlenen İslâm bir çok insanı cezbeder. Bedir'de 300 civarında sahabeyle küfre karşı çıkan Resûlüllah (sav), bundan yedi yıl sonra Veda Haccında 100.000'i aşkın müslümana hitap eder. Kuşkusuz bu kadar hızlı çoğalma ve genişlemenin getirdiği problemler de bir o kadar büyük olur. Bunun ilk işareti irtidâd olaylarıdır. Kişisel menfaatleri nedeniyle müslüman olanların bir çoğu Resûlüllah (sav)'ın vefatıyla birlikte eski dinlerine

---

1 İbn İshak, 195: Mevdudî, 1/123-2/208: Hamidullah, 1/30

2 Buhârî, Menâkıb, 4/180, 239: Müsned, 4/257-6/395

3 Belâzurî, 2/31.

dönüverirler. Ancak İslâm cemaatinin eksenini oluşturan az sayıdaki seçkin sahabenin isabetli karar ve hareketleriyle bu problem halledilir. Görünüşte de bir daha açığa çıkmaz. Fakat sonuç itibariyle gerçek hiçte öyle değildir. Çünkü o zamandan sonra çeşitli menfaatler gereği İslâm'a dahil olanlar, menfaatleri sona erse dahi irtidâd etmezler. Her türlü dalavere ve entrikalarına İslâm örtüsü altında devam ederler.

Müslümanlar çok erken bir dönemde, binlerce yıllık geçmişe sahip medeniyet ve kültürlerle karşı karşıya gelirler. Müslüman orduları Mısır, Irak, Fars önlerinde göründüklerinde bu bölgelerde pagan toplumların inançlarıyla, Yunan Felsefesi'nin kaynaştığı İskenderiye, Harran, Nusaybin, Antakya'daki okullar ve Hint, Fars, Yunan Felsefesi'nin kaynaştığı Cundişapur okulu faaliyetlerine halâ devam etmekteydi. 10'u aşkın dil ve bir o kadar değişik dine ise mensupları tarafından konuşulup inanılmaktaydı. Bu bölge insanlarının müslümanlarla olan savaşlarında mağlup olmaları bir müddet sonra galip tarafın dinini benimsemelerine yol açar.

Sahabe Enes b. Mâlik, İslâm'ın ilk devriyle ilgili olarak "Bazen öyle olurdu ki, bir kimse dünyalık isteyerek müslümanlığa girerdi. Fakat İslâm'a girince artık müslümanlık ona dünyadan da, dünya üzerindekilerden de sevimli gelirdi."[4] der. Fakat bu durum fetih hareketlerinin başdöndürücü bir hızla devam ettiği dönem için geçerliliğini kaybeder. Artık İslâm'a girenlerin birçoğu bunu sadece ismen gerçekleştirir. İçlerinde eski inanç ve düşünce biçimlerini devam ettirenler oldukça çok olur. Üstelik bu durum, Müslüman orduları, insanları İslâm'a girme hususunda zorlamadıkları halde gerçekleşir. Çünkü fethedilen bölgelerdeki gayri müslimler belirli bir sorumluluğu (cizye vermek) yerine getirmek şartıyla kendi dinlerinde kalabiliyorlardı. Ancak müslüman olmanın cazibesi fazlaydı ve insanlar gerçek anlamıyla bilmeseler bile müslüman ismini almayı tercih ediyorlardı. Birçok kişi samimi niyetlerle müslüman olma amacı

---

4 Müslîm, Fedail, 7/74.

taşımakla birlikte, yıllardır inanıp yaşadıkları eski inançlarını tamamıyla terkedemezler. Dünden bugüne aktardıkları birçok inanç ve yaşantı biçimini de İslâm örtüsü altında devam ettirirler. Bunlar, çoğu zamanda bilinçsiz şekilde gerçekleşir. Şu iki örnek bu insanların müslümanlıklarının durumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir; Hz. Ömer'in hilafeti sırasında, koyunlarını gütmesi için bir çobanla anlaşan müslüman, görevi karşılığında çobana karısını vadeder ve sonradan sorulduğunda da yaptığının yanlış olduğu konusunda bilgi sahibi olmadığını söyler.[5] Yine aynı dönemde ölen ve yıkanıp defnedilmek için elbiseleri çıkarılan bir kadının boynunda Haç bulunur.[6]

İslâm'ı gerçek anlamıyla bilmeden müslüman ismini alanların yanısıra, değişik amaçlar peşinde koşturanlar da bulunur. Bunlar İslâm'a düşmanlıkları nedeniyle sırf artniyetlerle Müslüman görünüp İslâm'ı içten yıkmaya çalışanlardır. İslâm öncesi dönemde güç ve yetkiyi ellerinde bulunduran, lüks ve sorumsuz bir hayatın mensubu olan bu kişiler, İslâm'la birlikte haksız şekilde elde ettikleri imkanlarını kaybedince İslâm'a doğrudan karşı koymak yerine onu içten çökertmeyi planlar ve taktik gereği müslüman görünmek kararına varırlar. Çevrelerindeki insanları, kendilerinin müslümanlığına inandırdıktan sonra da asıl amaçlarını uygulamaya geçerler. Farslılar Mazdek ve Zerdüşt dininin özelliklerini, Yahudiler Talmud'un ve tahrif edilmiş Tevrat'ın hikâyelerini, Hıristiyanlar İncil'in hikâye ve yorumlarını, Pagan toplumlar Putperetliğin özelliklerini kitleler düzeyinde anlam bulan İslâm'a taşımakta adeta yarışırlar. Müslüman görünme ihtiyacı hissedip, her türlü İslâm dışı şeye inanıp yaşamaya devam eden bu insanların durumunu göstermesi açısından Abdullah b. Mübârek'in şu sözleri oldukça anlamlıdır: "Yahudilerin ve Hıristiyanların sözlerini naklediyoruz. Ama Cehmiyye'nin sözlerini nakledemiyoruz."[7]

---

5 Fecrü'l İslâm, 158

6 Tefsir Usûlü, 260.

7 Teymiye, 2/153

Fetih hareketlerinin getirdiği şartların bazı problemlere yol açacağını farkedenler olur. Hz. Ömer bunlardandır ve Müslümanlar adına üzüntüye kapılmaktan kendisini alamaz. Problemlerin asıl sebebi olarak fetih hareketleri görülür. Ancak genel anlamıyla cihaddan vazgeçilemez. Çünkü yeryüzünde Allah'tan başka hiç bir güç, sulta veya hüküm sahibi tanımamanın ilânı, aksini iddia edenlerin ise hakikatı görmelerini sağlayan cihad, müslüman olmanın gereklerindendir. Hiç kimse tahmin veya varsayımlardan hareket ederek müslüman olmasına rağmen cihaddan vazgeçemezdi. Ve cihadın bir bölümünü oluşturan savaş fetihlerle sonuçlanıyor, fetihler ise bazı problemlere yol açıyordu. Bunda fetihler kadar toplumsal büyümenin payı da oldukça büyüktü. Konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in tavrı oldukça önemlidir. Fars fethedilip Şah'ın hazineleri ve ailesiyle birlikte birçok Farslı Medine'ye getirildiğinde Hz. Ömer "Allah'ım bu Celula esirlerinin kadınlarından olacak çocukların şerrinden sana sığınırım."[8] diye dua etmekten, o zaman çoğu kişinin anlayamadığı bir korkuya kapılmaktan kendisini alamaz. Zaman Hz. Ömer'i haklı çıkarır. Celula esirlerinde simgeleştirilen İslâm'a sonradan dahil olan kitleler insanların anlayış biçimlerindeki İslâm'ı her gün biraz daha karıştırırlar, anlamını değiştirirler. Tarihçilerin kaydettiğine göre Hz. Ömer'i korkutan Celula esirlerinin çocukları Sıffîn savaşında karşılıklı saflarda yer alırlar.[9]

Toplumlar ve İslâm

Çok farklı inançlara sahip bazı toplumların, müslümanlarla olan savaşlarının sonrasında İslâm'ı kabul etmeleri, bu insanların düşünce, inanç ve yaşantılarında ilginç bir İslâm anlayışı oluşmasına neden olur. Elbetteki bir insanın yıllarca taraftarı olduğu inancını bir anda tamamıyla terketmesini beklemek mümkün değildir. Özellikle toplum halinde din değiştirmelerinde bu

8 Fecrü'l-İslâm, 159: Numanî, 1/195

9 Fecrü'l İslâm, 159.

durum daha geçerlidir. Ancka insan fert olarak düşünüp, akledip, araştırarak din değiştirirse, eski inancını büyük oranda terketmesi beklenebilir. Bunun en açık örneği Sahabedir. Onlar, olabilecek en tam ve güzel şekliyle İslâm'a girip, müslüman olmanın sorumluluklarını yerine getirirler. Buna rağmen, bazen onlarda bile eski inançlarının kalıntıları görülür. Ancak onların, sonrakilerden farkı, hatalarının (cahiliye kalıntılarının) açığa çıktığı durumlarda Resûlullah (sav)'ın müdahalesiyle bu yanlışlarından anında vazgeçmeleridir.

Çalışmamızın konusu, Kültür İslamı'nın oluşumu ve onu oluşturan şartlardır. Ancak bu sürecin bütün unsurlarını incelemek bu kitabın ve yazarının kapasitesini oldukça aşar. İslâm'a giren bütün kavimleri, İslâmî dönemlerine taşıdıkları eskiye ait bütün özellikleriyle birlikte incelemek, bu şartlar altında imkansız görünüyor. Fakat içinde yaşadığımız toplum ve inancını ilgilendirmesi açısından Türk ve buna yakın özelliklere sahip Fars toplumlarının İslâm'a girişlerini ve İslâm anlayışlarını örnek olarak ele almak konuya büyük oranda açıklık kazandıracaktır. Ancak bu da sadece genel hatlarıyla olacaktır.

Türk ve Fars toplumlarının İslâm'a geçişlerini ve getirdiklerini incelemeye geçmeden önce üzerinde durulması gereken önemli bir nokta vardır. O da şudur; Türkiye'de yaşayan ve Türk geleneğiyle yetişmiş kişiler olarak "Tarihî düşman İran"a karşı antipati duyulması normal kabul edilebilir. Tabiki gelenek kalıpları içerisinde. Çünkü insanın normal şartlarda gelenek kalıplarını kırması ve eğer hakikat geleneğin bildirdiğinin az veya çok değişiği ise, bunu farketmesi çok zordur. Bu nedenle Farslılar'ın İslâm'a girişleri ve Şia'yla kaynaşmalarını açıklarken gösterilen deliller, bazı kişileri yanlış anlayışlara sürükleyebilir. Bu kişiler "Tarihî Düşman"a karşı kullanılabilecek malzeme buldukları hevesine kapılabilirler. Ancak unutulmamalıdır ki, bu bölümde anlatılan Farslılar, bütün boyutlarıyla tarihin bütün Farslısını kapsamaz. Bu nedenle eğer geleneksel bir tavırla ve "Dört Hak mezhep" anlayışının teşvikiyle aşağılanmaya, İslâm'dan dışlanmaya

çalışılan bütün Şia'yla ilgili yargılar burada verilen bilgilerle temellendirilmeye çalışılırsa bu aldatıcı olur. Zira burada belirttiklerimiz içten pazarlıklarla İslâm'a girmiş gibi görünen ve Şia ismiyle kendisini meşru göstermeye çalışan Farslıların özellikleridir. Yoksa, bir İslâm mezhebi olarak, hakkında nass bulunmayan konularda yapılan içtihadlar sonrasında oluşan Şia değildir. Buna rağmen Şia'yı eleştirebilmek için malzeme bulma hevesinde olup, Rafızîler'in, İsmaîliler'in, Dürzîler'in vs. özelliklerini Şia ismi altında zikredip "İşte Şia budur" diyenler İslâm açısından değerlendirildiğinde bir çıkmaza girmişlerdir. Çünkü o fırkaları Şialaştırıp, "Şia budur" diyenlerin, bu şekilde Şia'yı da İslâm mezhebi fırkası kabul edip, "İslâm budur" demeleri gerekir. Bu düşüncenin ikinci bölümüne hemen karşı çıkılacaktır. Çünkü işe gelmemektedir. Çifte standart tercih edilmektedir. Evet yukarıdaki ifadenin ikinci bölümü yanlıştır ancak aynı şekilde birinci bölümü de.

Fars ve Şia ile ilgili söylediklerimiz, Türklerle ilgili bölüm için de aynen geçerlidir. Okuyucu bu hususları dikkate alırsa, ilgili bölümleri okuduğunda gerçeği daha iyi görebilecektir. Yoksa kendini aldatmaktan başka birşey yapmış olmayacaktır.

İslâm Öncesi ve Sonrasıyla Toplumlar ve Özellikleri

1- Fars Toplumu: Fars, milâdi 7. yüzyılda siyasî yönden bazı problemlerle içiçedir. Bizans'la olan savaşlar, onu askeri açıdan oldukça yıpratmıştır. Ancak buna rağmen, kültür ve medeniyetinin en olgun dönemini yaşamaktadır. Müslümanlar Resûlüllah (sav)'ın vefatından 10 yıl sonra Fars ülkesinin sınırlarına dayanırlar. Bir müddet sonra da Fars ülkesi İslâm devletinin hakimiyetine geçer. Ancak bu değişimde mağlûp taraf, askerî yönüyle Fars'tır. Kültür ve medeniyet açısından durum bambaşka bir niteliğe sahiptir. Savaş alanlarında askeri gücünün son nefesini veren Fars, düşünce, inanç ve felsefede varlığını bütün gücüyle

devam ettirir; hatta daha da gelişerek. Ancak bu gelişme, aslından farklı bir yapı içerisinde; müslüman toplumunda ve "müslümanım" diyen insanların kafasında gerçekleşir.

Geçmişin Yunan'ında köklü bir felsefî kültür vardı. Yunanlılar farklı toplumların düşünce biçimlerini düşünce potasında eriterek, kendi kimliğini kazıdığı felsefî bir sistem oluşturmuş ve bu sistem zamanın insanlarının düşünce kıblesi, haline gelmişti. Yunan'ın bu mirası daha sonra Bizans'a geçer. Öbür yanda bu kültürün mensuplarıyla çok eskiden beri savaş alanlarında karşılaşan Farslılar, kendilerine özgü bir kültür oluşturmaya çalışırlar. Zamanla da bunu başarırlar. Zerdüşt dini Fars kültürünün oluşumunda önemli bir etken olur. Felsefî yön ise, Yunan felsefesine alternatif olarak kurulmuş olan Cundişapur okulundaki çalışmalarla tamamlanmaya çalışılır. Sonuçta 7. yüzyıla gelindiğinde Fars ve Bizans gibi iki süper devletin yanısıra, bunların kültürleri de insanların hayranlık ve ilgilerinin muhatabı olur. Böylesi özelliklere sahip Fars'ın, savaş alanında müslümanlara yenilse bile, kültüründe de aynı akıbete uğraması gerçekleşmez. Bundan dolayıdır ki, Fars'la yapılan savaşlar sonucunda elde edilen ganîmetler Medine'ye getirildiğinde Hz. Ömer'in ağlaması ve müslümanların geleceği ile ilgili endişeleri, İslâm açısından büyük tehlikenin önceden farkedilmesi ve bunun ifadesi olur. O yüce zat, askerî zafer sonucunda sevinip şükür secdesine kapanması gerekirken, ağlamış ellerini açıp dua ederek, bu kavmin şerrinin Müslümanlara vereceği zararı defetmesini Allah'tan dilemişti. Hz. Ömer'in korkusu maalesef gerçekleşir, hem de çok kısa bir sürede.

İnsan psikolojik yapısı gereği genellikle güçlü olana karşı ilgi duyar. Güçlü olanın doğru ve haklı olduğu anlayışı, düşüncede yer etmiştir. Elbetteki yanlış bir düşüncedir bu. Ancak pratikle gerçek her zaman birleşmez. Bu özellik nedeniyle Kadisîye Savaşı'nın yenilgisinden sonra, Farslıların bazıları, güçlü, galîp Müslümanlara meyleder ve bu fatih insanların dini olduğu için İslâm'ı benimserler. Ancak bunların yanısıra, İslâm'ı galip tarafın dini olduğu için değil de, hak din olduğu için iman edip

benimseyenler de vardır. Fakat bu sonuncular azınlıkta kalırlar. Çoğunluğu İslâm'ı galip tarafın dini olduğu için benimseyenler oluşturur. Bunlar yeni mensubu oldukları dinin özelliklerinden inanmakta ve yaşamakta zorlandıkları özellikleri değiştirip, kendilerini İslâm'a değil, İslâm'ı kendilerine uydururlar. Böylelikle Farslının kafasına özgü bir İslâm oluşur.[10]

Ancak bunun daha da kötüsü vardır. O da, eski güç, imkân ve konumlarını kaybeden Farslılar'ın bir kısmı sırf güçsüz oldukları için fırsatını bulduklarında müslümanlardan intikam almak amacıyla, taktik gereği müslüman olmuş gibi görünürler. Bunlar, Kadisîye Savaşı'nda askeri açıdan teslim bayrağını çektikleri halde inançta aynı bayrağı çekmeyen, çoğunluğu eskiden idarî görevlerde bulunan kişilerdir. Onların içten pazarlıklı sahte müslümanlıkları uzun vadeli taktik gereği oluşur ve ona göre tavır takınırlar. Bunlar kendilerini kamufle edebilmek, asıl yüzlerini gizleyebilmek için İslâmî örtüye bürünmeye özen gösterirler. Bazan zühd ve takva, bazen Hz. Ali ve evladı hayranlığı, bazen de felsefe-hikmet renkleri içerisinde kendilerini gizlemeyi başarırlar. Bu taktiklerin ürünlerini de bir müddet sonra elde etmeye başlarlar. Değişen şekil altında değişmeyen bir öz oluşur; o da İslâm düşmanlığıdır. İntikamlarını, müslümanların inançlarını bozmak, itikadlarına şüphe ve yabancı unsurlar katmakla elde etmeye çalışırlar. Bunu gerçekleştirebilmek için de, akla hayale gelmedik her numarayı uygulamaya çalışırlar.

---

[10] "Onlar İslâmiyeti kabul edip onu Fars boyası ile boyamışlar, eski dinlerinin akide ve atalardan tevarüs ettikleri örnekleri bırakmamışlar, İslâmiyeti atalarının asırlarca inandığı eski dinlerinin müsamaha ettiği miktarda anlamışlar ve gençleri bu akide tesirinde yetişmiş, bunlardan bir çoğu Arapça öğrenmiş fakat Fars hayal ve tasavvurunu ve milletinin şiir, mesel ve hikmetlerini unutmamış idi. Bunun tabii bir tesiri olmak üzere İslâmiyete yeni öğretiler karıştırılmış, dine yeni fikirler karışmış idi ki bunların eseri sonradan gözükmüştür. Bu yeni fikirlerin İslâmiyette en açık bir surette gözükeni Şiilik ve tasavvuftur." Fecrü'l İslâm, 165: Ayrıca Bkz.: Esed, 362: İslâm Medeniyeti, 113: Lewis, 84: Kramers, 1017.

Farisîler'in bir kesiminin İslâm'ı reddetmesinde en önemli faktör, kendilerini diğer kavimlerden üstün görmelerini sağlayan kavmiyetçilikleri olur. Emevilerin Arapçılığı da bunu teşvik eder. Farslılar sistemli ve oldukça köklü devlet geleneğine sahip olmaları nedeniyle, kendilerini efendi konumunda görmeye alışıktırlar. Dünyanın efendisi olmak için yaratıldıklarına inanırlar. Bu bakış açısıyla, çölde yaşayan, hiç bir zaman düzenli bir teşkilâtları ve devletleri olmamış, felsefe ve medeniyetten mahrum Araplar'ın değil kendilerinden üstün olduğunu kabul etmek karşılaştırılmaya bile razı olamazlar. Ancak ne gariptir ki aşağı gördükleri, köleleri kabul ettikleri Araplar, yepyeni bir dinle toparlanır, dünyaya meydan okur ve Farisiler'i efendilik tahtından indirirler. Dünün efendileri bugün esir olarak muamele görür, dünün değerli taşlarla süslü tahtlarında, saraylarda oturanlar bugünün sıradan insanları olurlar. İşte Farslı bunu hazmedemez. Madem ki dünyanın efendisi olmaya sadece kendileri lâyıktır, öyleyse bu gerçekleşmeli ve öyle devam etmelidir. Şimdilik bu statüyü kaybetmiş görünseler dahi, sonunda arzuları gerçekleşmelidir. Bu amaçla da taktik gereği galip düşmanın rengine bürünme ihtiyacı hissederler.[11]

---

[11] "Darius'un ve Xerxes'in mağrur torunları kendi ulusal varlıklarının tarihi sürekliliğini, dünle bugün arasındaki, bu bıçak keser gibi aniden koparılan organik bağı unutmazdı. En derin karakterini Zend dininin borak dualizminde ve onun enasır-ı erbaa'yı -hava, su, ateş ve toprak- yücelten panteistik tapınmasında bulan bir halk şimdi apansız, İslâm'ın yalın ve tavizsiz tevhid anlayışıyla, mutlak tutkusuyla karşı karşıya geliyordu. İki kültür arasındaki bu ani geçiş İranlıların derinlere kök salmış kavmî asabiyetlerini İslâm'ın kavimler üstü kavramlarıyla yatıştıramayacak kadar sert ve çetindi. Bunun için, görünüşte yeni dini hızla ve gönüllüce kabul etmelerine rağmen İslâmî düşüncenin zaferini bilinçaltında İran'ın ulusal yenilgisiyle özdeşleştiriyorlardı." Esed, 362.

İbn Hazm "el-Fisal" adlı eserinde şu hususları zikretmektedir: "Bu gruplardan çoğunun, İslâm dininden çıkış sebebi şu idi: Farslar (İranlılar) geniş bir ülkeye sahiptiler. Bütün milletler üzerinde nüfuzları vardı, kendilerini çok beğenirlerdi. Kendilerini "hür"ler ve diğer insanları

Farisiler yüzyıllarca sonra bile kendilerinin diğer insanlardan üstün oldukları inancını kaybetmezler. Fırsat buldukları her konumda da bunu açığa vururlar. Kadisîye'de, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın komutasındaki İslâm ordularının karşısına Küfür ordusunun komutanı olarak Rüstem çıkar. O, o gün ve o şartlar altında küfrün temsilcisi ve başıdır. Müslümanlar bunu böyle bilip ona göre davranırlar. Ancak 3 yüzyıl sonra, Kitabına besmele ve dualarla başlayan, müslüman olmakla övünen Firdevsî, Rüstem'i örnek kahraman, yüce şahsiyet olarak anmaktan çekinmez.[12] O, meşhur şiirleriyle eski Fars kimliğini koruma ve canlandırma görevini üstlenip, bunu görev bilerek çalışmalarına devam eder. Hatta şu bile söylenebilir ki, Fars'ın mahalli gelenek ve göreneklerini bir bütün haline getirip sistemleştirme işini, İslâm rengi altında başarmaya çalışır ve başarır da. Böylelikle sistemli, bütün bir Fars kültürü oluşur.[13]

---

da kendilerine "köle" kabul ediyorlardı. Çok küçümsedikleri Araplar tarafından devletlerinin yok edilmesi onlara çok ağır geldi. Büyük bir felakete uğramış gibi oldular. Bu nedenle çoğu zaman İslâm'a karşı tuzaklar kurdular ve savaştılar. Her seferinde de Allah Tealâ hakkı galip getirdi. Farslardan bazıları görünüşte Müslüman oldu. Ehl-i Beyt'i sevdiklerini ve Hz. Ali'ye yapılan zulümlere karşı çıktıklarını iddia ederek Şiileri kendilerine çekmeye çalıştılar. Nihayet onları İslâm çerçevesinin dışına çıkardılar." Siyasi Mezhepler, 17.

"İranlılar Arap hakimiyeti altına girince, her türlü fırsattan istifâde edip bu hakimiyeti yıkmaya uğraşmışlar, hatta maksatlarını tahakkuk ettirebilmek için, bir çoğu zâhiren Müslüman olmuşlardı." Cerrahoğlu, 1/387.

12 Firdevsî, 1/328 ve devamı: Numanî, 1/158-181.

13 Firdevsî'nin Şehnâmesi, eski Fars kültürünü diriltme ve sistemleştirme amacında olan bir eserdir. Bunu İslâmî örtü altında gerçekleştirmeye çalışmış ve başarılı da olmuştur. Şehnâme'nin bu özellikleriyle ilgili olarak Su Boyu Ovaları'nda güzel ve önemli bir makale vardır. İlgililer için yararlı olacaktır.

"Sâsânî devrinin kuvvetli izleri, İslâm istilası ile hemen ortadan kalkmamış, Müslüman İranlılar arasında da asırlarca yaşamıştır. Şehir halkı, istilâlara ve kıtallere, eski yerli an'aneleri ve içtimaî kadroları yeni dinin icaplarına uydurarak büyük nisbette saklamaya muvaffak

Farslı'nın düşmanlık ve saldırılarının hedefini, düşmanı oldukları dinin merkezi oluşturur; Yani Kur'an ve Sünnet. Kur'an'ı değiştirmeye, ona alternatif Kur'an'lar(!) oluşturmaya çalışanlar bile olur.[14] Ancak ilâhî kanun gereği[15] bunu başaramazlar. Bu sefer çalışmalarının yönünü biraz değiştirip, Kur'an'ın insanlar tarafından görünen-dış (zâhir), gizli-görünmeyen (bâtın) anlamları olduğu anlayışını temel alarak, konunun boyutunu değiştirip, yaygınlaştırırlar. Bu alanda yalnız da değildirler. Yahudiler birinci derecede yardımcıları olurlar. Her türlü sapık, yanlış, batıl bilgiyi Kur'an'ın bâtın anlamı diye cahil insanlara sunmaya başlarlar. Çalışmaları öylesi boyutlara ulaşır ki, Müslüman kimliği altında Allah'ın varlığı ve sıfatlarını bile tartışma konusu haline getirirler. Bunun sonucunda oluşan inanç kaosu içerisinde, bütün boyutlarıyla Zerdüşt olanlar bile kendilerini Müslüman olarak lanse etmeyi başarırlar. Varlıklarını da uzun süre devam ettirirler. Bunların gerçek kimliklerini bilen müslümanlar, müslüman olmadıklarını belritmek için onlara Zındık ismini verirler. Bunların bir kısmı H. 165/M.782-H.170/M.786. yıllarında takip edilerek yakalanıp öldürülürler.[16] Ancak onlar bu sona kadar yapacaklarını yapıp, halkın inançlarına birçok İslâm dışı unsuru katmayı başarırlar. Halkın bunlara kanması çok kolay olur, çünkü içlerinde Kelâmcı sıfatını alacak kadar İslâmî konularla ilgilenip, belirli bilgi birikimini elde edenler vardır. Bağdadî bu tür kelâmcıların isimlerini uzun listeler halinde sıralar.[17] Ayrıca yönetimin üst basamaklarına kadar çıkmayı başaranlar da olur. Davalarını bu makamlardayken yürütürler.[18] Bu gruba girenlerin asıl etkisi İslâmî özellikler taşıyan

---

olmuşlardır." (Fuat Köprülü'nün notu) İslâm Medeniyeti, 113: Ayrıca: Bammat, 310: Watt, 213.

14 Hadis Tarihi, 197, 198: Cerrahoğlu, 2/379: İslâm Felsefesi, 22, 23.

15 "O zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve O'nun koruyucusu elbette biziz." (el-Hicr, 15/9)

16 Watt, 216.

17 Hadis Tarihi, 119.

18 Tevhid, 82.

sultanlığın yapısını tamamıyla değiştirmek biçiminde görülür. Tarihçilerin kaydettiğine göre müslümanlar ilk defa Hz. Ömer döneminde Fars'ın yönetim özelliklerinden etkilenmeye başlarlar.[19] Ancak bu ilk etkiler bir anlamda, Fars'ın yönetim tecrübelerinden yararlanmak biçiminde gerçekleşir. Bu nedenle de olumsuz özellikler aramak yersizdir. Ancak zamanla etkinin şekli ve karekteri değişir. İslâm'ı tehdit eder boyutlara ulaşır.

Fars'ın kendisine görünür düşman kabul ettiği Emevî yönetimine karşı, muhalif çalışmaları başarıya ulaşır. Emevî saltanatının yıkılıp, Abbasî saltanatının kurulmasında etkin rol alırlar. Abbasî yöneticileri, saltanatlarının devamını büyük oranda Farslı'ya sempatik görünmeye bağlı olduğunu düşünürler. Onlara şirin görünebilmek için herşeyi yaparlar. Her ne kadar Farslı'lar istedikleri şeye tam anlamıyla ulaşamamışlarsa da, onlar da bir müddet Abbasî yönetimine destek verirler.[20] Ancak ne zaman ki, Abbasî yöneticileri kukla durumuna düşüp, yetki ve güçlerini kaybetmek korkusuyla gizli ve sistemli olarak Fars'lılara karşı tutum ve davranışlar geliştirmeye başlarlar, işte o zaman kalplerdeki düşmanlık tekrar açığa çıkar. Fakat bu arada Farslılar'ın kaybettiği birşey olur. Karşılarına öncekilerden daha güçlü bir düşman çıkar. Bu düşman güç, Abbasîler'i destekleyen Türkler'dir. Farisîler taktik değiştirmek gereği duyarlar; Türkler'i etki altına alıp, böylelikle davalarını daha iyi yürütebileceklerine inanırlar. Yani çalışma alanı belirlenmiş olur. Bu, Türkleri ele geçirmek, eğer gerçekleşmezse, zayıflatmak amacıyla dejenere etmek olur.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Fars medeniyet ve inancını diriltmek amacıyla çalışanların faaliyetleri hep İslâm örtüsü altında da olmaz. Genellikle böyle olmakla birlikte fırsatını bulduklarında asıl kimliklerini göstermekten çekinmedikleri zamanlar da olur. Örneğin, Me'mun'un yönetime geçişinden sonra Farslılar'dan bir kısmı kendi asıl devletlerini kurmayı denerler.

---

[19] İslâm Medeniyeti, 25

[20] Hudarî, 188: Yurdaydın, 23: Bammat, 107.

Eski Fars düşünce ve inancıyla hareket ederler.[21] Bunların yanısıra inanç ve düşüncelerini saklama gereği duymadan kendilerini olduğu gibi ortaya koyanlar da olur. Bunlar varlıklarını bugüne kadar devam ettirirler. Bugün dahi İran'da 9000 civarında Mecusî Farisî yaşamaktadır.[22] Ancak bunların müslümanların inançlarına bir zararı olmamıştır. Çünkü onlar diğerleri gibi İslâm'ı içten çökertmeyi düşünmemişler, İslâm boyasıyla boyanma ihtiyacı da hissetmemişlerdir. Görünen düşmanın ise tehlikesi pek olmaz.

Fars-Şia kaynaşması: Ez-Zehebî'nin, genel kabul gören tesbitinde olduğu gibi aslında bazı ufak ayrılıklara rağmen, sahabe arasında ciddi ayrılıklar açığa çıkmamıştır.[23] Sahabe arasındaki ayrılıkların en önemlisinin ve ilkinin, Resûlullah (sav)'ın vefatından sonra, halife seçiminde açığa çıktığı söylenirse de, bu gerçek anlamda ayrılık değil, belki sadece biraz sert geçen bir tartışmadır; istişarî bir tartışma. Bu tartışmaları ayrılıkların ilki sayma eğiliminde olanlar İslâm'daki ilk büyük bölünmenin taraftarlarından olan Şia'nın tarihini de bu ayrılığa dayandırmaya çalışırlar. Bunlar zoraki yorumlardır. Gerçekte ilk ciddi ayrılık Muaviye'nin Hz. Ali'ye biat etmeyip başkaldırmasıyla gerçekleşir.[24] Bunu ise Haricîlerin başkaldırısı takip eder. Önceden de belirtildiği gibi bu ayrılıkların temelinde, İslâm'ın getirdiği şartlara alışamayıp, cahiliye dönemi hükmünü ve özelliklerini arzulayan kişilerin tavırları yer alır. Bu tavırlar İslâmi biçimde açığa çıkıp üç değişik eğilim içinde kendine yer bulur.[25]

Emevîler'in saltanatı oluşturmaları ve genel durumu belirler duruma gelmeleri, Hz. Ali taraftarlarını muhalefete iter. Bir muhalefet anlayışı içerisinde gelişen bu grup daha sonra Emevî muhalefetinin genel karekteri haline gelir. Farslılar'ın İslâm'a

---

21 Lewis, 122: Furon, 113.

22 Hitti, 2/552, 553.

23 Hadis Tarihi, 106.

24 O'leary, 65: Ehl-i Sünnet, 7.

25 Watt, 50

geçmeleri veya öyle görünmeye çalışmalarından Şia'ya ve diğer gruplara geçmemizin nedeni, konular arasında doğrudan ilginin zamanla oluşmasındadır. Çünkü Emevî dönemi muhalefeti olan Şia ile İslâm'a muhalif olan ve düşmanlıklarını o günkü müslümanların siyasi temsilcisi görünen Emevîler'e yönelten Farslı'lar arasında bir müddet sonra yakınlaşmalar başlar. İlk ilgi birbirlerinden tamamıyla farklı özellikte olmalarına rağmen Emevî muhalifliği konusundaki ortak özelliklerinden kaynaklanır. Başlangıçta aralarında sahabe veya daha sonra tabiun'un seçkinlerinden bir çoğunun da bulunduğu Şia hareketi, Ehl-i Beyt taraftarlığı biçiminde açığa çıkıp, İslâmî karektere sahip özelliğiyle İslâm dışı uygulamalara karşı muhalif bir eğilim olur. Onun bu özelliği Emevî muhalifliği biçiminde açığa çıkar, çünkü statükoyu Emevi yönetimi temsil etmektedir. Bu şekli ve özelikleriyle Şia hareketi meşru karektere sahip bir harekettir. Öte yanda Emevî muhalifi olan Farslılar ise, İslâmî özelliklere sahip olmayan, hatta İslâm karşıtlığını temel özellikleri haline getirmiş kişilerdir. Onların bu özelliği ise, muhalifliklerinin gayri meşru olmasına yol açar. Farslılar açısından kendi asıl kimliklerini koruyarak muhalifliklerini sürdürebilmek ve davalarını yürütebilmek için bir tek yol vardır; o da meşru muhalefeti temsil eden hareketin rengine bürünmek. Yani Şialaşmak. İslâmî özelliği nedeniyle Şia'nın özelliklerini benimsemeyeceklerine göre bir tek çare vardı: O da Şia'yı kendilerine yaklaştırmak, yani Farisîleştirmek. Elbetteki muhteva itibarıyla. Böylelikle Fars hareketi Şia'nın meşru olan ismini ve kavramlarını benimserken, o isim ve kavramların muhtevasını kendi özellikleriyle doldurmuş olacaktır.[26] Düşünülen bu taktik kısa zamanda uygulanır ve kaynaşma erken bir dönemde oluşmaya başlar. Bu, Emevî muhalifliği gibi ortak özelliğe

[26] "Farslıların bazıları şiilik mezhebi perdesine bürünerek Emevîler devleti ile savaştılar. Halbuki onların içlerinde Araplardan hoşlanmamak, Arap devletinin istiklâlini kerih görmekten başka birşey yoktu." Fecrü'l İslâm, 395 Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz: Teymiye, 2/157: Ehl-i Sünnet, 141: Hadis Tarihi, 110: Hitti, 2/436.

sahip düşmanların birleşmesinden başka bir şey değildir. Birleşmeye somut deliller de bulunur. Bunlardan en önemlisi ise Hz. Hüseyin'le ilgilidir. Hz. Hüseyin son Fars Şahının kızıyla evlenmişti. Bu evlilik Şia-Fars birleşiminin geçmişteki nikahı olarak değerlendirilir ve Fars davası böylelikle kendini halkın gözünde meşrulaştırmış olur.[27]

Şia-Fars kaynaşmasının merkezi olarak Basra ve Kûfe şehirlerinin görülmesi, oluşan yapının rengini göstermesi açısından önemlidir. Bu bölgelerin kaynamaya zemin hazırladığını belirtebiliriz. Çünkü Emevî muhaliflerinin (Şia veya Fars farketmiyor) toplandıkları bölgeler bu şehirlerdi. Bunun nedeni ise bölgenin etnik yapısı kadar coğrafi özelliği ile de Emevi gücünden kısmen uzak olması ve o güçten az etkilenmesidir. Böylelikle bütün Emevi muhalifleri kendileri açısından zamanın en güvenilir bölgeleri olan buralara toplanırlar, birbirini tanırlar zamanla da birleşip tek vücut haline gelirler. Birleşme ise oldukça sistemli hareket eden Farslılar'ın etkinliği ile sonuçlanır. Araştırıcılar bu kaynaşmanın kesin tarihi olarak H. 65/M. 685 tarihini, kaynaşmanın sonuca ulaştığı tarih olarak ta 16. yüzyılı tesbit etmektedirler.[28]

İnançların ve düşüncelerin kaynaşıp birleşmesi eski Fars inançlarından bir çok özelliğin İslâmî yapı içerisinde şekil değiştirerek devamını sağlar. Bunlardan örnek olması açısından birkaç tanesi şunlardır: Fars inancının en önemli özelliklerinden birisi yöneticinin (Şah'ın) yarı tanrısal özelliklere sahip olduğu

---

[27] "Eski din sahiplerinden İslâmiyeti kabul edenler, eski dinî inançlarının hurafelerini Hz. Muhammed ve Ali isimleri altında yürüterek İslâmiyeti bölmeğe ve İslâm'da sapık fırkalar çıkarmaya koyuldular. Kur'an-ı Kerim'i ve Sünnet'i Şerif'i filozofların ve Mecûsilerin "Gulat"ının inançlarına uydurmaya başladılar. Sanki Hz. Peygamber onların hûrafelerini yaymaya gelmişti. Aklı selim ve tab'ı selim bunların sözlerinden tiksinir ve nefret eder." (Muhammed el-Halîsî-Şia'nın çağdaş alimlerinden) Ehl-i Sünnet, 141: Ayrıca bkz: Bammat, 105: Furon, 109, 110: İslâm Tarihi, 1/288.

[28] İslâmî Tedkikler, 31: Watt, 53: Kültür, 101, 102.

inancıdır. Bu inanç İslâm döneminde de kaybolmaz ancak şekil değiştirir. Başta Hz. Ali ve diğer bazı Ehl-i Beyt mensuplarını tanrılaştırma biçiminde açığa çıkar. Eğer o günkü veya geçmişteki şahısları tanrılaştırma biçiminde açığa çıkan bu inanç Farsî yapı içerisinde gereken tatmini sağlamamışsa o zaman da "gelecek ve kurtaracak" sözleriyle ifade ilen Mehdi inancına dönüşür. Davaya bir yön ve umut verilmiş olur.[29] İslâm'ın belirli şartlarda izin verdiği bir tavır olarak takıyyede Fars davası taraftarlarınca sımsıkı sarılınan bir cansimidi görevi görür ve açığa çıkan asıl kimliklerini takıyye yaptıkları iddiasıyla meşrulaştırmaya çalışırlar. Şartların gerektirdiği durumlarda, müslümana verilen izin niteliğindeki takıyyenin şartları açıktır ve nassla da belirtilmiştir. Ancak Farslı'lar bunu her şartta ve sadece kendi davalarına hizmet eder bir konumda kullanıp asıl muhtevasından oldukça farklı boyutlara çekmiş olurlar. Zaten onların istifade ettikleri kavramın İslâmî muhtevası değil, anlamını değiştirdikleri kavramın kendisidir. Böylelikle meşru olan kavramla, kendi gayrî meşru davranışlarını haklı göstermiş olurlar.[30] Farslıların, davalarını yürütmede malzeme olarak kullandıkları tarihî olaylar da vardır. Hz. Hüseyin'in trajik şehadeti bunlardan en önemlisi durumundadır. "Damatları"(!) olan Hz. Hüseyin'in ölümünü, davalarında can veren unsur olarak kullanırlar. Trajik olayın yıldönümlerini veya hatırlandığı anları, asıl davalarının özelliği olan İslâm'a kızgınlıklarının açığa çıktığı durumlar olarak kullanıp bu tavırlarını da ilgili olayla meşru göstermiş olurlar. Hz. Hüseyin taraftarlığı ile kendilerini meşru gösterip, Yezid'in şahsında İslâm'a veya Vahiy İslâm'ının gerçek temsilcilerine saldırdıkça saldırırlar.[31]

---

[29] "Onların yanında tezhipli bir mushaf vardır. Bu mushafın üzerinde Zeyd için yazılan mersiyelerden bazı beyitler bulunur. Buğlaç'lar bu mushafa ibadet ederler. Onlara göre, Zeyd, Arapların hükümdarı, Ali b. Ebi Tâlib ise İlâhıdır." Ebî Dulef, 85. Ayrıca bkz: İslâm, 167: Ehl-i Sünnet, 116 ve devamı.

[30] Takiyye, 679: Taftâzanî, 97.

[31] Tritton, 24.

2-Türk Toplumu: Çok önceleri müslümanlarla karşılaşmış olan Türkler, özellikle 10. yüzyıl içerisinde kitleler halinde müslüman olmaya başlarlar. Tarihçilerin belirttiğine göre, Türkler'in İslâm'a geçişleri, küçük gruplar halinde değil adeta toplum halinde gerçekleşir.[32] Örneğin H. 349/M. 960 yılında 200.000 çadır hanesi Türk, müslüman olur.[33] Bu tarihe oranla biraz geç olmakla birlikte H.435/M.1043 yılında, kurban bayramı günü çok sayıda Türk, müslüman olur ve bayram nedeniyle o gün 30.000 koyun kurban ederler.[34]

Konuyla ilgili örnekleri daha da çoğaltmak mümkün. Burada hatıra gelen soru; Türkler'e ne olmuştur da müslümanlarla karşılaşmalarından 3 yüzyıl sonra[35] toptan denilebilecek çoğunlukla müslüman olmaya başlamışlardır? Bu süre içerisinde İslâm'ı iyice öğrenip-anladıkları, sonra müslüman olmaya karar verdikleri düşüncesi pek tatmin edici değildir. Zira böyle bir şey sözkonusu olsa bile, sonunda bu oranda, kitleler halinde İslâm'a geçiş olmazdı. Çünkü bir inancı tanıyıp, öğrenmek 8,10 nesillik toplum için değil, bir kişinin davranışı olarak gerçekleşir? Çünkü kişisel tecrübeler miras olarak gelecek nesillere aktarılamaz. Bu inançla ilgili bir durumsa o zaman, gelecek nesillere aktarmak tamamıyla imkansızdır. Bu nedenle Türkler'in müslüman oluşlarında başka nedenler aramak zorunludur.

Konunun ayrıntılarını tarihçilere bırakarak genel olarak şunu söyleyebiliriz; 10. yüzyılda birliklerini kaybetmiş, güçleri zaafa uğramış olan Türkler, güçlü olanın dini olduğu için İslâm'ı benimserler. Çünkü insanın güçlüye olan eğilimi ve onu haklı, doğru bulma eğilimi temel özelliklerindendir. Ancak Türkler'in İslâm'ı kabulleri Farslılar'ınkinden farklı niteliklere sahiptir. Farslılar'dan bir kısmı, içten pazarlıklar ve düşmanlık

---

[32] İnan, 199: Şamanizm, 205: Yurdaydın, 56: Türk Tarihi, 75, 76: Selçuklu Devri, 6.

[33] Şamanizm, 206: Sümer, 50: Türk Devleti, 57.

[34] Mefkûre, 244, 245: Ayrıca geniş bilgi için bkz: Aynı eser 293 ve devamı.

[35] Geniş bilgi için bkz: Türkler ve İslâmiyet.

duygularıyla İslâm'a mensup görünümü kazanmasına karşılık Türkler'de böylesi duruma pek rastlanmaz. Bunun başlıca nedeni, Fars toplumunun aksine o dönem için Türkler'in gelişmiş, olgunlaşmış bir kültür ve felsefî geleneğe sahip bulunmamalarıdır. Bu özellikleri nedeniyle, Türkler din değiştirdikleri zaman kaybettikleri birşey sözkonusu değildir. Bu ise içten pazarlıkları veya düşmanlıkları besleyecek tavırların oluşmasını önler.

Türkler'in İslâm'a geçişlerini kolaylaştıran şartlar arasında en önemlisi olarak, bazı araştırıcıların İslâm öncesi Türk inanç ve düşüncesinin İslâm'ın özelliklerine yaklaştığı iddialarının güvenilir bir dayanağı yoktur. Bu düşünce Türkler'in İslâm'a giriş nedeniyle ilgili olarak belirttiğimiz hususun yanında hiç bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü araştırıldığında, Türkler'in İslâm öncesi döneminde sistemli bir inanç oluşumu bulunmadığı görülmektedir. Onların en önemli özellikleri, içinde bulunulan şartlara kolayca uyum sağlayabilmeleri ve buna bağlı olarak din değiştirebilmeleriydi. Eğer yine de Türkler'in İslâm'a geçişlerini kolaylaştıran neden olarak Türk inancının İslâmî özelliklere yakın olduğu iddiası ileri sürülecek olursa, o zaman Türkler'in İslâm öncesinde birbirinden oldukça farklı özelliklere sahip dinlere girip çıkmalarını açıklamak oldukça zor olacaktır.[36] Çünkü genel olarak İslâm öncesi dönem dikkate alındığında Türkler kadar çok din değiştiren bir kavme ratlamak zordur. Din değiştirilmese bile İslâm sonrası dönemde ise devlet, dil, kültür değiştirme özelliği halâ devam etmiştir. Türkler'in çok devletçi bir kavim oldukları bu nedenle yirmiyi aşkın devlet kurdukları konusu da onların bu özelliği ile yakından ilgilidir. Çünkü kurulan fakat sahip olunamadığı için yıkılan bir çok devlet sahibi olmak, Türklerde temel karekter haline gelmiştir. Bütün bu değişmeye eğilimli özellik nedeniyledir ki, Türkler kendi güçlü toplumsal yapıları dikkate

[36] Barthold, 55, 63, 65, 72, 73, 74, 95: Sentez, 159: Türk Devleti, 1, 2: Türk Tarihi, 78: Ögel, 1/94, 95: Ayrıca geniş bilgi için bkz: Türk Medeniyeti'nin ilgili sayfaları

alındığında 10. yüzyıl Türkler'in İslâm'a geçişlerinin görüldüğü bir zaman olur. Çünkü 10. yüzyıl güçlü bir sığınağa ihtiyaçlarının olduğu bir dönemdir. Bu nedenle de Türkler'in İslâm'a geçişlerinde kişisel iman'ın sahip olduğu samimiyeti aramak boşuna olacaktır. Onlar toplumsal ve siyasi nedenlerle İslâm'a girmişler bu nedenle de eski kültürel özelliklerini İslâmî dönemlerinde devam ettirmeyi sakıncalı görmemişlerdir. Zaten toplumsal din değiştirmelerde geçmişin tamamıyla terkedileceğini beklemek imkânsızdır.

Bunların yanısıra ne kadar iyimser olunursa olunsun Türkler'in –özellikle 10. yüzyıl dikkate alındığında– Vahiy İslâmı'nı tanıyıp ona mensup olduklarını söylemek hiç mümkün olmayacaktır. Zira onlar Vahiy İslâmı'nı değil, Farslılar'ın ve bazı mutasavvıfların İslâm'ını tanıyıp, ona iman etmişlerdi.[37] Farslılar'ın İslâm'ı ile ilgili bazı bilgiler önceki sayfaların konusu idi. Mutasavvufların İslâm'ı ile ilgili bilgiler ise gelecek sayfaların konusu. Bunların İslâm'ı ile ilgili olarak en genel biçimiyle şunu söylemek hiç yanlış olmayacaktır: Onlar (Farslılar ve Türkler'e İslâm'ı ulaştıran Sûfîlerin büyük çoğunluğu) 7. Yüzyılda Resûlüllah (sav)'ın getirdiği İslâm'ı değil, çeşitli kültürel kalıplardan, düşüncelerden, felsefelerden, ideolojilerden etkilenmiş ve ton değiştirmiş bir İslâm'ın temsilcileriydiler. Bu İslâm'ı Türkler'e ulaştırdılar. Türkler ise "eski zamanların iyi İslâm'ı"[38] zannettikleri bu inançlar bütününü kabul edip, kendi kültürel özellikleriyle rengini daha da değiştirmekten geri kalmamışlardır.[39] Bunun sonucunda oluşan Türk-İslâm kültüründe, farklı dinlerin ve ideolojilerin varlığını aramak haksızlık olmaz. Bunlar ise çoğunlukla Türkler'in İslâm öncesi dönemlerinde yer alan özelliklerdir. Şamanizm bunlardan en önemlisi durumundadır.

---

37 Mazaherî, 115: Mutasavvıflar, 21: İbn Fazlan, 85: Selçuklu Devri, 6: Hallâc, 167, 168: Yurdaydın, 76, 77: Vakıf, 22: Selçuklu Tarihi, 161: Türk Tarihi, 220: Barthold, 93, 94.

38 Mazaherî, 132.

39 Asyanın Yükselişi, 19: Esin, 16: Yurdaydın, 115.

Şöyle ki, Şamanizmin en önemli özelliklerinden birisi, Şaman ismi verilen kişiyle ilgilidir. Kâşgarî'nin kâhin diye tercüme ettiği Şaman'a, Türkler Kam diyorlardı.[40] Türkler'in bakış açısıyla Kamlar, Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapan, korkuyla karışık bir saygı duyulan, gaipten haberler veren, toplumsal konularda hüküm verebilen, Tanrı'ya adaklar, kurbanlar sunulmasını sağlayan ve ayinleri yöneten, bazen insan üstü güçlere sahip olduğuna inanılan zaman ve mekân sınırlarını aşabilen, görünüşte delice davranışlara sahip, aslında çok zeki kişilerdi.[41] Din değiştirme olayı ile ilgili olarak düşündüğümüzde bu tür özelliklere sahip inanç İslâm'da olmadığına göre Türkler'in İslâmî dönemde bu inançlarını terketmiş olmalarını beklemek gerekir. Fakat araştırıldığında bu inancın devam ettiği görülüyor. Şaman(Kam)lara ilişkin inançlar aynen devam eder ancak bazı şekil değişikliklerine uğrayarak. Bugün Ata, Baba, Derviş gibi isimlerle anılan ve İslâmî dönemde Türkler'in büyük saygı gösterip bağlandıkları kişilere ilişkin inanç ve düşüncelerin Şaman'ınkiyle aynı olduğunu kolaylıkla tesbit edebilmekteyiz. Muhteva aynıdır, değişiklik sadece isimdedir.[42]

Konuyu somut delillerle gösterecek olursak; Yeni müslüman olmuş Türkler, dinin kurallarının uyulması zorunlu esaslar olduğunu belirtip, bunu da güçleri oranında kontrol eden fakihleri bir türlü sevemezler. Bu nedenle de o günün şartlarında dinî eğitim merkezlerine iyi gözle bakmazlar. Oralarda eğitim görenleri aşağılarlar.[43] Bunun yanısıra her türlü inanca ve yaşantı türüne müsamaha gösteren, hiç bir inanç ve yaşantı sınırlamasını savunmayan kişilere karşı ilgileri ve saygıları sonsuz olur. Bu kişiler eski Kamların yerini almış o günün derviş, baba, ata, şeyh, sûfî, mürşid, velî, vs. sidir.[44]

---

40 Şamanizm, 72,75

41 İnan, 54, 55, 210, 211: Yurdaydın, 54.

42 Türk Tarihi, 112, 267: Eski Türk Edebiyatı, 3, 11.

43 Kafesoğlu, 366.

44 Teymiye, 1/442.

Türkler'in eski inançlarının Müslümanlık dönemlerinde de devam ettiği ile ilgili en somut deliller 11. yüzyılda yazılan Kutad-gu Bilig ile, yüzyıllar sonra (16. yüzyıl) yazıya aktarılan Dede Korkut Hikayeleri'dir. Kutad-gu Bilig'in yazarı Yusuf Has Hâcip, kitabını İslâm'ı bilen bir kişi edasıyla kaleme almıştır ki, halk açısından düşünüldüğünde doğrudur. Ancak onun bildiği İslâm'ın da Vahiy İslâm'ı olmadığı açıktır. Çünkü o, kitabında Türk Töresi ile İslâm'ı birleştirmeye çalışıp, Türk Kültürü'nün İslâmî örtüye bürünmesini sağlamak amacı içerisindedir.[45] Bu kitabın yazılış tarihine kadar Türkler'in İslâmî döneminin üzerinden birbuçuk asır geçmiş durumdadır. Türkler hiçte kısa sayılmayacak bu kadarlık süredir İslâm mensubudurlar. Ancak Türk kültürü varlığını halâ aynen devam ettirmektedir. Bunun görünür ifadesi olarak, Yusuf Hac Hacip, kitabında üfürükçülerin ve muskacıların (şamanların temel fonksiyonlarındandı.) toplum için gerekli olduğundan bahseder. Bu ve benzeri konularla zamanının Türkleri'nin İslâmîliği konusunu göstermiş olur. Yine aynı dönemde, eski adetlerden olan, kurban etine bakarak fal bakma uygulaması halk arasında yaygın durumdadır. İnançların kaynaşması veya diğer bir ifadeyle Türk Kültürü'nün İslâmî görüntü altında devamı ile ilgili olarak şu örnek ilginçtir; Manas Destanı'nda geçtiğine göre "Manas'ın karısı, oğlu Simetey'e sefere hazırlandığı sırada babasının ruhuna kurban keserek, kurban etinin kazanda kaynama şekline bakıp seferin başarılı olup, olmayacağını anlamasını tavsiye ediyor; "Akşam namazını kıl, akboz kısrağı kurban kes, kestiğin yerde pişir. Kaynayan kazanda köpük peyda olursa abanın dirildiği (razı olup sevindiği) demektir. Kazanda kara kan görünürse Han babanın ölmesi (razı olmaması) demektir. Bu hali gördükten sonra 'Vay! babacığım' diye çağır ve eve doğru gel."[46]

İmkânların bol olduğu iyi bir statüde bulunan Kam ve benzeri kişiler, Türklerin müslüman oluşlarıyla, imkanlarını kaybetme tehlikesi yaşarlar. Yeni dine karşı mukavemet gösterirler,

[45] Kaşgarlı, 90: Türk Tarihi, 84, 85: Esin, 14, 16.

[46] Manas, 256: Şamanizm, 156.

ancak işe yaramaz. Açık düşmanlıkla birşey elde edemeyeceklerini anlayınca, ortama uyma gereği duyup, çıkarlarının bağlı olduğu mesleklerini kurtarmak için müslüman görünüp, halk arasındaki hurafelerden yararlanarak çıkarlarını korurlar. Böylelikle kısmen şekil (daha çok isim) değişikliğine rağmen eski statülerini aynen devam ettirmiş olurlar.[47] Halkın gözünde cennet yolunu gösteren Bab, Baba, Ata, Ünvanlı yarı Şaman yarı Müslüman[48] bu kişiler, konumlarına ve fonksiyonlarına İslâm'a yeni girmiş halkın gözünde meşruluk kazandırabilmek için, kendilerini sahabeyle bağlantılı, onlardan İslâm'ı öğrenmiş kişiler olarak gösterirler. Örneğin, Arslan Baba denilen kişinin Peygamber sülâlesinden ve sahabeden olduğu, Korkut Ağa ve Çoban Ata'nın ise Hz. Ebûbekir ile görüşerek İslâm'ı ondan öğrendiği anlatılır ve inanılır.[49] Böylelikle yeni hayat şartlarına ve dine uyum sağlayan Kam'lar, eski işlerini aynen yürütürler. Şeytan kaçırmak için yazdıkları bitig (muska) lerle halkın gözündeki itibarlarını korurlar. Eski Şaman dualarına Peygamberin ismini ve melek isimlerini dahil ederler. Mesleklerinin Hz. Fatıma tarafından kurulduğuna dair Risale-i Perihan isimli kitap dahi yazarlar. Hatta Doğu Türkistan'ın Kamları kendi Pîr'leri olarak "Hazreti Fatıma Anamız'ı" seçerler.[50]

Dede Korkut Hikayeleri, inançlar karışımının somut delili durumundadır. Bu hikâyelerde doğum, ölüm, kurban törenleri ve formülleri çok eski çağlardaki Şamanizm ve Totemizm hatıralarını halâ korur durumdadır.[51] Konuya ayrı bir önem gösteren Türk Kültür ve Tarihi araştırıcılarından Prof. Dr. Abdülkadir İnan, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki Şamanizm kalıntılarını sistemli bir tasnife tabi tutar ve bunları 13 başlık altında ayrı ayrı zikreder.[52] Bu durum şunu göstermektedir ki; hikâyelerin

---

47 İnan, 210, 211.

48 Kafesoğlu, 367: Mutasavvıflar, 19.

49 Vakıf, 13: Mutasavvıflar, 27, 28.

50 Şamanizm, 73: İnan, 137.

51 İnan, 137: Gökyay, 279

52 İnan, 138 ve devamı: Ayrıca Gökyay'ın kitabı da konuyla ilgili olarak oldukça önemlidir.

oluşumlarını tamamladıkları ve yazıya dönüştürüldükleri 15. 16. yüzyıllarda sözkonusu inançlar halka hâlâ tuhaf gelmiyor ve günlük sohbetlerinde konuşup, yaşantılarında uygulayıp, onlardan düşünceleri ve yaşantıları için dersler alıyorlardı.[53] Zaten Dede Korkut Hikâyeleri'nde merkezî şahsiyet Korkut Ata, (Dede Korkut), eski Kamlar gibi tabiplik yapan, geleceğe ait keşiflerde bulunan, bir işin uğurlu olup olmayacağına karar veren, çocuklara isimler koyan, ayinleri yöneten manevi bir şahsiyettir.[54] Hikâyelerin diğer kahramanları olan Oğuz Türkleri ise, "Sası dinlü" Gürcüler ve Abhazlar'la İslâm dini için savaşıp, arasıra arı sudan aptes alıp, iki rekat namaz kılan kişilerdir.[55] Zamanın halk inançlarını göstermesi açısından ise şu örnek ilginçtir; "Kırgız-Kazak bakışlarının dua ve afsunlarındaki Davut, Nuh ve başka peygamber ve meşayih adları çıkarılırsa Altay Kamlarının afsun ve ilâhilerinden farksız olur. Bu baksılar, "peygamber" diye birçok şüpheli adlar (meselâ Mayınsık Peygamber, Anadyar Peygamber, Auşadyar Peygamber) zikrettikleri gibi, Veliler arasına Cengiz Han'ı, Öküz, Kaçkar (koç), Sarı Kız'ları da sokarlar".[56]

Bu bilgilere bakarak, bu özelliklere İslâm'a geçiş döneminin ilk yıllarında rastlanabileceği ancak zamanla tamamen kaybolarak asıl İslâm'a sahip duruma gelindiği ileri sürülebilir. Şüphesiz o dönemlerin bu tür sivri özellikleri zamanla kalmamıştır ancak asıl İslâm'a sahip bulunduğu da kuru bir iddia olarak kalmaya mahkûmdur. Değişimin sonucu, İslâm dışı özelliklerin İslâm rengine daha iyi bürünmüş olmalarından başka birşey değildir. Dede Korkut Hikayeleri 15. ve 16. yüzyıl Türklerinin birçoğundaki İslâm öncesi dönemin özelliklerini yansıtmasına karşılık, başka kaynakların tanıklığı ile öğreniyoruz ki, biraz erken dönemde benzeri özellikler olduğu kadar daha sonraki

---

53 Konuyu ayrıntılarıyla incelemek isteyenler için Gökyay'ın kitabı oldukça önemli bir kaynaktır.

54 Sümer, 44, 45: Gökyayı, 114-141

55 İnan, 136.

56 Şamanizm, 85.

dönemde de benzeri konulara rastlamak her zaman mümkün olmuştur. Bununla ilgili olarak tarihçilerin belirttiğine göre Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında büyük etkileri görülen ve halk arasındaki değerli konumlarını halâ devam ettiren değişik ünvanlı manevi şahısların birçoğu eskinin Kamları, o günün dervişlerinden başkası değildirler.[57] Benzeri kişilerin ise biraz daha geç dönemlerde İslâmî özellikleri daha ağır basan kişiler haline geldiklerini görüyoruz.[58]

Ancak herşeye rağmen Türk Kültürü ile İslâm arasındaki birleşme ve kaynaşma kolay gerçekleşmemiştir. Değişik süreçlerden geçerek birleşme sağlanmıştır. Bütün ayrıntılarıyla bu sürecin tarihini takip edebilmek bugünkü imkânlar açısından pek mümkün görünmüyor. Ancak genel hatlarıyla birleşmenin safhalarını ve özelliklerini tesbit etme imkânı mevcuttur. Sonuçta Vahiy İslâmı'nın değil Kültür İslâmı'nın ölçü haline geldiğini tesbit etmek mümkün olmaktadır.[59] Birleşmenin ve İslâmîleşmenin safhalarıyla ilgili olarak zikredebileceğimiz önemli özellikler şunlardır:

Eski Türkler'in kendilerine özgü bir namus anlayışları vardı. Bununla ilgili olarak H. 309/M. 921 - H. 310/M. 922 yıllarında Türkler arasında bulunan ünlü seyyah İbn Fazlan, gördüklerini ve duyduklarını hayretle anlatmaktan kendini alamaz.[60] İslâm'a geçişle birlikte bu anlayış elbetteki değişir, ancak yeni oluşan ve hâlâ etkin olan kadın-erkek ilişkisinin İslâm'a tam uygun olmadığını, bunun yanısıra uygunluğu bozan özelliklerin eski inançlardan geldiğini tesbit edebilmekteyiz.[61] Bir başka örnekte yağmur yağdırmakla ilgili inanç ve uygulamadır. "İslâm"da meşru olan yağmur duası namazında,

---

57 Yurdaydın, 85: Selçuklu Tarihi, 163: Türk Devletleri ve Türk Dervişleri konuyla ilgili başlıbaşına değerli ve önemli kaynaklardır.

58 Osmanlı ve Türk Dervişleri konuyla ilgili önemli kaynaklardır ve oldukça geniş bilgileri içermektedir.

59 Esin, 14, 16: Türk Devletleri, 179.

60 İbn Fazlan, 31.

61 Gökyay, 374-379

kırk veya daha fazla çakıl taşı toplayıp, üzerine ayeti kerimeler okuyup, suya atmak, at kafasına dua yazıp suya atmak gibi şeyler yoktur... Bu hurafeler en eski cahiliyet devrinde "yada" taşı ile yağmur yağdırmak için yapılan sihrî ayinden kalma afsun ve tılsımlardır."[62] Halk arasında Hıdırellez, Bahar Bayramı gibi isimlerle ifade edilip İslâmın özelliklerinden zannedilen inanç ve uygulamalar da İslâm öncesinin kalıntılarındandır. Bu uygulamaların geçmişteki aslını Nevrûz geleneği oluşturur. Bunun İslâm'la en ufak ilgisi olmadığı gibi aksine, İslâmî ölçülere de tamamen muhalif inançlardır.[63]

İslâm öncesi Türk inancında "Atalar Kültü" önemli bir yer tutar. Diğer bütün kavimlerde de görülen, geçmişin iyi olduğu ve taklit edilmesi gerektiği inancı Türk Atalar Kültü'nde tamamıyla dini bir yapıya kavuşmuştur. Atalar kültü, geçmiş nesilleri (ataları) tazim etmek, onlar için kurban kesmek, hayır ve şerrin sebebi olarak onları görmek ve onlardan yardım dilemek gibi yönleriyle inanç ve yaşantıda kendini gösterir. Ölmüş atalarının, yaşayanları görüp, onların yaşantılarına müdahalelerde bulundukları inancına sahip olan Türkler,[64] atalarının kimler olduğu konusuna ise, üzerinde yaşanılan coğrafyanın özelliklerinden hareketle cevap verir durumdadırlar. Buna göre atalar, yurtta yaşayan geçmiş nesillerdir. Yurt ise, bazı dağlar, pınarlar, ağaçlar, kayalar ve onlarda bulunan manevi güçler tarafından kuşatılmış, uğrunda her şeyin feda edilebileceği kutsal coğrafi mekândır. Bugüne kadar bazı özellikleri devam etmiş olan bu inanca göre atalar, tazim edilmeye layık kişilerdir. Tanrıya kurban kesilir ve dua edilirken ataların aracı olduğuna inanılırdı. Bu ibadetler ise ilgili manevi güçlere sahip mekânlarda gerçekleştirilir. Bu inançların İslâmî dönemde yatır ve türbelere yönelik olarak inanılmaya ve uygulamaya devam ettiğini görmekteyiz.[65]

---

62 İnan, 228: Manas, 227: İbn Fazlan, 87.

63 Nevrûz konuyla ilgili başlıbaşına önemli ve değerli bir kaynaktır.

64 Mefkûre, 112, 161: Türk Dini, 46.

65 İnan, 204, 205: Nevrûz, 181: Türbe, 180: Mefkûre, 111: Gökyay, 295

Eski Türk Kültürü ile İslâm kaynaşmasının sonrasında oluşan ve inanılıp yaşanılan özelliklerden birisi de yöneticiler ve onların uygulamalarıyla ilgilidir. Eski Türk kültürüne göre Hakan, yarı tanrısal bir özelliğe sahiptir. Hatta insandan ziyade tanrı olmaya daha yakındır. Onun asıl Tanrı tarafından dünyaya hükmetmek için gönderildiğine inanılır. Türk halkı ise bu amaçta onun askerleri, yardımcılarıdır.[66] Bu inançlar bazı şekil değişiklikleriyle Bütün Türk devletlerin de devam eder.[67] İslâmî bir yapıya geçişte bu inancın şekil değiştirmesi zorunludur ki, öyle olmuştur. Gerçekleşen, sadece yeni yapı açısından sivri yönleri rötuşlamadan başka birşey olmaz: "Osmanlı hakanları umumiyetle 'Zill Allah fi'l Âlem" (Allah'ın dünyadaki gölgesi) ünvanını kullanıyor; bir Türkistan şairi Yavuz Sultan Selim Han'a gönderdiği kasidelerinde "Selim Şah", Sâye-ilâh" kâfiyeleri ile hitap ediyordu. Bu ünvan, gayri müslim Türk Kağanlarının "Tanrı tarafından gönderilmiştir." veya "Tanrının yeryüzündeki nâibi" ünvanlarına çok yakın bir anlayışı belirtir."[68]

Başta Hakan, Padişah, Sultan ünvanlı kişilerce desteklenip yaşanmak suretiyle uygulamaya konan inanç ve ilkelerin (özellikle devlet yönetimi ile ilgili olanlar) büyük bir kısmının Türk Töresine uygunluk içerisinde olduğu tesbit edilmiştir. Gerektiğinde sadece bazı İslâmî renkler kullanılmıştır. Bu ise özellikle son devlet hariç birçok Türk devletinin temel karakteri niteliğindedir.[69] Sonuncu hariçtir, çünkü o, ne İslâm'a ne de Türk töresine dayanır. Onun ilkeleri Batıdan tercümedir.

---

66 Orhun Abideleri, 1, 6, 17: Köymen, 71: Karahanlı, 66, 69, 337: Ögel, 2/59, 64: Fütuhat Felsefesi, 6-9.

67 Türk Devletleri, 167, 249: Kafesoğlu, 365: Türk Tarihi, 112, 113, 119: Ögel, 54, 159: Vatan Kültürü, 9: Kirman, 229, 249: Köymen, 71, 93, 97: Harezmşâh, 92, 142: Türk-İslâm Medeniyeti, 309, 314: Türk Medeniyeti, Karahanlı konuyla ilişkin önemli kaynaklardır.

68 Mefkûre, 120: Selçuklu Tarihi, 113, 119: Melikşâh, 130, 131.

69 "Oğuz Türkmenlerinin Anadolu'da kurdukları yeni devlet, teşkilât ve kültür bakımından, tamamıyla Orta-Asya Türk göçebelerinin geleneklerine uymakta idi." Vatan Kültürü, 9.

Sözkonusu devletlerdeki uygulamaların Türk Töre'sine dayanmasıyla ilgili örnek olarak Fatih Kanunnâmesini zikredebiliriz. Bu Kanunnâmenin hükümlerinden sadece birisi olan ve en tanınmışı durumundaki "devletin selameti için kardeş katline cevaz" verilmesi İslâm'ın değil Türk Töresinin o kanunnâmede açığa çıkışıdır. Katledilişteki uygulama bile Türk Töresine göredir. Yay kirişiyle kanı akıtılmadan boğmak.

Yönetimi ilgilendiren diğer önemli bir konu ve inanç, din devlet ilişkisiyle ilgilidir. Eğer laikliği din-devlet ayrımı şeklinde anlıyorsak ki, ideoloji haline gelmesinde laikliğin beşiği olan Batı'daki gibi laik olduklarını söylemek bir iddia değil, gerçeğin ifadesi olacaktır. Ancak bu İslâm'a muhalif olmayı da göze alarak gerçekleştirilen bir uygulama değildir. Zira bilim dışı özelikler dine uygun hale getirilerek gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle, aslında laikliğe daha yakın olan Türk devletleri, görünüş itibarıyla teokratik yapıya sahiptirler. Halbuki görüntüye hakim olan özellikler bile genellikle İslâm değil İslâmîleştirilen Türk Töresi olmuştur.

Konunun en erken dönemindeki oluşumu ve gelişimi şöyledir; Türkler müslüman kimlikleriyle bir güç olarak ortaya çıktıkları zaman, dinin toplum ve yönetim alanlarından uzaklaştırılması büyük oranda gerçekleştirilmiş durumdaydı. Abbasî Halifesi, Sultanı sadece ismen dini temsil eden kişi durumundaydı. Türkler ise bu yapıyı aynen alarak sonuna kadar devam ettirirler. Sultan Tuğrul'un yönetimindeki Türk orduları halifelik (Abbasi Sultanlığı) merkezini ele geçirip, uzun süredir Büveyhîler'in kuklası durumuna gelen halifeyi kurtardıklarında,

---

Anlaşıldığına göre Karahanlılar idari geleneklerdeki öz Türk unsurlarını geniş ölçüde korumuşlar ve bunların daha sonraki Türk Devletlerine intikalinde bir basamak taşı rolünü de oynamışlardır." Karahanlı, 8. "Karahanlılar, devlet idaresi ile ilgili inanış, âdet ve gelenekler konusunda tamamen Türk telâkkilerine bağlı kalmışlar, ancak bilhassa İslâm Hukuku'na müteallik bazı idarî konularda İslâmî müesseseleri benimseyip uygulamışlardır. Yine, Türk tarihinin önemli dönüm noktalarından birini teşkil eden bu devrede gördüğümüz bazı âdetler ve müesseseler, daha sonraki Türk-İslâm devletlerinde de varlığını korumuşlardır." Karahanlı, 342.

Laikliğin resmen ilanı da gerçekleşir. Ondan sonrada büyük oranda değişmeden devam eder. Sultan Tuğrul, bizzat Halife ünvanlı kişi tarafından "Malik al-Maşrik ve'l Mağrib" (Doğunun ve Batının hükümdarı-Dünya hükümdarı) ilan edilir. Sultan Tuğrul'da halifeyi sadece dinin (Bireysel birkaç ibadetle ilgili ruhaniyat) başkanı olarak tanır.[70] O zamandan sonra da dinin merkezi olan Mekke'de Cuma ve bayram hutbeleri hakimiyet ifadesi olarak Dünyevî lider olan Sultan'ın ve Ruhanî lider olan Halife(!) nin adına okunur.[71] Halife ünvanlı kişinin İslâm'ın yönetim esaslarını altüst edecek tarzda, devletle ilgili konulardan uzaklaştırılıp, ruhaniyetin temsilcisi ve Sultan'ın fetva makamı haline gelmesi sonucunda Sultanlar genellikle istedikleri gibi hareket serbestisini kazanmış olurlar. Bu serbestinin ve yaptıklarının fetvalarla meşrulaştırılmasının bedeli olarakta halifelerin maaşlarını tayin ve verme sorumluluğunu(!) üstlenirler. Örneğin, Sultan Tuğrul'un ilk yaptığı iş halifenin maaş defterini inceledikten sonra onun gelirini artırma kararı alması olmuştur.[72]

O günkü şartların müsaitliği içerisinde gerçekleşen bu anlayış ve uygulama, Allah'ın hükmünü insanî bütün alanlarda uygulamanın ismi olan İslâm anlayışında büyük değişikliklere yol açar. Böylelikle İslâm denildiğinde, toplumu ve yönetimi ilgilendirmeyen alanlarda, bireysel hayatı yönetip kontrol eden inanç sistemi anlayışı oluşmuş olur. Bunun gerçeğe dayanmayan bir iddia olduğu ileri sürülemez. Çünkü çok sayıdaki örnekten sadece birisi olarak Delhi Türk Devletini zikredebiliriz. Bu devletteki uygulama, İslâm'ı yönetim alanından tamamen ve resmen uzaklaştırma biçiminde gerçekleşmiştir. Sultan Alaaddin Kalaç "Devlet hükümdarlara, şeriat kadılara aittir" hükmü ile yönetiminin özelliğini açıklar.[73]

---

70 Türk Devletleri, 60: Kafesoğlu, 347: Sentez, 184, 186: Türk-İslâm Medeniyeti, 135: Selçuklu Devri, 177: Fütuhat Felsefesi, 13, 14.

71 Türk Devletleri, 55.

72 Türk Tarihi, 221, 222: Selçuklu Devri, 178, 180: Türk-İslâm Medeniyeti, 133: İslâm'ın Bugünü, 116: Lewis, 189: Mukaddime, 1/527: Ebu Zehra, 142.

73 Kafesoğlu, 348: Sentez, 187.

İslâm'ın kavramları aracılığıyla meşruluk görüntüsü kazandırılan ve bugüne intikâl eden özelliklerin sadece Türk Kültürü'nden geldiği düşünülmemelidir. Elbetteki sadece Türk toplumu açısından düşünüldüğünde. Her ne kadar tarihi süreçte ve Türk halkı açısından İslâm ve Türk Kültürü asıl güçler olmuşsa da, dışarıdan olup inanılan ve yaşanılan kültüre karışmış değişik kaynaklı özellikler de vardır. Bugünkü İslâmî Türk Kültürü'nü iyi değerlendirebilmek için bu özelliklere ve kaynaklarına da değinmek zorunludur. Bunların en önemlisi Hıristiyan-Bizans kaynaklı unsurlardır.

İslâm'a yeni girmiş Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman, oldukça eski bir geçmişe sahip olan Hıristiyan kültürü ile karşılaşırlar. Ebu'l Ferec'in belirttiğine göre, bu kültürün mensubu olan kişiler. 13. yüzyılda, Anadolu nüfusunun hâlk çoğunluğunu teşkil etmekteydiler.[74] Ancak 14. yüzyıla gelindiğinde azınlığa düşerler.[75] Bir müddet sonra iyice azalırlar. Bu insanların Anadolu'dan kaçtıklarını veya Türkler tarafından yokedildiklerini söylemek mümkün değil. Çünkü eğer böyle bir iddia ileri sürülecek olursa, bunu destekliyecek delil bulunamayacaktır. Aksine Türkler'le bu insanların gayet dostane yaşadıklarını gösterir birçok belge mevcut durumdadır. Tarihin tanıklığı ile öğreniyoruz ki bu insanlar din değiştirip müslüman olarak, Türkleşerek yeni yapı içerisinde erimişlerdir. Ancak bu değişim sırasında eski inanç ve uygulamalarından bir çok unsuru, yeni mensubu oldukları yapıya taşımayı da ihmal etmemişlerdir. Bugün halk arasında halâ yaygın olan, Türbe ve yatır ziyareti ve bununla ilgili tören biçimlerinde eski Hrıstiyan-Bizans özelliklerinin birçok etkisini bulabilmekteyiz.[76]

Hıristiyan temelli eski Anadolu Bizans kültürünün yanısıra, Moğol Kültürünün de etkilerinden bahsetmek gerekecektir.

---

[74] Ebu'l Ferec, 19-21: Lewis, 55.

[75] Sümer, 158.

[76] Türbe, 182: İnan, 206: Osmanlı, 99, 109, 110, 139, 141: Vatan Kültürü, 7. Ayrıca Timura elçi olarak giden İspanyol Klaviyo'nun hatıraları önemli bir kaynaktır.

Oran olarak genel içinde az olsa bile, bugün dahi Moğol etkilerini Türk-İslâm kültüründe bulmak mümkündür.[77] Bütün bunların sonucunda tamamıyla mozaik karekterli bir yapı oluşmuş ve bu yapı İslâm'ın kavramlarıyla halkın düşünce, inanç ve yaşantısında varlığını sürdürmüştür. İnsanlar çoğu zaman İslâm adına bunlara inanıp, bunları yaşamışlardır.

Türklerin Müslüman olduktan sonraki dönemleriyle ilgili özelliklerinden örnekler verilen bu bölümde, daha çok inanç ve sosyal yaşantıdaki bazı unsunlara değinildi. İslâm döneminde, İslâm öncesi dönemin özelliklerine inanılıp yaşanmasının en genel ve açık örneği olarak 13. yüzyıl Anadolusunda yaşanan bir olaya değinmek konuya tamamıyla açıklık kazandıracaktır. Olay, Adıyaman'ın Samsat ilçesinde patlak veren ve Anadolu'nun büyük bir kesimini etkisi altına alan Baba İshak isyanıdır.

Sahip olduğu özellikleriyle, Müslüman birisi olmaktan ziyade, bir Türk Şamanı olan Baba İshak, Samsat'ı merkez edinerek dinî, siyasî bir hakete girişir. Çevresine bir çok insanı toplamayı başarır. Propagandasının malzemesini, zamanın yönetim bozuklukları ve yöneticilerin olumsuz özellikleri oluşturur. Devrin hükümdarı 2. Gıyaseddin Keyhüsrev ve yanındakilerin dinî, ahlakî yozlaşma içerisinde olmaları, Baba İshak'ın hareketine meşruluk kazandırır. O, bu yozlaşmayı ve diğer bir çok özelliği sürekli gündemde tutup, konunun üzerine giderek, halkın ilgi merkezi olmayı başarır. Çoktandır ezilen, haksızlığa uğrayan halk, bir kurtarıcı buldukları inancıyla onun yanında yer alır. Ancak o, zamanla iddialarını değişik alanlara taşır. Önceleri kendisinin bir Velî olduğunu, harikulâde olaylar gerçekleştirebildiğini iddia ederken, zamanla Peygamberliğini ilân eder. Taraftarları bütün bu iddialara inanıp onu önceleri "Lâ ilâhe İllallah Baba velî Allah" diye tazim ederken, son

[77] Düşünce, 64: Hitti, 3/753: Yurdaydın, 84, 115: Sümer, 158: Türbe, 182: Esposito, 65: İslâm Medeniyeti, 199: Türk Tarihi, 207, 211: Ayrıca geniş bilgi için bkz: Moğolca ve Osmanlı.

iddiayla birlikte "Lâ ilâhe İll'allah Baba Resûl Allah" diye tazim etmeye başlarlar.[78]

Hareket gelişir, çığ gibi büyür. Sonunda Anadolu'nun büyük bölümünü kapsayan bir isyana dönüşür. Selçuklu ordusu isyancılarla başedemez. İsyan bir türlü bastırılamaz. Sonunda Bizanstan kiralanan askerlerle İsyancılar Kırşehir'in Malya bölgesindeki savaşta öldürülür veya yakalanırlar. Böylelikle bu olay da tarihe karışmış olur.

Genel hatlarıyla değindiğimiz bu olayın düşündürdüğü bir çok nokta vardır. En önemli nokta Peygamberlik iddiasında bulunacak kadar İslâm dışı inançlara sahip bir kişinin müslüman halktan çok büyük destek görmesiyle ilgilidir. Bu durum ilgili kitlenin müslümanlığının ne olduğunu gösterir önemli bir husustur. Bunun yanısıra ikinci önemli nokta güçlü olmasına rağmen Selçuklu ordusunun isyancıların hakkından gelememesiyle ilgilidir. Çünkü Selçuklu ordusunun müslüman askerleri bile Baba İshak'ın iddialarıyla ilgili kuşkulara sahiptirler ve ona saldırmaktan kaçınırlar. Bu da aynı şekilde İslâm ordusu(!)nun müslüman(!) askerleri hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Bütün bunlardan sonra, kısacası; Türk Kültürü hakkında uzman olan çağdaş araştırıcıların ifade ettiklerine göre, Şamanist dönem Türk Kültürünün bu özellikleri yüzyıllarca sürelik İslâmî dönem içerisinden geçerek bugüne kadar ulaşma başarısını gösterir.[79] Ancak elbetteki İslâmî yapının bir parçası

---

[78] Sümer, 157: Turan, 421, 424: Osmanlı, 96, 97.

[79] "Oğuz Türkleri... İslâmiyeti kabullenmelerine bakmayarak, eski toplum hayatlarının varlığına sadakatle bağlı kalmışlardır." Vatan Kültürü, 10.

"Türkler... İslâmiyeti 10. asırdan sonra, süratle milli bir din haline getirmişlerdir." Mefkûre, 232 ilgili kaynakta İslâm'ın Türkler tarafından milli bir din haline getirilmesiyle ilgili başlı başına bir bölüm vardır ve geniş bilgi içermektedir. Ayrıca bkz: Şamanizm, 204: Mefkûre, 113: Sümer, 14: Türbe, 180.

ve unsuru şekline bürünerek. Bu yönleriyle oluşan yapı Türk Kültürü'nün İslâmî bir renk ve cila almış biçiminden başka birşey olmaz.[80]

Bu özelliklerden birkaç tanesi olarak şunları zikredebiliriz: Tarikatların çoğunda uygulanan merasim ve usuller büyük oranda eskinin izlerini taşırlar.[81] Ayrıca; sosyal ve bireysel hayatta etkin olan eğlence, yas, kutlama törenleriyle ilgili inanç ve uygulamalar, muska inancı, afsun ve tılsım anlayışları, türbe ve ağaçlara çaput bağlamak, türbe ve yatırlarda kurban kesmek, mavi boncuk, geyik boynuzu, koç kafası, at nalı, bostan ve ahırlara konulan at kafası ile ilgili inançlar, alkarası (albastı) inancı, uzun ömürlü olmaları için çocuklara Yaşar, Durmuş, Satı... gibi isimler koymak, hastalık dolayısıyla çocuğun adını özel bir törenle değiştirmek, kötü ruhlardan korunmak için "iyi saatta olasın" demek, evlenme, nikâh, ölü gömme, giyinme ile ilgili bazı inanç ve alışkanlıklar, uğur işaretleri, kadınların toplumdaki konumlarını belirleyen alışkanlıklar ve uygulamalar, ölü aşı geleneği (İslâm'daki ölü evinde yenilen yemekle karıştırılmasın) yağmur ve kar yağdırmakla ilgili hikaye ve inançlar, şeyhlerin şekil değiştirebilme, zaman ve mekanın sınırlarını aşabilmesiyle ilgili inançlar, çocukların oyunlarından olan "yağmur tılsımı", "çomçe gelin", "kepçe kadın", "kadın gogk" gibi oyunlar... ve daha niceleri. Bütün bunlar Şamanist dönem inanç ve uygulamalarının günümüze kadar devam eden kalıntılarından sadece bazılarıdır.[82]

---

[80] Osmanlı, 95 ve devamı: Vatan Kültürü, 4: Türk Tarihi, 84, 85: Eski Türk Edebiyatı, 10, 11: Firdevsî'nin Fars Kültürü açısından işlevini, Türk Kültürü açısından Dede Korkut Hikâyeleri ve Şecere gibi kitaplar üstlenmiştir.

[81] "Esasen Şamanlığa aid birçok adet, an'ane ve inançlar Müslüman Türkler arasında da devam etmiştir, gerçekten Şamanî tesirlere tarîkat ve âyinlerde, hattâ duâ ve mâtem merasimlerinde çok rastlanmıştır." Mefkûre, 113: Bkz: Teymiye, 1/442.

[82] Şamanizm, 82, 165, 169, 203, 207: Mefkûre, 127: Sümer, 45: İnan, 204, 205, 207, 229: Mevlâna Ailesi, 579, 672: İbn Fazlan, 31: Tahtacılar,

Tercüme Faaliyetleri

> Kaynaklar birbirine karıştı! Daha sonra gelen nesillerin beslenme kaynaklarına Grek felsefe ve mantığı, İran düşünce ve mitolojisi, Yahudi hurafeleri, Hristiyan metafiziği ve başka kültürlerin, medeniyetlerin tortuları karıştırıldı... Bu yabancı unsurların tümü Kur'an-ı Kerim tefsirine, Kelâm ilmi'ne, Fıkıh'a, Fıkıh usûlüne de karıştırıldı. Ve işte o ilk nesilden sonra gelen nesiller, o karma karışık kaynaklarla muhatap oldular.
>
> *Seyyid Kutub (Kutub, 18)*

M.Ö. 4. yüzyıl, Yunan Felsefesi'nin en canlı dönemini oluşturur. bu dönemde kurulan okullarda felsefe eğitimine çok uzun süreler devam edilir. Platon'un Akademi'si, Aristo'nun Lises'i bunların en tanınmış olanlarındandır. Daha sonraları siyasi ve dini nedenlerle, okulların yapılarında değişmeler olduğu gibi farklı inançların birbirlerine karıştığı, Din-Felsefe karışımı inançların oluşturulduğu yeni okullar da kurulur. Hz. İsa (a.s.)'ın getirdiği Tevhid dini bu okulların bazılarında bozulup, felsefe haline getirilir, felsefî yönden işlenir ve aslından oldukça farklı nitelik kazandırılır. Zira bu okullarda çalışmaları yürüten kişiler ya hiç bir dine doğrudan bağlı olmayan ya da her biri çok farklı dinlerin mensubu olan kişilerdi. Ortak yönleri, felsefeye olan sonsuz güven ve sevgileriydi. Temel ölçüleri, ise tamamıyla beşeri olan felsefeydi.

7. yüzyıl müslümanların, dünyanın en güçlü ve büyük devletini oluşturdukları dönemdir. Ve bu yüzyılda felsefe okulları halâ faal durumdaydı. Özellikle de İskenderiye, Antakya, Harran, Nusaybin ve Cundişapur okulları bunların en önemlileriydi. Ayrıca Suriye, Irak bölgesine yayılmış durumdaki bir çok manastırda benzeri faaliyetler yürütülüyordu, buralarda ki felsefe de taraftar bulabiliyor, yeni felsefî düşünceler oluşturmaya devam ediliyordu. Bu okulların kendi

---

671: Anadolu, 37, 55: Gökyay, 303. Ayrıca Nevrûz ve Sosyal Adet konuyla ilgili önemli kaynaklardır.

içlerinde branşlaşmaları da sözkonusuydu. Fars Şahlarının, Yunan kökenli felsefe okullarıyla rekabet etmesi için kurdukları Cundişapur okulunda, bilim, özellikle de tıp, yürütülen çalışmalar içinde daha ağırlıkta iken, Antakya, Harran okullarında felsefî temele oturtulmuş Hıristiyanlık, Mani, Zerdüşt, Hint dinlerinin karışımı bir düşüncenin faaliyeti sürdürülüyor, İskenderiye'de ise Hıristiyanlığa felsefi bir temel oluşturulmaya çalışılıyor veya diğer bir ifadeyle felsefenin Hıristiyanlaştığı bir faaliyet sürdürülüyordu. Bütün bu okullar bir müddet sonra İslâm Devleti'nin sınırları içerisinde yer alırlar. Okullardaki felsefi eğitim ve bilimsel çalışmalar müslümanların hoşgörüsü nedeniyle hiç kesintiye uğramadan yeni yapı içerisinde de devam eder.

Müslümanların, felsefeye ilgisini sağlayan ilk önemli nedenlerden birisi, Emevî yöneticilerinin saraylarında barınan doktorlar olur. O günün şartlarında, müslümanlar, aralarında tıbbın da bulunduğu bilimlerle pek ilgilenmezler. Bunun birçok nedenleri vardır. Ancak hiç kuşkusuz en önemlisi yeni kurulmuş bir devletteki siyasî ve askerî işlerin yoğunluğu idi. Zaten o gün için müslümanların geçmişe dayanan bilimsel temelleri olmadığı da bilinen husustur. Bu temel olmayınca, bilimlere ve felsefeye ilgi de olmaz.

Şam'ın fethedilip, teslim alındığı sırada müslümanlara büyük yardımları olan Mansûr b. Sercûn (Grekçe Sergius)'un aile fertlerinden çoğu, yeni yönetimde malî işlerden sorumlu duruma gelirler. İslâm devletinin ilk maliyecileri bunlardan çıkar. Sercûn ailesinin yanısıra başka Hıristiyan aileleride Emevî yönetiminde etkin görevler üstlenirler. Bunlardan Dımaşk'lı (Şam'lı) St. John (Yuhanna), Yezid'in yakın arkadaşlarındandır. Çocuklukları birlikte geçer. Ayrıca Muaviye'nin doktoru İbn Usâl'da bir Hıristiyan'dır ve bu şahıs daha sonra maliyenin önemli görevlilerinden olur.[83]

---

[83] Hitti, 2/310.

Tarihçiler, daha sonraki devirlerde Hıristiyan kökenli doktor, maliyeci, müneccim, tarihçi gibi bir çok şahsın Emevî saraylarında çalıştıklarını bildirirler. Bunların isimlerini uzun listeler halinde sıralarlar. Bütün bu şahısların ortak yönleri ise, birer filozof olmaları veya en azından felsefeyi ihtisas derecesinde biliyor olmalarıydı.[84]

Saraydaki ilgili şahıslar, ilk olarak en yakınlarındaki kişileri, yöneticileri etkilerler. Bu nedenledir ki kaynakların bildirdiğine göre bilimlere ilgi gösterip, kitap yazan ilk müslüman, Yezid'in oğlu Halid olur. O, keşiş Maryanüs'ten ders alır ve kimya ile ilgili üç ufak kitap yazar.[85] Müslümanların felsefe kültürüne sahip olan insanlarla karşılaşmış ve bunlarla olan dini tartışmalarda, onların kullandıkları tartışma usûl ve malzemelerine hayran kalmış olmalarıdır. Bu insanlar tartışmalarında konulara, müslümanlardan çok farklı yaklaşıyor, değerlendiriyor ve farklı sonuçlara ulaşıyorlardı. Bu durum zamanla müslümanların ilgi ve hayranlığını çeker. Böylelikle ilgi ve hayranlık konularının temelini oluşturan felsefeye yöneliş başlar.[86] Daha sonraları farklı kültür ve medeniyetlere ilgi gittikçe artmaya başlar. Ömer b. Abdülaziz zamanında Mısır ve Bizans'tan birçok kitap getirilerek bunlardan Bağdad'ta bir kitaplık kurulur. Kitaplığın kuruluşunu, bölgeye toplanmaya başlayan Süryanî, Mecusî, Hintli bilgin ve düşünürler takip eder.[87] Aynı dönemde Yunan bilim ve felsefesine ilgi duyan Emevî yönetici ve yakınlarından Yunanca öğrenme hevesine kapılanlar da olur.[88] Müslümanlar gittikçe felsefeyle daha içli dışlı olmaya başlarlar. İlk zamanların masum ilgisini, farklı dillerdeki (özellikle Grekçe) kitapları Arapçaya tercüme ettirerek felsefeyi kaynağından öğrenme arzusu alır. Hayati konu olması nedeniyle ilgili olarak tıbba ilgi

---

84 Fecrü'l İslâm, 250.

85 Fecrü'l İslâm, 252: Huart, 72.

86 Düşünce, 84, 85: Üç Müslüman, 15.

87 Farabî, 1/43.

88 Kozmoloji, 319.

gösteren Müslümanlar, tabi, olarak öncelikle de tıbba dair kitapları bulmaya ve bunları tercüme ettirmeye çalışırlar. Bunu astroloji, kimya, matematik, tarih vs. gibi konular takip eder. En sonunda ilgiler entellektüel konulara, dolayısıyla felsefe kitaplarına yönelir. İlgi o kadar büyür ki adeta kitap açlığı oluşur. Her çeşit kitabın maddi değeri inanılmaz derecede artar. İslâm Devletinin sınırları içerisindeki felsefe okullarında bulunan kitaplarla da yetinilmez. Hârûn el-Reşid zamanında Amorium (Afyon'un Emirdağ ilçesi yakınında bir yer) ve Ancyra(Ankara) nın müslümanlar tarafından fethedilmesiyle ganimet olarak çok büyük oranlarda kitap ele geçer ve hemen Bağdat'a taşınır. Ayrıca el-Memun, Bizans (İstanbul)'a elçiler göndererek, buldukları kitapları Bağdat'a getirmek üzere satın almalarını ister. Kitaplara karşı büyük ilgiyi gösteren bu ve benzeri örnekler pek çoktur.[89] Sonuçta, oldukça büyük oranlarda kitap birikimi sağlanır. Bunlar tercüme edilir ve müslümanlar çok değişik konularda kitaplar okuma imkânına kavuşmuş olurlar.

Çoğunluğu Süryanî ve Nasturî olan mütercimler tercüme işlerini üstlenirler. Doğrudan, Grekçeden Arapçaya olduğu gibi, daha önceleri Grekçeden ve diğer bazı dillerden Süryanice, Pehleviceye çevrilmiş kitaplar da Arapçaya tercüme edilir. Yöneticilerin tercümeye teşvikleri çok büyük olur. Bu uğurda çok büyük oranlara varan paralar harcanır. Zamanın bazı tanınmış aileleri de konuya ilgi gösterip kiraladıkları mütercimlere kitaplar tercüme ettirir, bu uğurda devletle yarışa girerler. Bu ailelerden en önemlisi İbn Şakir ailesidir. Huneyn b. İshak ve diğer tercümeciler, zamanın zenginlerinden İbn Şâkir ailesinin emrinde çalışırlar. Takriben 500 dinar aylık maaş aldıkları halde, Halife el-Me'mûn Huneyn b. İshâk gibi mütercimlere tercüme ettikleri kitapların ağırlığı tutarında altın öder.[90] Zamanla kişisel çeviri faaliyetleriyle de yetinilmeyip bu işleri organize edecek ve sistemli şekilde yürütecek bir kurumun oluşturulmasına

---

89 Hitti, 2/477: Farabî, 1/43: Garaudy, 84: İslâm Tarihi, 3/173, 174.

90 Hitti, 2/482.

karar verilir. El-Me'mûn 830 yılında Bağdat'ta Beyt'ul-Hikme (Hikmet Evi) ismiyle bir tercüme okulu kurar ve çeviri işleri bu okulda hummalı bir çalışmayla yürütülür. Görünüşte masum bilim ve felsefe merakı olan bu durumlar ilk nesil müslümanları ile o günkü müslümanlar arasındaki zihniyet farklılığının göstergesinden başka birşey değildir. Artık çok şeyler değişmiştir. Mutlak kurtuluşun yolunu gösteren vahiyden uzaklaşıp onun yerine beşeri gayret ve çalışmaların ürünlerinin rehber kabul edildiği değişime birçok kişi ayak uydurur. Bununla ilgili olarak, tercüme çalışmalarının en öndeki şahsiyetlerinden el-Me'mûn'un, Aristo'yu rüyasında görmesi, ondan ders alması ve bunu takiben tercüme işlerine başlaması[91] değişimin önemli belgelerindendir. Evet düşünceler, zihniyetler değişmiştir, Rüyalarında Resûlüllah veya salih insanları görenlerin yerini düşünce kıblelerinin merkezini oluşturan Aristo ve benzerlerini görenler almaya başlamıştır.

Tercümenin altın çağı olarak nitelendirilebilecek olan H. 150/M. 767'den H. 300/M. 912 yıllarına kadar[92] Yunan, İran, Mısır, Hint kültürüne, felsefesine, inancına ait sayısız kitap Arapçaya çevirilir. Entellektüel konularla ilgilenmeyi gerekli şart olarak gören ilgililer tarafından bu kiaplar büyük bir iştah ve arzuyla elde edilir, okunur, ezberlenir, tartışılır... Sonuçta müslümanların kafası İslâm'dan başka her türlü kültür ve ideolojinin harmanlandığı bir yapıya sahip olmaya başlar.

Genel olarak düşünüldüğünde bu tercüme işleri araştırma konumuzun her safhasında belirli oranda etkiye sahip durumdadır. Çünkü tercüme işlerinden sonra artık düşünen bir çok kafa sadece İslâm'a göre değil felsefe ve varyasyonlarına göre, hatta değişik dinlere göre dönüşür duruma gelir. Bu açıdan ele alındığında 9.10. yüzyıllar İslâm düşüncesinin zirvesini mi yoksa İslâm dininin kafalarda her türlü inanç ve düşünceyle karıştırılıp, sadeliğinin ve saflığının bozulduğu dönem olarak mı

---

91. Fahrî, 18.

92 Düşünce, 85.

değerlendirilmesi gerektiği konusu gündeme gelir. Eğer düşünce dediğimizde, anlatılmak istenen şey bilimsel çalışmalardan elde edilen ürün ve entellüktüel bir tavırda düşüncenin en uç noktalarına kadar ulaşmaksa, şüphesiz bu yüzyıllar çok parlaktır, zirvedir. Ancak konu, İslâm ve dolayısıyla insanın yaratılış esası açısından değerlendirilirse, o zaman ilgili dönemi önceki yargımızın tam aksi istikametinde düşünmemiz gerekecektir. Yani karanlığın zirveye ulaştığı dönem olarak.

Bu son yargıyı bir iki satıra sığdırmaya çalışmak doğru olmaz. Çünkü o dönemde çok şeyler olmuş ve değişmiştir. İslâm'la hiç ilgisi olmayan, açıkça küfürlerini dile getirebilen, hatta İslâm'la dalga geçmeyi alışkanlık haline getiren, daha da ilerisi Kur'an'a nazire yazmaya kalkışanlara[93] tercüme ettirilen, önceki insanların kültür ve inanç birikimleri, İslâm anlayışında büyük değişikliklere yol açmıştır. Bu değişimi göstermesi açısından İslâm inancının çoğu müslümanlar açısından tarihini yazmaya çalışan bir tarihçinin konuyu, tercümeler öncesi anlaşılan İslâm inancı, tercümeler sonrası anlaşılan İslâm inancı diye ikiye ayırması yanlış olmayacaktır. Yozlaşmanın ilk işaretleri ve sebebi olan kitleler halinde İslâm'a katılımları takiben, Tercüme faaliyetleri ne gibi olumsuzluklara neden olmuştur? İşte bu sorunun cevabı, bundan sonraki sayfaların konusunu oluşturuyor.

[93] Fahrî, 7-12: Hitti, 2/474: Üç Müslüman, 15: Düşünce, 86: İslâmî Tedkikler, 46: İslâm Felsefesi, 22.

B- Fikrî Şartlar

Gayb'ın anahtarları, O'nun yanındadır, Onları Ondan başkası bilmez. (En'am; 59) Gizli olanı da açık olanı da Allah bilir. (Bakara; 33) İnsana bilmediğini öğretti. (Alâk; 5) İnsanlar ancak O'nun dilediği kadarını bilirler. (Bakara, 255) İlimde ileri gitmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar. (Nisâ; 162) İlimde ileri gidenler: "Ona inandık, hepsi Rabb'imizin katındandır" derler. (Al-i İmrân; 7) Öyle bilmeden insanları saptırmak için Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim kim olabilir. (En'am; 144)

1. Bilginin Kaynağı Problemi

Bilgi tanımlanırken, obje (bilginin konusu) ile suje (bilginin faili) arasındaki ilişkiden, birleşmeden bahsedilir. Bu tür bilgi tabiatın sınırları içerisinde geçerliliğe sahiptir. Ancak insanın ihtiyaç hissettiği, araştırıp bulmaya çalıştığı daha farklı bilgi de vardır. Kişi beş duyusunun algılama sınırları çerçevesinde yaşadığı tabiatı tanıyabilir. Fakat o kişinin, maddi çeşitliliği ve özellikleri tanıması temel bazı sorulara cevap bulmasını sağlamayacaktır. Örneğin, Ağacın ne olduğu, nasıl olduğu, rengi, şekli, boyu vs. sorulduğunda, verilecek cevaplar bilginin

bahsettiğimiz alanıyla (beş duyu) ilgilidir. Kişi (suje), ağaca (obje) bakar, dokunur, tadar, koklar, sesini duymaya çalışır ve sorulara cevap verebilir. Zaten bilgi denildiğinde, bu tür olanlar kastediliyorsa, insanlık tarihi boyunca bu bilgi üzerinde bir ihtilaf, tartışma olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Problem, bilginin yukarıda anlatmaya çalıştığımız sınırların dışındaki alanıyla ilgilidir. Ağacın özellikleriyle ilgili soruda cevaplar net, anlaşılır ve büyük oranda tartışılmaz doğru olarak verilmesine karşılık, biraz farklı nitelikte soruya verilecek cevap ya bulunamayacak ya da verilen cevap oldukça tartışılır nitelikte olacaktır. Bu örneğin, "O ağaç niçin var olmuştur?" sorusudur. Eğer o bir elma ağacı ise, "elma vermesi için" denilebilir. Tatlı elma ağacıyla, "tatlı elma vermesi için" olabilecektir cevap. Ancak bu cevaplar sorunun tam karşılığı olmaktan uzaktır. Bu cevaplarla içinden çıkılmaz daha çok soruya zemin hazırlanmış olunur. "Niçin elma da başka şey değil?", "Niçin tatlı meyveli de acı meyveli değil?"... vs. gibi. Bu sorular zincirleme uzar gider. Peki niçin kesin bir cevaba ulaşılamamaktadır? Bunun bir tek nedeni vardır, o da; başta belirttiğimiz beş duyuya dayalı, sınırlı bilginin kendi asıl alanı dışında kullanılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü "Ağacın boyu ne kadardır?" sorusu beş duyuya dayalı beşerî bilginin sınırları içindeki bir unsura karşılıkken, "Ağaç niçin var olmuştur?" sorusu o alanın dışında bir unsura karşılıktır. Ve unsurun beş duyuyla doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Soruların zincirleme uzamasına ve her soru karşılığında daha çok sorunun oluşmasına yol açan cevabın(!) verilmesini sağlayan durum budur.

Bu durumu bir benzetmeyle açıklayacak olursak; uzunluk ölçülerinde kesin cevaplar veren metre, basınç ölçümünde kullanılmaya kalkılırsa saçmalanmış olunur. Saçmalanıldığının farkına varılmazsa bu sefer içinden hiç çıkılmaz durumlarla karşı karşıya kalınır. Örnekte olduğu gibi, eğer beşerî bilgi de alanının dışındaki konular için ölçü kabul edilecek olursa insanlık tarihinde örnekleri oldukça bol bulunabilecek saçmalıklarla

karşılaşılır. İşte bu ve benzeri nedenlerden dolayı insanlık tarihinin her devresinde kafaları kurcalayan, cevabı verilmeye çalışılan ancak çoğu zaman bir türlü cevabı bulunamayan veya o şartlar içerisinde bulunduğu zannedilen, bunun yanlışlığı ise çok kısa sürede anlaşılan sorular hep olagelmiştir. Biz örneğimizde bu soruları ağaç örneğiyle açıklamaya çalıştık. Konu insan ve diğer varlıkların varoluş nedenleri, bu nedenlerin niteliği vs. olursa -ki çoğu zaman bunlar olmuştur- durum daha da karışmaktadır. Bu alanda doğruya ulaşabilmek için beş duyunun dışında, bilgi elde etmeyi sağlayacak başka araçlara ihtiyaç vardır. İnsanlar çoğu zaman beş duyunun dışında araç olarak akla güvenmiş, akıl aracılığıyla ilgili sorulara cevap verilebileceği düşünülmüştür. Felsefenin önemli konularından olan bilginin kaynağı problemi, bunu gösterir durumdadır. Ancak görülmektedir ki, filozoflar bilginin kaynağı ile ilgili olarak bir şeyi kendilerine ölçü kabul edip bunu mutlaklaştırmış olsalar bile [Rasyonalizm (Akılcılık), Sansualizm (Duyuculuk), intiusyonizm (Sezgicilik) vs....] cevaplardan tatmin olamamışlar ki bu sefer de bilginin değeriyle ilgili düşüncelerini sistemleştirmişlerdir. Bazıları elde edilen bilgiye (cevaba) kesin güvenilebileceğini (Doğmatizm), iddia ederken, bazısı da kesinlikle güvenilemeyeceğini (Septisizm) söylemişler, sonuç itibarıyla konuya kesin bir çözüm getirememişlerdir. Zaten 2500 yıllık Felsefe tarihi de bunun tanığı durumundadır.

Bilgi konusunda aklı ölçü kabul edenler bir yana, insanlık tarihinde çoğu zaman daha başka bilgi araçlarına gerek duyulmuştur. Bugün dahi ideolojileşmiş haliyle savunulan bu bilgi aracı geçmişin mirasıdır. Yani gelenek'in cevabı. Hemen şu sorulabilir: "Geleneğin nasıl bir cevabı olabilir? Olsa bile bu cevabı da geçmişteki insanlar verdiğine göre bugünkü insanlarınkinden farklı ne özelliği olabilir?" Öyle, fakat eğer insan bir kez çaresizliğini farketmemişse, bu durumda kurtulmak için, bile bile kendisini aldatabilir. Gelenekçilik de bundan başka bir şey değildir. Şimdi konunun aslını oluşturan sorumuzu soralım:

"Varolanların varoluş nedeni nedir?" Gelenekçi tarafından hemen cevap verilir: "Varolanların varoluş nedeni.....dir" cevabın doğruluğundan nasıl emin olunabileceği sorulursa cevap hazırdır: "Babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter." (Maide; 104) Atalarının cevaplarının doğru olup olmadığının nereden bilineceği ya "ataları birşey düşünmeyen, doğru yol bulamayan kimseler (Bakara; 170)" ise, o zaman tam bir aldanmışlık içerisinde cevap hazırdır: Derler ki: "Sen bizi, babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeyden çeviresin diye mi geldin?" (Yunus; 78). Bunlar hayali şeyler değildir. Her zaman denenebilecek ve denendiğinde de kendisine soru sorulan eğer geçmişin ayak izleri peşisıra giden birisi ise, alınacak cevaplar bu veya çok benzeri olacaktır. Bu tip kişiler, cevabının doğru olduğunu ispatlama gayretine girerse, bu sefer cevabının dayanağı olan geçmişini genel olarak aklama gayretine girecek ve takip ettiği kültürün doğruluğunu böylelikle ispatlamaya çalışacaktır. Onun düşüncesinde, kültürü doğru olacaktır zira ya en büyük bilimsel çalışmaların bu kültürün geçmişteki temsilcileri tarafından gerçekleştirildiğini ya da bu kültürün bulunduğu toprakların şehit kanlarıyla sulanmış olduğunu, sonuç itibarıyla böylesi özelliklere sahip kültürün doğru olması gerektiğini belirtecektir. Bu durum, adeta, kişinin namusluluğunu ispatlamak için "namusluyum çünkü ben yürümesini biliyorum" demesi kadar gülünçtür. Ancak tabiki bu gülünçlüğün farkına o varamayacaktır.

Konuyu fazla geniş tutmadan asıl çalışma alanımıza gelecek olursak; problem, madde ötesi alanları ilgilendiren konularda bilgi elde etmenin aracının ne olacağıdır. Resûlüllah (sav), Vahyi insanlara getirmeye başladığı zaman büyük tepki görür. Çünkü bu bilginin (vahiy bilgisi) kaynağı Allah'tı ve bu bilgi ancak Resûl aracılığıyla insanlara ulaşıyordu. Bu ilâhî bilginin vahiydeki güvenirlik derecesinde insanlara ulaşmasından başka yolu yoktu. Üstelik bu bilgi özelde Arap anlayışının ulaştığı bilginin yanlış olduğunu ve yanlışlığın farkına varmaları için

düşünmeleri, akletmeleri gerektiğini de söylüyordu. Bu ise geleneğin sorgulanması isteği, ondan da öte zorunluluğu idi. Uydukları yollarının yanlış olabileceği, doğru olup olmadığını kesin olarak anlayabilmek için vahyi ölçü almaları gerektiği, o durumda da asıl ölçünün sadece vahiy bilgisi olduğu gerçeği karşısında bir anda kendilerini boşlukta hissedenler, korkularının oranında tepkide bulunurlar. Bu durum en başta, bazılarının gelenek adına yürüttükleri çıkarlarının önüne engel olarak çıkmıştır. Bu durum sözkonusu kişilerin foyalarının açığa çıkışının ilânıdır. Bundan dolayıdır ki Peygambere en büyük tepkiler zenginlerden ve yöneticilerden gelir.

Resûlüllah (sav) ilmin kaynağının Allah olduğunu bildiriyordu. Onlar hiç böyle bir şey düşünmemişlerdi. Onların "kanaatlerine göre ilmin kaynağı biraz daha başka olmalı, kabile geleneği olmalıdır. Bu bilgi, kabîlede kuşaktan kuşağa intikal edip gelen, böylece arkasında kabîle otoritesi olan bilgidir... Bu da kabiledeki bir çok kişinin tecrübeleriyle sabit olmuş ve asırlarca denenerek gelmiş olan, kabile ruhunu taşıyan bilgidir".[94] O günün şartlarında birçok olaylar, karşı koymalar, kavgalar, savaşlar vs. olur. Sonunda Arap insanı yanlışının farkına vararak gerçek bilginin, bilgisiyle her şeyi yoktan var eden, yöneten Allah'ın olduğunu ve bu bilginin ancak Resûl'ün aracılığıyla elde edilebileceğini kabul ederler. Bir kısmı da inanmış görünür, çünkü şartlar onu gerektirmektedir.

Sözkonusu bilgi, hakikatın ta kendisidir; çünkü ilâhîdir. İnsanı, parçası olduğu evrenin yapay bir unsuru olmaktan kurtarıp, o yapının tabii bir uzantısı olduğunu diğer varlıkların aksine, Allah'la kendisi arasında karşılıklı bağın bulunduğunu gösterir. Zaten düşünülmenin, akledilmenin emredilmesinden de anlaşılmaktadır ki bu bilgi insanın fıtratında bulunmakta, vahiy onu açığa çıkaran, netleştiren ilâhî unsur olmaktadır. "İlâhi bilginin menşeî, fıtrî olup zorunludur. Bu bilgi insan zihninde "ikinin

[94] İnsan, 56.

yarısı birdir" ve "bir cisim aynı anda iki yerde bulunamaz" şeklindeki metametik ve fizik prensiplerinden daha köklüdür. Zira bu tür tabiî bilimler, kimi kez bir çok fıtrata ters düşebilen bir takım ilimlerdir. Halbuki ilâhi bilginin (el-ilmü'l-İlâhî) hiç bir fıtrata ters düşmesi tasavvur edilemez."[95] Beşeri bilginin sınırlılığını ve yanıltıcılığını göstermesi açısından Gazzalî'nin verdiği uyku örneği konuya açıklık kazandırır niteliktedir. İnsan rüyadayken, hissettiklerinin hepsinin aklı ve duyularıyla doğru olduğuna emindir. O rüya sonsuza kadar uzasa hiç bir rüya sahibi rüyasındakilerin gerçek olduğundan şüphe etmez. Çünkü beş duyusuyla hissedip, aklıyla kavrayıp düşünmektedir. Ancak bunların birer hayal olduğunu, uyandığında anlayabilir. O zaman görülür ki doğruluğundan rüyadayken emin olunanların hepsi hayalmiş. O halde beşeri bilginin sınırlarını zaman ve mekân belirlemektedir. Zaman ve me-kân değişimi bilginin doğruluk derecesini de değiştirmektedir. Halbuki ilâhî bilgi zaman-mekân sınırlarına tabî değildir. "Anladım ki yâkin derecesindeki bilgi, içinde hiç bir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali vârit olmayan kalbin yanlışlığına inanamadığıdır. Bu bilgi hatâdan salim olmak için yakîne o derece uygun olmalıdır ki meselâ biri onun bâtıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir."[96] Gazzalî'nin anlattığı bilgi imanla kavranan, teslim olmakla anlaşılan ilâhi bilgidir. Yani vahyin bilgisi, yani İslâm. Ama elbetteki kültürün İslâmı değil.

İlk nesil müslümanları bilgiyi böyle bildiler, böyle inandılar ve bu hal üzere yaşadılar. Ancak müslümanların diğer inanç mensuplarıyla karşılaşmaları, özellikle de hummalı bir çalışma sonucunda Arapçaya aktarılan binlerce yıllık felsefe birikimi anlayışlarda değişikliklere yol açmıştır. Sonuçta bilginin kaynağı ile ilgili ilâhî esas, anlaşılan biçimiyle düşüncelerde bozulur.

---

[95] Teymiye, 2/62.

[96] Dalâlet, 39.

Önceki Müslümanlar, insanın ancak Allah'ın insana bildirdiği kadarını bilebileceğine (Bakara; 255), gaybı ancak Allah'ın bileceğine (En'am; 59) bu bilgileri eğer Allah insanlara bildirmeyi dilerse bunun yolunun vahiy olduğunu (Cin; 26-27) son vahyin ise Hz. Muhammed (sav)'e geldiğini ve ondan sonra kesildiğini, sonuç itibarıyla bilginin kaynağının öncelikle Kur'an ve ona bağlı olarak Sünnet olduğunu bilir ve ona göre yaşantısını düzenlerler. Bu anlayış ve inancın bozulması, insanları alternatif bilgi kaynakları aramaya iter. Önce akla sarılınır. Bilginin tek ve asıl kaynağının akıl olabileceği düşünülür. İnsanın, aklı aracılığıyla bilinmesi gerekenleri bilebileceği zannedilir. Hatta öyleki bazıları akılla nakil (vahiy bilgisi) çatışacak olsa aklın tercih edilmesi gerektiğini belirtirler. Görünüşte vahyi inkar etmeyen tavrın, gerçekte aklı vahyin üzerine çıkarmasından başka birşey değildir bu. O anlayışa göre aklın yanılabileceği kabul edilmek istenmez. Vahyin bile yorumu çoğu zaman asıl biçimi dikkate alınmadan sadece akıl aracılığıyla ya-pılır bir duruma gelinir ki, bu süreçte akıl vahye değil vahiy akla tabiî kılınır. Akıl-nakil tartışmalarının sonucunda bir düşünce ekolünün oluşması gecikmez. Bu Kelâm'dır. Böylelikle kendisiyle ilgili olarak gelecekte ne kazanacağını (başına neler gelebileceğini) ve nerede ne zaman öleceğini bilemeyen insan, duyularıyla hissedemediği, aklının sınırlarını aşan varlığı, Allah'ı tartışmaya, onun sıfatları, özellikleri konusunda düşünceler üretmeye başlamış olur. Nasıl olsa bir kez sonsuz oranda tevil kapısı açılmıştır, işe gelmeyen naslar tevil edildikçe edilir. Naslar düşüncelere uydurulur, düşünceler naslara değil. Önceden de belirttiğimiz gibi bu aklı mutlaklaştırmaktan başka birşey olmaz. Çünkü akılla, istenmeyen tevil ediliyor, aklın ulaştığı doğru kabul ediliyorsa, orada nassın mutlak doğru kabul edildiğinden bahsedilemez. Doğru kabul edilen, ölçü olan birşey vardır ki o da akıldır. Bazan da yapılan işlere meşruluk kazandırmak için hadisler uydurulur. Amaç aklı biraz daha yüceltebilmektir. En tartışılmaz vahiy ürünlerini bile tevil edenler işlerine

geldiği için mevzû hadisleri veya zayıf senetli hadisleri mutlak doğru gibi kabul etme eğilimi gösterirler. Bu onların kendi içlerindeki çelişkinin açığa çıkışından başka birşey değildir. Konuyla ilgili olarak "Kişinin aklı dinidir", "Aklı olmayanın dini de yoktur.", "Allah, kendisi için akıldan daha değerli bir varlık yaratmamıştır.", "Akılca ileride olan, Allah'a yakınlık bakımından daha önde olur.", "Herşeyin bir esası vardır; Müslümanın dayandığı esas, akıldır.", "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır." gibi mevzû veya zayıf senetli sözler sloganlaştırılır, davanın temelleri olarak kullanılırlar.[97]

Elbetteki İslam akla önem verir. Ancak onu, asıl kaynak kabul etmeyip, önemli bir araç olarak niteler; vahyi anlamanın, hakikatı görmenin aracı. Bu itibarla dinde akla muhalif birşey bulunmaz. Ancak aklı aşan, onun anlayamayacağı şeyler vardır. Zira akıl sınırlı, bilginin konusu ise sınırsızdır. Elbetteki sınırlının, sınırsız yanında çaresiz kalacağı durumlar olacaktır. Dinin "teklifte esas aldığı ve teklife illet kıldığı akıl, insanın "dünyasını idare etmesini temin eden akıl"dır. (akl-ı tedbir-i meaş) Bu akıl sayesinde insan maişetini sağlar ve evini (aile) idare eder."[98] el-Akl arapçadır ve anlamlarından birisi; bağlamak, birleştirmek anlamındadır. Allah, vahyinde sapmış olanları, "lâ ya'kilûn" diye isimlendirirken İlâhi bilgiyle bağını koparmış olduklarını, dolayısıyla bunu bağlamalarını bildirir ki bunun şekli "akletmek"tir. Yani aklın araç olarak kullanılmasıdır. Bu itibarla akıl, amaç değil araçtır. Görevi ise İlâhi bilgi ile insan arasındaki irtibatı sağlayıp insanın düşünce ve yaşantısını bu bilgiye uygun şekilde düzenlemektir. Dinin içinde ise "aklın işi kumanda karakteri taşır. Vazifesi de, kendisine kolayca felsefî tevillere (hilelere) başvurmadan kabullenip, yüklenebileceği şeylerin vazife olarak verilebileceğini bilmesidir."[99]

---

97 Uludağ, 80.

98 İbn Haldun, 228.

99 Yol, 109.

Müslüman olmanın gereklerinden birisi, araç olan aklı mutlaklaştırmamak "aklî delillerle nakli deliller birbirlerine uymazlarsa aklı bir tarafa atarak emredilmiş olan hüküm ve vahyin doğruluğuna inanmak ve emri doğru diye bilmek"[100] olmasına rağmen, bu anlayış bazı kişiler tarafından çabucak kaybedilmiştir. İlâhî bilgi şu veya bu şekilde bir yana atılıp akıl mutlaklaştırılmıştır. Aklın dahilerinden kabul edilen fizoloflar, Rasûlüllah (sav)'a tercih edilir olmuştur.[101]

Müslüman olduğunu söyleyen insanların kafası, vahye alternatif iddiası taşıyan aklın yol açtığı karışıklıklarla dopdolu iken yeni birşey daha gündeme getirilmekte gecikilmez. Bu yeni şeyin mensupları kendilerini Keşf veya Marifet ehli olarak tanımlarlar. Keşf veya Marifet ile elde ettikleri bilginin ise tartışılmaz doğru olduğunu iddia ederler. Bunlar öncelikle, Kelâmcılar ve filozoflar tarafından yüceltilen aklı tahtından indirme girişiminde bulunurlar. Aklın sınırlı ve herşeyi kavrayamayacağı, bilemeyeceğini haklı olarak dile getirirler.[102] Ancak buraya kadar olan düşünceleri asıl iddialarının önyatırımı olur. Bu haklı düşüncelerini kabul ettirince, asıl söylemek istediklerini gündeme getirirler.

Onlara göre İlâhî bilgi keşf ve marifet ehlinin elde ettiği bilgidir. Bir insanda ilâhi bilgi arayışı varsa bu kişinin üç safhadan birinde bulunacağını ve ancak üçüncü safhada amacına ulaşabileceğini söylerler. Onlara göre birinci safha, ilm el-yakîn olup, akıl sahiplerinin bulunduğunu ve ilâhi bilgiyi elde etme gücünün olmadığını ikincisinin ayn el-yakîn safhası olduğunu ve İlâhi bilgiye büyük oranda yaklaşıldığını, üçüncüsünün ise hak el-yakîn safhası olduğunu ve bu safhada olanın Allah'ı vasıtasız olarak görebileceğini, İlâhî bilgiyi olduğu gibi elde edebileceğini

---

[100] Mukaddime, 2/607.

[101] Fahrî, 226: Corbin, 237: İslâm Tarihi, 6/248: Kozmoloji, 194.

[102] Fütûhat, 2/A-25: Uludağ, 157.

iddia ederler.[103] Bunlar bu düşünceleriyle kelâmcıları bilgi arayışında olan ancak birinci safhayı aşamayan kişiler olarak aşağılarlar. Bunun yanısıra üçüncü safhaya erişen kişi aracısız bir şekilde bilgi'yi elde eder ve bu kişi Hakk'a ermiş kişidir. Bilginin kaynağı ve niteliği ile ilgili olarak bu inancı sistemleştirip felsefi bir temele oturtan Muhyiddin ibn Arabî, Fahreddin Razî'ye gönderdiği mektubunda ve Fütûhat'ında bu inancı savunur ve ilâhî bilgiyi elde etmenin tek yolu olarak gösterir. Ona göre ilimde kemâl derecesine ulaşmak için vasıtasız bilgiyi elde etmek gerekir. Bu bilgi nakle ve hocaya dayanmayan, doğrudan Allah'tan elde edilen bilgidir. Bu nedenle bir ömrü bilgi elde edeceğim diye, sıkıntılara girip, kitaplar okuyup, hocalardan dersler alarak harap etmek yerine Allah'tan vasıtasız olarak almak gerekir. Belirttiğine göre kendisi bu duruma erişmiştir. Vasıtasız olarak bilgi elde edebilen bir kişidir. Bundan dolayı yazdıklarını (kitaplarını) kendi iradesiyle değil, vasıtasız bilgiye ulaşmanın sonucu elinde olmadan, ilâhî iradenin zorlamasıyla yazmaktadır.[104]

Şüphesiz bu düşüncelere birden bire gelinmez. İlâm yoluyla bilgi elde etme düşüncesinin ilk safhalarında, tanınmış Sûfîlerden Cüneyd, buna karşı çıkar ve bu tür bilginin nakle tabi olması gerektiğini söyler.[105] Fakat İbn Arabî'ye gelinceye kadar çok şeyler değişir. Hatta vahiy aldığını iddia edenler bile olur.[106] Sûfîlerin büyük çoğunluğu bu tür bilgiyi hararetle savunur ve bunu elde

---

[103] Keşif, 601: Güngör, 91: Kur'an İlimleri, 23: İbn Haldun, 109: İslâm, 178: Bir Velî, 35: "Bilesiniz ki hiç biriniz ölmedikçe, Rabbinizi göremeyeceksiniz." (Müslim, Fiten 95: Tirmizî, Fiten, 56) "Herhangi bir kimsenin Allah'ı gördüğünü söyleyen, o kimsenin Hz. Musa b. İmran'dan daha büyük olduğunu iddia etmektedir. Ve bu iddia, Allah'ın gökten o kimseye bir kitap (belge) indirdiğini iddia etmekten daha büyük bir iddiadır." (Teymiye, 2/334) Teymiye'nin bu ifadelerinin dayanağı olarak bkz: el Nisa, 4/153, el-A'raf, 7/143.

[104] Uludağ, 154: İşârî Tefsir, 168, 169: Fütûhat, 2/B-455.

[105] Güngör, 73.

[106] Fütûhat, 2/B-455: Mesnevî, 1/3.

edebilmek amacı taşırlar. Onlara göre bilgi beşerî değil ilâhî olmalıdır. İlâhi bilgi ise keşf'le elde edilir. Bu düşünceleri, bilginin ilâhiliği konusunda doğru temele dayanmakla birlikte vahyi gözardı etmesi nedeniyle İslâm dışı bir iddia niteliği kazanır. İddialarının islâm dışılığını veya bilgilerinin doğruluk ve üstünlüğü düşüncelerini reddedenleri kendilerini anlayamamakla suçlarlar. Halbuki, keşf yoluyla bilgi elde edilse bile, bunun delillendirilmesi gerektiğini gözardı ettiklerinin çoğu zaman kendileri bile farkına varmazlar. Onlar, duyular dışı âlemle ilişkide olduklarını ve bilgilerini oradan aldıklarını iddia etmeye devam ederler. Duyular dışı âlemden geldiğini söyledikleri bu bilginin doğruluk delili olarak bazıları nassları ölçü kabul edip nassların ölçüsüne uygunluk şartı getirir.[107] Bu olumlu bir tavırdır ve kabul edilmesi mümkündür, ancak diğer bazıları iddialarında sınır tanımazlar. Nassların, keşf ehli için anlamsız olduğunu, onların ancak cahil halk kitleleri için gerekli olduğunu ve simgesel değerlerden başka anlama gelmediklerini iddia etmekten çekinmezler.[108] Tüm bunlar Velî, Müslüman, Salîh İnsan, isim ve görüntüleri altında gerçekleştirilir. Nassların sembolik olduğunu, vahyin kendisine de geldiğini ve gerçeğin kendilerinde olduğunu söyleyen bu insanlar üstüne basa basa müslüman olduklarını söylemekten de geri kalmazlar. Çünkü içinde yaşanılan ortam bunu gerektirmektedir. Sonunda iddialarını çeşitli kılıflarla halkın gözünde meşrulaştırarak, kendilerini kabul ettirmeyi başarırlar. Onlar kendilerini ve ilâhî olduğunu iddia ettikleri bilgilerini kabul ettirebilmek için keramet düşüncesinden yararlanırlar. Madem ki Allah bazı sevdiği kullarına lûtfeder (keramet verir) ve böylelikle o kuluna olan sevgisini gösterir. O halde kendileri de bazı olağanüstü işleri başardıklarına göre(!) bu doğruluk ve Veliyyullâh olduklarının işaretidir ve söyledikleri ne kadar İslâm'a muhalif görünürse görünsün bir hikmeti vardır. Halkın yapması gereken bunları olduğu gibi kabul

[107] Mukaddime, 2/547: Ibn Haldun, 172.
[108] Islâm Medeniyeti, 48: Nicholson, 74.

edip, inanmaktır. Sonuçta bütün bunlar boşu boşuna yürütülen çalışmalar olarak kalmaz. Çalışma ve gayretlerinin taraftarları çoğalır ve halkın ilgisini, iltifatını kazanırlar. Bunun sağladığı şey ise, oldukça çok ve değişik olur. Her ne kadar bazıları, Keşf olsa bile bunun subjektif olacağı, bu nedenle Keşf sahibinden başkası için delil olamayacağı (rüyanın delillik derecesinde olduğu gibi) dolayısıyla bu insanların söylediklerinin kabul zorunluluğu olmadığını söyleyip, engel olmaya çalışmışlarsa da birşey elde edemezler. Diğerleri davalarını yürütmeyi başarırlar. Bunda İslâm'dan habersiz olup, gözlerinde büyüttükleri insanlara bağlanma gereği duyan halkın durumu büyük rol oynar. Keşf, marifet bilgisi sahibi oldukları iddiasında olanlar sözlerinden vazgeçmeyi bir an bile düşünmezler. Çünkü bu konuma gelebilmek için çok çile çekmiş, sıkıntılara katlanmış, yıllarca aç, susuz dolaşmış, yumuşak bir yatağa yatmamış ve birçok kötü şartlarda kendilerini yetiştirmişlerdir. Bunların sonucunda elde ettiklerini bir anda silemezlerdi.[109]

Ayrıntılarını ilerideki bölümlerde anlatacağımız bu konunun boyutları çok farklı alanlara kadar uzanır. Bütün bu özellikleriyle birlikte sonuç itibariyla şu özelliğin oluştuğu görülür; çok farklı inançlardaki insanların çeşitli nedenlerle çoğu zaman kitleler halinde İslâm'a katılmaları veya öyle görünme ihtiyacı hissetmeleri, bunun akabinde değişik inanç ve felsefe ürünü kitapların halkın okuyabileceği duruma getirilmesi (tercüme ve çoğaltma) İslâm'ın anlaşılan ve yaşanılan biçiminde büyük değişikliklere yol açmıştır. İslâm dışı şeylere inanan ve yaşayan insanlar, müslümanlıklarından bir an olsun şüphe etmeyip, cenneti garantilemiş olma(!) rahatlığı içerisinde bu hallerine devam ederler. Hergün ellerinde tutulan, kitaplara konulan, duvarlara asılan, hatta okunan Vahiy İslâm'ının kaynağı, Kur'an'dan uzaklaşılıp, onunla olması gereken gerçek bağlar koparılır. O, doğruyu öğrenmek için değil, düşünülen ve inanılan şeyleri doğrulamak için okunur, müracat edilir duruma

[109] İbn Haldun, 40.

getirilir. Gerçi bazıları buna da gerek duymaz. Onlara göre, vahiy veya akıl, veyahut diğer bazılarınca vahiy ve keşf aynı hakikatın değişik tezahürleridir. O zaman akıl veya keşf dururken vahyi öğrenmeye ne gerek vardır(?!) Akıl veya keşf insan için yeterlidir.[110] Evet böylelikle Kültür İslâmı gün geçtikçe kalplerin ve kafaların en ücra köşelerine kadar nüfûz ederek sistemleşir, kendini tamamlar. Artık bir kere Vahiy İslâmı kalp ve kafalardan uzaklaştırılmış, onun yerini onun kavramlarını kullanan Kültür İslâmı almıştır. İnsanlarda bu İslâm'ın mensupları olmanın rahatlığı içerisinde yaşayıp giderler. Bu hâllerine rağmen de Kafirlerin küfrü ve cehennemin ızdırabını anlatıp, kendilerine ayrılan(!) Cennetin mükafatlarıyla avunurlar.[111]

2- İslâm'ı Bir Yönüyle Değerlendirmek İslâm'ın Düşünce ve İnançta Parçalanması

> Yoksa siz Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyâmet gününde de (onlar) azâbın en şiddetlisine itilirler. Allah yaptıklarınızı bilmez değildir. (Bakara, 85)
>
> Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiç bir ilişkin yoktur. Onların işi Allah'a kalmıştır, sonra (Allah) onlara yaptıklarını haber verecektir. (En'âm, 159)
>
> Fakat işlerini aralarında parçalayıp çeşitli kitaplara ayırdılar. Her parti, kendi yanında bulunan (din veya kitap)la sevinmektedir. Bir süreye kadar onları, (daldıkları) gafletleri içinde bırak. (Mü'minun, 53-54)
>
> Dinlerini parçaladılar ve bölük bölük oldular. Her parti kendi yanındakiyle sevin(ip övün)mektedir. (Rum, 32)

---

[110] Üç Müslüman, 22: İslâm Düşünürleri, 49: İbn Tufeyl, 14.

[111] Genel anlamda Bilgi problemiyle ilgili olarak Brittannica, 4/148-149 ve Randall ile Mengüşoğlu'na bakılabilir. Ayrıca konunun Kelâm'da ki değerlendiriliş biçimiyle ilgili olarak en genel anlamda bilgiler Maturidiyye, Pezdevî ve Şerhu'l Akaid'de bulunabilir.

Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te ifadesini bulan ümmet birliğinin bozulmasına yol açan durum, yine Kur'an ve Sünnet'te fitne olarak nitelenir. Halkın anlayışında açığa çıkan ve herhangi bir birliği bozan unsurlar bu yönüyle düşünüldüğünde fitne değildir. Bir durum veya olgunun fitne olması için, ilâhî bilginin esasları üzerine kurulmuş ümmet birliğini bozmaya yönelik olması gerekir. Bu ümmetin ve onu oluşturan fertlerin en önemli özelliği ise, Vahiy bilgisi ve hükümlerinin canlı temsilcileri, uygulayıcıları olmalarıdır.

İnsan, Allah'ın halifesi olmaya adaydır. Bunu gerçekleştirebilmesi bireysel ve toplumsal hayatında Allah'ın hükümlerini hakim kılmasına bağlıdır. Fitnenin oluşturduğu en önemli bozulma ise insanın Allah'ın halifesi olma amacını kesintiye uğratmasıdır. Bu durumda insan, Allah'ın değil, başka varlıkların temsilcisi, kulu, kölesi olur. Bu ise insanın yaratılış gayesini tamamen bozan bir durumdur. Rabbanî ölçülere göre oluşmuş bir birliği parçalama, sadece toplumsal hayatta açığa çıkmayabilir. Zaten toplumsal bozulma ve parçalanma, bireysel bozulmanın uzantısı, sonucu durumundadır.*

Bireysel yapıdaki bozulma ise, ilâhi bilgiyi yanlış algılayıp, onu asıl anlam ve fonksiyonundan kısmen uzaklaştırmak veya tamamen karşı çıkmakla gerçekleşir. Bu ikinci şıktaki durum gayet açıktır. Buna İslâm terminolojisinde küfür denir. Ancak asıl problem ve karışıklık birinci durumda oluşmakta ve gizlice gelişip sonuçta ilahî bütünlüğü alt üst etmektedir. İlâhi bilginin hiç değilse bir kısmını etkisiz kılmaya veya dışlamaya yol açan bu durum Kur'an'da, kitabın bir kısmını kabul edip, diğer kısmını reddetmek olarak nitelenir. Ve bu durumda olanlar sert şekilde ihtar edilirler.

Vahyin bir bölümünü kabul etmeye karşılık diğer bölümünü reddetmek açıkça gerçekleşebileceği gibi, çeşitli şekil ve gizlilikler içerisinde de gerçekleşebilir. Sonucu aynı olan bu tavırlar çeşitliliklerine ve biçimlerinin farklılığına rağmen, İslâm açısından aynı kategoride değerlendirilir. Çünkü neden oldukları sonuç

genellikle aynıdır. Ve bunun olumlu bir yönü yoktur. Bundan dolayıdır ki, inanmış ve iman etmiş olmalarını belirtmelerine ve zekât hariç diğer sorumlulukları yerine getirmeyi taahhüt etmelerine rağmen Hz. Ebubekir'in "Allah'a andolsun ki, namaz ile zekât arasında ayrım yapanlara karşı mutlaka savaşacağım" demesine neden olan kişilerin durumu, İslâm'a karşı çıkmak olarak değerlendirilmiş ve Sahabe ordusu onlarla savaşmıştır.[112]

Dinin hükümlerinden bir bölümünü açıkça reddetmek biçiminde veya İslâm'ı yanlış anlamak sonucunda oluşan bu durumlar İslâm'ın toplumsal yapısında aynı sonuca yol açan bozulmanın sebepleri olarak açığa çıkar. Belki ikincisinde kişisel bazı mazeretler olsa bile sonuç değişmez. Bu kişilerin İslâmî samimiyetlerinden şüphe edilmese bile, yol açtıkları durumun kabul edilir tarafı yoktur. Tek, gerçek ve en doğru yol olan İslâm böylelikle insanların inanç ve bakış açısında asıl fonksiyonunu yitirir ve anlamını kaybetmeye başlar. Bu tavrın hareket noktası, doğru gibi görünen sebeplerden dolayı, dinin bir yönüne ağırlık verip onları dikkate alırken, diğer yönleri dikkate almayıp gözardı etmektir. Böylelikle ağırlık verilen duruma göre kişiler arasında gruplaşmalar oluşur ve bunun oluşturacağı sonuç bazen toplumsal olmasa bile inanç itibariyle bölünmelere yol açar. Halbuki İslâm'ın bütün unsurları, kendilerinin oluşturduğu bütünlük içerisinde bir anlam ifade eder, amaçları olan fonksiyonu yerine getirirler. Eğer bir unsur diğerlerinden koparak ayrı yapıda değerlendirilir ve anlamlandırılırsa bu, sistemin bütünlüğüne vurulmuş bir darbeden başka birşey olmaz.

Kültür İslâmı'nın oluşmasına yol açan unsurların en önemlileri arasında (iyimser bir nitelemeyle) dini yanlış anlayarak, iman, inanç, hüküm, yaşantı birliğini (Tevhid) bozma girişimleri yer alır. Bununla ilgili tavırların merkezini ise, dindeki meşru temeller üzerinde şekillendirilen, fakat yanlış anlama ve yapılanmaya yol açan zâhir-bâtın ayrımı oluşturur.

---

[112] İslâm Tarihi, 2/22: İbn Esir, 2/314, 315.

Nasslar ilk anda anlaşılan, görünen anlamının ötesinde çoğu zaman, bütünlüğü içerisinde açığa çıkan genel anlamlar veya özel bilgilere sahiptirler. Zaten dinde bilen'in (alimin) durumu da bununla ilgilidir. Eğer din tek boyutlu ve bu boyutunun bütün özelliklerini herkesin anlayabileceği bir yapıda olsaydı, ilim adamı, müctehid, fakih gibi kavramlara gerek kalmazdı. Herkes nasslardan birşeyler anlar ve öğrenir, ancak bazıları daha çok şey anlar ve öğrenir. Bu en başta bilgi, anlayış gücü ve özel yetenek gibi imkânlarla ilgilidir.[113] Bu şekliyle Nassların çok özel gayret ve çalışmayı gerektirmeden herkes tarafından anlaşılabilen dış yönünün (zâhir) yanısıra, anlayabilmek için özel bilgi ve gayreti gerektiren iç yönü(bâtın) de vardır. Bu ayrımda iki taraf birbirine muhalif değil, aksine birbirlerini destekleyen, tamamlayan niteliktedir. Ancak zâhir-bâtın ayrımının tarihi süreçte anlam değiştirdiğini, aslından oldukça farklı yeni anlamlar kazandığını görüyoruz. Bu ayrımın ulaştığı sonuç bâtın adı altında, zâhiri yönü hiç dikkate almadan hüküm, inanç ve benzeri esasları, beşeri bir tavırla oluşturmak olmuştur. Böylelikle zâhir-bâtın bütünlüğü bozulmuş, adeta birbiriyle ilgisiz, hatta karşıt unsurlar gibi anlaşılır olmuştur. Kur'an ve Sünnet'in zahir olduğu ve sembolik anlamlar üstlendiği, gerçeğin ise sadece bâtın olduğu ve bunun da zâhirle ilgisinin olmadığı düşünceleri bu ayrımın ulaştığı özelliklerdendir. Her ne kadar bazıları bu kadar ileri gitmemişse de bunlar da bâtın adı altında ileri sürdükleri görüşlerini, zâhire muhalif olduğunda, zahir'in tevil edilmesi gerektiğini[114] çünkü hakikâtın sadece bâtın olduğu ve bunun ise kendilerinin söyledikleri olduğunu ileri sürmekten geri kalmamışlardır.

Özellikle tasavvuf, felsefe ve kelâm'da görülen bu tavırlar, bâtının tek hakikât ve bunun zâhirle ilgisiz olduğu iddiasıyla, İslâm'ı birey-toplum hayatının görünen özelliklerinde etkisiz kılmaya yol açmıştır. Her ne kadar bazıları "Takvanın bir zâhir,

---

[113] Bununla ilgili olarak kitabımızın "Sonuç" bölümüne bakılabilir.

[114] Faslu'l-makâl, 113: Nasr, 141.

bir de bâtın nevî vardır. Zâhiri ilâhi hududa riayet, bâtını niyet ve ihlâstır."[115] demişse de diğer bazıları ise bâtının tek hakikat olduğu, zâhirin anlamsız veya sembolik olduğunu ileri sürerek, "zâhirine önem veren bir sûfî görürsen bil ki bâtını haraptır"[116] diyerek, nasslardan bâtın adına uzaklaşmanın gerektiğini(!) vurgulamışlar ve bunu zorunlu görmüşlerdir.

Nassların zâhir ve bâtın yönlerinin yanısıra, insanın sorumluluğunun öncelikle zâhirdeki anlamıyla açığa çıktığı, bâtının ise hiç bir zaman bütün boyutlarıyla bilinemeyeceği gerçeğinin değişmesinde, farklı kültürlerin büyük etkisi olmuştur. İslâm'a katılan kitleler eski inançlarını yeni yapıya taşıyıp orada devam ettirirken bu ve diğer alanlarda değişimlere yol açmışlardır. Konumuzla ilgili olarak şu örnek önemlidir; şamanist ve benzeri dinlere inanan Türkler'de, dinin akılla bağlantılı zâhiri yönünün yanısıra, herkesin anlayamayacağı, fakat hakikâtın kendisi olduğuna inanılan bâtınî (sırrî) bir yönünün olduğuna da inanılıyordu. Bunlara göre zâhirî Toyunlar, bâtını ise Şaman-kamlar temsil etmekteydi. Bu inanç Türkler'in İslâm'a girişiyle birlikte, şekil değiştirerek varlığını devam ettirir. Artık yeni yapıda, fakihler zahiri, Baba, Derviş, Eren vs.ler ise bâtını temsil ettiklerine ve hakikata ulaşmanın, fakihlere değil, ikinci gruptakilere bağlanmakla elde edileceğine inanılır.[117]

Zâhir-Bâtın ayrımının bu boyutlara ulaşmasında sadece mutasavvıf veya filozofların etkin olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Bilgi ve yaşantı seviyesiyle halka daha yakın, -sözde- fakihlerin, hocaların bunda gözardı edilemez etkileri olmuştur. Dini sadece soyut, kuru ve belirli sayıda kurallar bütünü şeklinde anlayıp, halktan bunlara inanıp, yaşamayı isteyen bu kişiler, adeta Kur'an hükümlerinin inişini tersine çevirmiş, önce inanç sonra hükümlerle ilgili ayetlerin indiği gerçeğini, uygulamada, önce hüküm sonra inanç esasları biçimine

[115] İbn Haldun, 124.
[116] İbn Haldun, 98.
[117] Yurdaydın, 76.

kavuşturmuşlardı. Çoğu zaman siyasi otoritenin desteğini de kazanmış, şekilcilikten başka özellikleri olmayan bu kişiler düşünce ve isteklerini zorla kabul ettirmeye ve uygulamaya çalışınca, İslâm'a galip tarafın dini özelliğiyle girip, onun hiç bir anlamını bilmeyen kitlelerde huzursuzluklara ve tepkilere yol açarlar.[118]

Bu nedenle nassların bâtınî anlamı adı altında zâhire muhalif inanç ve yaşantıların sergilendiği bir yapıya sahip kişiler, kitlelerin ilgi merkezlerini oluştururlar. Çünkü Kur'an ve Sünnet'i öğrenmenin, bunlardaki hükümleri uygulamanın, gerekli sorumluluklar yerine getirilmediğinde ise, cezanın zorunluluğundan bahseden kişilere karşılık, sorumluluklardan bahsetmeyip her şeye müsamaha gösteren bu kişilerin düşünce ve inançları halk tarafından daha kolay kabul görür. Halkın sığınağı haline gelen Bâtın Ehli kişilerin, önemli olanın zâhirde açığa çıkan sorumluluklar değil, duygu, duyuş ve diğer vicdani özelliklerin olduğunu ilanları kitleler için İslâm adı altında geçmişten gelen inanç ve yaşantı biçimlerini devam ettirme imkânı sağlar.[119] Zamanla İslâm adı altında iki ayrı yapının oluştuğu görülür. Bazı alimlerin çalışma ve gayretlerine rağmen, nassların bâtını diye nitelenen İslâm dışı düşünce ve yorumların varlığını devam ettirmesine engel olunamaz.[120] Çünkü kitlelerin desteğini kazanan Bâtın Ehli elde ettikleri güçleriyle, sultanların tahtlarını bile sarsacak duruma erişirler. Sultanlar ise tahtlarını korumak için onlarla hoş geçinme ihtiyacı[121] hissederler, desteklerini böylelikle karşılıklı olarak birbirleri lehinde kullanırlar. Bunun sonucunda Bâtın Ehli'nin kendi inançlarının din içerisindeki yerini belirleyen

---

[118] İslâm, 191: Gölpınarlı, 60: Güngör, 76: Schacht, 9: Türk Dervişleri konuyla ilgili başlıbaşına önemli bir kaynaktır.

[119] Yurdaydın, 75, 76: Uludağ, 130: Gölpınarlı, 14, 15.

[120] Ateş, 52.

[121] Mutasavvıflar, 197, 204: Gölpınarlı, 150, 151, 153: Mefkûre, 357: Turan, 654. Varidat, 65: Osmanlı, 161.

ifadelerden de anlaşıldığı gibi, zâhir'in (Kur'an ve Sünnet) ölçü olmadığı bir anlayış, kendini kolayca propoganda etme ve kitlelere daha çok kabul ettirme imkânını elde etmiş olur. Dini, kabuğa, örtüye benzeten bu kişilerin,[122] sahip oldukları veya ifade ettikleri söz ve inançlarını, hakikâtin ifadesi olarak niteleyip, kurtuluşun bunlara uymakla gerçekleşeceğini söylemeleri, İslâm'daki değişmenin en açık göstergelerinden olur. Bu konuyla ilgili olarak verilebilecek olan çok sayıdaki örneklerden sadece birkaç tanesini zikredecek olursak:

Şeriat alimlerini (fakihleri) eskiler olarak niteleyip, eskinin modasının geçtiğini ve rağbet'in yeniye (kendilerine) olduğunu söyleyen Celâleddin Rûmî[123] şeriatı ve onun yanısıra tek hakikat kabul ettiği bâtını ifade eden sözleriyle konuyu ortaya koyar: Şetiat muma benzer, yol gösterir. Fakat mumu ele almakla yol aşılmış olmaz. Yola düzeldin mi o gidişin tarikattır, maksadına ulaştın mı o da hakikat. Bunun için "Hakikatlar meydana çıksaydı şeriatlar, yollar bâtıl olurdu" denmiştir. Nitekim bakır, altın olur, yahut da aslında altındır; artık onun için kimya bilgisine ne hacet var, kendisini kimyaya sürüştürmeye ne ihtiyaç var? Kimya bilgisi şeriattır, kimyaya sürtünmek de tarikat. Nitekim "Ulaşılacak şeye ulaştıktan sonra delil aramak da kötüdür, ulaşmadan delil bırakmak da kötü" demişlerdir. Hasılı şeriat hocadan yahut kitaptan kimya bilgisini öğrenmeye benzer. Tarikat, kimya eczasını kullanmak, bakırı kimyaya sürtmek, onunla karmaktır. Hakikatsa bakırın altın olmasıdır. Kimya bilenler, biz bu bilgiye sahibiz diye sevinirler. Hakikatı bulanlar biz altın olduk, bilgiden de kurtulduk, işlemeden de, biz Tanrı hürleriyiz diye sevinirler."[124]

Yunus Emre ise yazmış olduğu bir çok güzel şiirlerinin yanısıra, sayıları azda olsa şeriatı aşağılayan bir tavır ve düşünceyle

---

[122] Irakî, 55: Kozmoloji, 32, 33: Guénon, 31, 32: Sülemî, 206: Mesnevi, 2/111.

[123] Gölpınarlı, 60.

[124] Mesnevî, 5/1.

de bazı şiirler yazmış[125] batınî yönünü bu şiirlerinde açığa vurmuştur. Örneğin:

Hakiykat bir denizdir, şeriattır gemisi
Çoklar gemiden çıkıp denize dalmadılar.
.....
Aşk imandır bize, gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzü, daimdir salât
Dost yüzün göricek şirk yağmalandı
Anınçin kapı kaldı Şeriat.[126]

Cemaleddin Rumî ve Yunus Emre gibi Bâtın Ehli kişilerde açığa çıkan Şeriata karşı menfî olan tavrın, şeriatın mensuplarına karşı da olmasını beklemek normal olacaktır. Bunlar Yunus Emre'nin yukarıdaki şiirinde de olduğu gibi İslâm'ın kavramlarının muhtevalarını değiştirip değişik bir inanç sergilemişlerdir. Ayrıntılarını Tasavvuf bölümüne bıraktığımız bu konuya, ismi geçen sûfîlerin şeriat temsilcilerini aşağılayan sözleriyle devam edecek olursak:

Aşk ile gelen erenler içer ağuyu nûş ider
Topuğa çıkmayan sular, deniz ile savaş eder.[127]

Şiiriyle ve benzeriyle, fakihleri topuğa çıkmayan sulara kendilerini de denizlere benzetip konuyu kendi bakış açısıyla değerlendiren Yunus Emre'nin bu düşüncelerini daha değişik biçimlerde Celaleddin Rumî'de de bulabilmekteyiz. Fakihlere karşı tavır onda hakaret niteliği kazanır:

Eblehan ta'zim-i mescid mîkünend
Der cefâ-i ehl-i dil cidd mikunend
An mecazest, in hakikat, ey harân!
Nis mescid cüz derun-i serverân.

(Camiye hürmet eden aptallar, durmadan gönül ehlini incitiyorlar! Ey Eşekler, o mecaz, bu hakikattır! Büyüklerin ve gönül ehlinin derunundan başka mescid mi var?)

---

[125] Mutasavvıflar, 312-313.
[126] Yunus Emre, 222, 224.
[127] Yunus Emre, 376

Mâ zi Kur'an bergüzidem magzrâ
Post ra piş-i seghan endahtim

(Biz Kur'an'ın özünü, ruhunu, içini ve cevherini aldık. Postunu köpeklerin önüne attık.)[128]

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu anlayışa İbn Arabî'de de rastlayabiliriz. Mısır'da düşüncelerinden dolayı idam edilmekten zor kurtulup kaçan İbn Arabî, öyle anlaşılıyor ki kendisine tepkiler fazla geldiğinde: Kelâm ilminin şerefli bir ilim olduğunu, fakat insanların buna pek muhtaç olmadıklarını, bu nedenle her şehirde bir kelâmcının yeterli olacağını, ancak fakihlerin böyle olmayıp, onlara her zaman ihtiyaç olduğunu söylemesine karşılık[129] normal zamanlarda daha farklı şeyler söyler. Asıl düşüncelerini somut örnekleriyle açıklar: (Bu meselede) şâyet biliyorsak, şeriata bakarız fakat din bilginleri arasındaki muhaddislere (hadisçilere) ve (hattâ) ehl-i re'y olanlar ile fukahâ'ya sormayız... Fakîh'ler, evliyânın Firavunları ve Tanrının iyi kullarının Deccâl'larıdır.. Ebû Hamid el-Gazzalî... Allah'ın zâtı konusunda söz etmiştir: Bütün söylediklerinde, bunun için hatâ etmiş ve isâbet edememiştir. Ebû Hâmid ve benzerleri, bu konuda, cehâletin son gayelerine gelmiş (ulaşmış)lardır...[130]

İslâm'ın anlamını değiştirip, din adına dine ve alimlerine karşı çıkmanın bu boyutlara ulaştığı bir ortamda, İslâm'a yeni girmiş ve onun ne olduğunu bütün boyutlarıyla bilmeyen, bunun yanısıra kendilerine bildirildiği kadarıyla, Allah'ın insana yüklediği sorumlulukları da üstlenmek istemeyen, istedikleri gibi yaşama eğilimindeki halk kitleleri, İslâm'ın gerçek temsilcilerine değil, Bâtın Ehli'ne sığınmayı tercih ederler. Bunların bulunduğu tekkelere, zaviyelere, hankâhlara yönelir, oralarla irtibat kurarlar. Böylelikle sorumluluğun olmadığı ancak psikolojik tatmin sağlayıp kurtuluşu garantileyen(!) yapıda yer almayı yeterli görürler. Sonuçta müslüman coğrafyasının her yerinde tekke,

[128] Uludağ, 141, 204.
[129] Fütûhat, 2/A-11.
[130] Fütûhat, 2/A-11, 13.

zaviye, hankâh adı altında faaliyet yürüten birimler oluşup, çığ gibi çoğalırlar.[131] Buralarda faaliyet yürüten kişiler ise, zamanla Kültür İslâmı'nın temel taşları haline gelirler. Ancak İslâmı parçalar halinde düşünüp sadece kendi istedikleri yöne ağırlık vererek, İslâm'ın kendi ifade ettikleri biçimde anlaşılması gerektiğini söyleyenlerin sadece sûfîler arasından çıktığını düşünmek yanlış olur. Bunların yanısıra aklı yüceltip, tek ölçü haline getiren, akla uygun olanı hakikat kabul edip, uygun olmayanı tevil eden kelâmcılar da Kültür İslâmı'nın oluşumunda önemli fonksiyon üstlenirler.[132] İslâm Filozofu olarak tanınan ve itaat edilip, bağlanılacak tek kişi olarak herhangi bir Yunan Filozofu'nu gösteren kişiler ise dinin, Peygamberin getirdiği şekliyle sembolik olduğunu, Vahiyde ifadesini bulan kavram ve nitelemelerin gerçek olmadığını iddia ederler. Onlar böylelikle hakikatın sadece akılla elde edilen olduğunu, çünkü dinin bile aklı övdüğünü ifade ederler. Halbuki bunlar delil olarak ileri sürdükleri dinin sembolik ve halk için olduğunu ifade etmişlerdi.[133]

---

[131] İslâmî Tedkikler, 135: Güngör, 114, 189: Yurdaydın, 78: Akdağ, 1/47: İslâm, 166: Kafesoğlu, 366: Sentez, 194.

[132] İslâm, 112: Cerrahoğlu, 1/307: Taftazanî, 183: Mantran, 175.

[133] İslâm, 150: Faslu'l-Makal (Tehafütü'l Tehafüt'ten), 165.

C- Siyasî Şartlar

1- Siyasî Birliğin Kaybolması

> Haberiniz olsun, iman çarkı (ilelebet) dönecektir. Bu çark her nerede dönüyorsa Allah'ın kitabına uygun olarak döndürün. Haberiniz olsun Sultan ve Kitap birbirinden ayrılacaktır. Sakın sakın siz Kitap'tan ayrılmayın. Haberiniz olsun başınıza öyleleri reis (emîr) olarak geçecek ki onlara itaat etseniz sizi delâlet ve sapıklığa atarlar, itaat etmeyip isyan etseniz sizi öldürürler." Orada bulunanlardan birisi sorar: "Ey Allah'ın Resûlü! Pekala ne yapalım?" Resûlüllah (sav): "İsâ'nın ümmeti gibi yapın. Onları ateşe attılar, testere ile biçtiler (fakat yine de dinlerinden dönmediler). Allah'ın taati uğruna ölmek, Allah'a isyan içinde yaşamaktan daha hayırlıdır. (İbn'u Hacer, el-Metalibu'l-Âliye 4/267; Heysemî, Mecmau'z-Zevaid 5/228)

İslâm ne sadece inanç ne de sadece devlet sistemidir. Onu sadece en mükemmel toplumsal sistem olarak görüp, başka özelliklerini görmemek veya sadece inanç sistemi olarak değerlendirip, bu özelliğinin de bireysel yaşantıda ahlâk sistemi olarak açığa çıktığını düşünmek yanlış olur. Aynı şekilde düşünce itibarıyla onun her yönünü dikkate alıp, sosyal yönünü sosyal bir sistem oluşunu gözardı etmek de aynı oranda yanlıştır. O,

birey ve toplum hayatının her anını ve özelliğini kapsayıp yöneten, bir şekle sokan, evrensel anlamda bütüncül bir sistemdir.

İslâm'ın bütüncül bir sistem oluşu başta Resûlüllah (sav) dönemi olmak üzere Hulefa-i Raşidin döneminde kendini gayet açık şekilde gösterir. Hayatın her alanında sözsahibi olduğunu ve bunda tek olduğunu gözler önüne serer. Fakat ne yazık ki halifeliğin saltanata dönüşmesi, şura'ya dayalı bir yönetimin, sultan iradesiyle yer değiştirmesi, bu vesileyle de İslâm'ın başta yönetim olmak üzere diğer bir çok alandan uzaklaştırılması, tamiri zor bozulmalara yol açmıştır. Bunun sonucu ise, çarpıtılarak oluşturulan İslâm anlayışlarının gündeme gelmesi olmuştur.

Fetih hareketleri sonrasında gerçekleşen sosyal ve coğrafî büyüme, İslam'ın anlaşılır biçiminde oluşan çarpıklıkların önemli nedenlerinden birisidir. Sosyal ve coğrafi büyümenin oluşturduğu yeni şartlara hakim olacak siyasal yapının bozulması ise bir diğer önemli neden olmuştur. İslâm'ın siyasal yönü, saltanata geçişle birlikte terkedilince, onun oluşturduğu kontrol mekanizmasındaki zayıflama problemlere yataklık yapmış ve İslâm adı, görüntüsü altında her türlü inanç ve yaşantı biçiminin, halkın inanç ve yaşantısına hakim olmasına engel olunamamıştır. Bu itibarla bozulmanın sorumlusu, İslâm'ı siyasal sistem olarak hayattan uzaklaştıran, bu değişime ses çıkarmayan ve İslâmî sistemi tesis etmek için çalışmayanlardır. Şüphesiz Vahiy İslâmı'nın gerçek temsilcileri, hiç eksik olmamıştır. Ancak bunlar siyasî ve sosyal güçten mahrum bir şekilde, sadece bireysel gayretleriyle bozulmayı durdurmaya, İslâm'ı tesis etmeye çalışmışlarsa da, tamamıyla başarılı olamamışlardır. Çünkü yürürlükteki siyasî yapının kendilerini desteklemesi bir yana, çalışmalarına büyük bir engel olarak karşılarına çıkmış, bundan dolayı da çoğu alimin çalışması, yöneticilerin engellemelerini aşamadan sona ermiştir. "Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi, gölgesi", "Halife", "Emir'ul mü'minin", "Ulû'l-Emr" gibi isimlerle kendilerini halkın gözünde meşru yönetici olarak gösteren çoğu

sultanlar, gerçek kimlikleri olan zorba, sultan, kral, zalim olmak gibi özelliklerini gizlemişler ve İslâm'ın siyasal-sosyal hayatta hakimiyetini tesis çalışmalarına vargüçleriyle engel olmuşlardır. Çünkü İslâm'ın siyasal-sosyal hayatta hakim olması, önce onların menfaatlerini sona erdirecek, tahtlarını tersine çevirecekti.

Sultanlar veya bunlardan "Halife" ismini alarak kendilerini müslümanların meşru yöneticisi gösterme gereği hissedenleri, çeşitli vesilelerle meşruluklarını devam ettirmeye çalışmışlar, İslamî olan veya gözüken bazı şeyleri yapmakla da bu amaçlarına halkın gözünde ulaşmışlardır. Halbuki gerçekte onlar tamamıyla beşeri ölçülerle oluşturulmuş bir yönetim anlayışının temsilcilerinden başka birşey olmamışlardır. Bundan dolayı günümüze intikal eden bütün fıkıh kitaplarındaki "imamet" bahsinde İslâmî yönetimin esaslarının yer almaması, Ebû Hanife başta olmak üzere diğer seçkin alimlerin yönetimle ilgili düşüncelerinin ve fetvalarının günümüze gelmemesi, İslâm'ın yönetim esaslarıyla ilgili yazılan kitapların ise, şûra prensibine hiç değinmemesi göstermektedir ki sultanlar sadece kendi süzgeçlerinden geçen şeylere müsade etmişlerdir. Halbuki bir çok alim yönetim konusuyla özellikle ilgilenmişler, ve hatta bu nedenle işkenceye uğratılıp şehit olanlar olmuştur. Maalesef onların bu düşüncelerinin gelecek nesillere aktarımına engel olunmuş ancak bazı ibadetlerle ilgili (namaz, hac, oruç vs.) olanlarına müsade edilmiştir. Bunların da tam olduğu hiç bir zaman iddia edilemez. İlgili yöneticilerin İslâmî kaygılardan uzak, sorumsuzluk örneği yaşantı ve uygulamaları, maalesef İslâmî yönetimin özellikleri gibi, sultanlar ise İslâm'ın yöneticileri gibi lanse edilmiş, onların yanında bir başka sultana savaş açmak cihad zannedilmiştir. Oluşan bu yapı İslâm ismini almış olmakla birlikte, gerçekte beşerî esaslarla şekillenmiş Kültür İslâmı'ndan başkası değildir. Ancak bütün bunlara rağmen özellikle ilk zamanların bazı sultanları alimler tarafından "ehven'i şer" anlayışı içerisinde desteklenmişlerdir.[134] Çünkü, Müslümanların ülkesi

[134] İslâm, 190.

o zamanlar sadece bir sultan tarafından yönetiliyordu; Emevî veya Abbasî yönetimlerinde olduğu gibi. Bir kişinin hakimiyetinin neden olduğu karışıklık ve bozulma ise, çok kişinin yol açacağı karışıklık ve bozulmadan daha azdır. Fakat bu biçimiyle de olsa yönetimin zamanla tamamen bozulduğu, İslâm'ın insanlara bildirilişinden birkaç yüzyıl sonra sultanlık dahi olsa, müslümanlara hakim olan bütün bir yönetimden bahsedilemez duruma gelindiği görülür. Bu süreçte müslüman ülkesi bölünmelere şahit olur. Her bir bölümü, diğerinden farklı özelliklere sahip bir sultan tarafından yönetilir duruma gelinir. Bu ise, İslâm'ın siyasî kontrol mekanizmasının tamamıyla sona ermesinin ilânından başka birşey ol-maz. Artık İslâm dışı inanç ve yaşantı biçimleri, şu sultanın ülkesinde değilse bile, bir başka sultanın ülkesinde kendini insanlara kabul ettirme veya hakim olma im-kânı elde etmiş olur.

İslâm coğrafyasının, yönetim bölünmelerine uğramasını takiben, "devlet doğuda arap olmayan kavimlerde olduğu gibi sırf hükümdarlıktan ibaret oldu. Bu hükümdarlar ancak kutlanmak üzere halifeyi tanıyorlar, hükümdarlık bütün lakapları ve bütün hukuk ve icapları ile o kavimlere mahsus idi. Halifeler ise bunların hepsinden mahrum idi."[135] diyen İbn Haldun, değişmelerdeki bir diğer safhaya değinir ve oluşan yapının özelliğini açıklar. İsmen benimsenen fakat genel olarak muhtevası kalmamış olan halifelik H. 4./M. 11. yüzyıldan sonra siyasal gücünü tamamıyla kaybetmeye başlar. Müslümanların yaşadığı coğrafyayı parselleyen sultanlar, siyasal hakimiyetlerini tesis ederlerken, halife sıfatlı kişi hırıstiyan dünyasının Papa'sından farksız duruma gelir.[136] Tamamıyla sembolikleşen halifelik, İslâm'ı temsil etmekten ziyade, sultanların saltanatlarını meşrulaştıran makam halini alır. Önceki dönemlerin aksine siyasal ve sosyal gücünden eser kalmaz. Ülkenin ayrı ayrı yönetim alanlarına bölünmesiyle de müslümanlar arası

[135] Makaddime, 1/527.

[136] Yurdaydın, 47.

birlik ve iletişim tamamıyla kaybolur.[137] Sözkonusu dönemler, İslâm'ın siyasî kontrol mekanizmasının zayıflaması nedeniyle farklı kültür ve inançlara ilginin arttığı, felsefe, kelâm, tasavvuf adı altında İslâm dışı inanç ve yaşantı unsurlarının halkın inanç ve yaşantısına hakim olduğu, ictihad sonucunda oluşan anlayış farklarının mezhep halinden adeta din haline getirilmeye başlandığı zaman dilimini oluşturur.

Yönetimde birliğin kaybolup Halife sıfatlı Abbasî Sultanı'nın temsil ettiği din anlayışına ulaşan halk, 9. ve 10. yüzyıllarda siyasi bölünmelerin mensupları haline gelirler. İslâm'ın inançta, bireysel ve toplumsal yaşantıda zorunlu gördüğü vahye dayalı birlik, toplumsal yönü itibariyla kaybolunca, zamanın uzlaşmacı alimleri(!) ve filozoflar yeni tip toplumsal yapı taslakları hazırlarlar. Bunların İslâm'la hiç ilgisi olmayan toplumsal yapı düşüncelerinin yanısıra, yeni şartlara göre İslâm yönetiminin esaslarını belirlemeye ve temel esasları bozmamak şartıyla İslâm'ın yönetim prensiplerini ortama uygun kılmaya çalışanlar da olur. Bu son durumda olanlar sultanlığı kabul etmiş görünür ve kitaplarında şûra'nın gerekliliğinden hiç bahsetmezler. Sultanın varlığını kabul ederek, ona rağmen islâmî yönetim esaslarını belirleyip ortaya koymaya çalışarak olumsuz şartlar içerisinde İslâm'ı kısmen de olsa yaşatmanın yollarını araştırırlar. Oldukça meşhur bir kitap olan el-Ahkâm'us Sultanîye'nin yazarı el-Maverdî bunlardandır. Birunî'yi de bu gruba katmak mümkündür. Bunun yanısıra saf biçimiyle İslâm yönetimini tesis etme gayretinde olanlar da vardır ki, ömrünün son iki yılındaki Gazzâlî ile, İbn Teymiye bunlardandır. Ayrıca kısmen İslâmî unsurlar taşıyan beşerî sistem oluşturucularından Nizâm'ül Mülk -ki onun kitabı Farisî özelliklerin ağırlıkta olduğu bir yapının kaynağıdır-, Şehristanî konuyla ilgili kitaplar yazarlar. Farâbî, Nasi-ruddîn Tûsî, gibi şahsiyetler ve İhvan'us-Safa gibi gruplar hiçbir İslâmî kaygıya sahip olmadan konuyla

[137] İslâm, 190: Ebu Zehra, 142: Fahrî, 133-134: Üç Müslüman, 65: Hudarî, 317: Lewis, 181, 189.

ilgilenir düşüncelerini ve görüşlerini kitaplaştırırlar. Bütün bu şahısların birbirlerine yakın sürelerde ve Müslüman coğrafyasında siyasi birliğin kaybolduğu bir zamanda yaşamış olmaları niçin özellikle yönetim konusuyla ilgilendiklerini gösterir niteliktedir. Üstelik burada ismi belirtilenlerin yanısıra tanınmış veya az tanınan bir çok kişinin ismi de konuyla ilgili yapılacak bir listede geçecek niteliktedir.

Merkezî otoritenin zayıflayıp, sonunda siyasal gücünü tamamıyla kaybetmesinde Abbasî Sultan/halifelerinin hatalı siyasetleri büyük rol oynar. Askeri komutanların Farslılardan seçildiği dönem ile Türklerden olduğu dönemde bunların oyuncağı haline gelen Abbasî sultanları[138] ülkeyi, vezirlerine veya valilerine terkettikleri yönetim alanlarıyla daha da çok parçalarlar. Bununla ilgili olarak şu örnek ilginçtir: Müslüman olmadan önce Şaman denilen Esad ibn Abdullah isimli şahsın dört oğlu, el-Me'mun'un hizmetinde çalışırlar. Bu hizmetlerinin karşılığı olarakta Semerkant, Fergana, Şaş, Herat bölgelerinin yöneticisi olmayı elde ederler. Onların bu yönetimleri daha sonraları Samanî devletinin kurulmasına yol açar.[139] Yönetimin askerî komutanlar veya askerlerin desteğini kazanmış kişilerin eline geçişi merkezi yönetimi içten sarsarken,[140] muhalefetteki Şia hareketinin siyasi bir yapı halinde teşkilatlanıp, örgütlenmesi de dıştan sarsar. Sonunda H. 334/M. 945 yılında Şii olan Büveyhîler Bağdat'a girip hakimiyeti ellerine geçirmeyi başarırlar. Fakat kendi yönetimlerini halkın gözünde meşrulaştırabilmek için sembolik halife olan Abbasî Sultanına da tahtında oturma izni verirler. Taki bütün siyasal yetkileri elinden alınmış bir halde.[141] O, bu şekliyle dünyevî yönü yok edilen İslâm'ın, ahiret yönünü temsil eden birisi durumuna gelir. Ancak bu da sınırlı olur. Örneğin, İslâm hakimiyetinin en önemli sembollerinden olan fakat

---

[138] Yurdaydın, 47.

[139] Kozmoloji, 30.

[140] Watt, 319.

[141] İslam Tarihi, 3/373: O'leary, 101: Lewis, 177: Kozmoloji, 31, 32.

gerçek muhtevasını kaybetmiş cuma namazlarında hutbe okuma işi bile kendisinden alınır. Cuma namazının siyasî, toplumsal yönü kaybettirilmeye çalışılır.[142]

Açıkçası laikleşmeye doğru gidişin bu hazırlayıcı şartları dini toplumsal alandan tamamen uzaklaştıran, komün hayatını tesis eden bir devletin kurulmasına bile yol açar. Bu 150 yıl hakimiyetini sürdüren Karmatî devletidir. Basra Körfezi civarındaki devletleriyle güçlerini Abbasilere karşı kullanıp, geleceğin laik uygulamalarının daha da ifratını temsil eden Karmati'ler, Kâbe'yi basmak, hacıları öldürmek gibi faaliyetlerle meşgul olurlar.[143] Onların durumu, İslâm'ın sosyal hayattan uzaklaştırılışının yol açtığı arızî bir durumdur ve bir müddet sonra tarih sayfalarında kaybolurlar. Ancak bunun yanısıra geneli temsil etmesi açısından Abbasî yönetiminin laikleşip, sembolik halifeliğin oluşmasının yanısıra, sultanlıkların güçlerini tesis etmeleri uygulamada hep devam eder.

H. 447/H. 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girip, Büveyhîlerin kuklası durumundaki Abbasi sultanı/halifesi Kaim bî-Emrillâh'ı onların elinden kurtarması ve kendi kontrolüne alması, siyasi değişmelerde daha büyük bazı özelliklerin oluşmasına yol açar. İslâm'ı yeni tanımış olan ve Sultan Tuğrul'un komutasındaki Türkler, laik anlayışla karşılarına çıkan bu İslâm'ı "eski zamanların iyi İslâm'ı"[144] zannedip, kabul ederler ve ondan sonra da genellikle bu İslâm'ı savunup bayraktarlığını yaparlar.[145] Kendi dünyevi hakimiyetini halifelik onayı ile meşrulaştıran Sultan Tuğrul, onayı daha da sağlamlaştırmak için başka araçlara da ihtiyaç duyar. Kendinden sonraki Sultanların da devam ettirdikleri bir gelenek Sultan Tuğrul'un girişimleriyle başlamış olur. Bu, Tuğrul Beyin halife ünvanlı kişinin kızıyla evlenmesidir. Akrabalık bağlarıyla sağlamlaştırılan

---

[142] Mazaherî, 122.

[143] Cüveynî, 3/94, 95: Mazererî, 122.

[144] Mazaherî, 132.

[145] Mazaheri, 132.

karşılıklı bağlar gereği, Kaim bi-Emrillah'ın oğlu Muktedir, Alp Arslan'ın kızıyla, Mustazhir (H. 487/M. 1094-H. 512/M. 1118) Melikşah'ın kızıyla, Muktefî (H. 530/M. 1135-H. 555/M. 1160) Melikşah'ın torunuyla evlenir ve bu böyle devam edip gider.[146]

İnsanlara bildirilişinden kısa süre sonra, sağlam olan ve hiç bozulmayan kaynağına rağmen, insanlar tarafından anlaşılan biçiminde büyük bozulmalar ve değişimler geçiren İslâm'ın siyasi yönde bozulması, diğer bozulmalara motor vazifesi görür. İslâm dışı unsurlar, İslâmîleşme sürecinde, siyasal ve sosyal gücü olmayan birkaç alim dışında hiç bir engellemeyle karşılaşmadan gelişimlerini tamamlarlar. Zamanla halkın inanç, düşünce ve yaşantısına hakim olan Kültür İslâmı, kendini uzun zaman sürecinde oldukça sistemleştirip, bir bütün haline getirmeyi başarır. Bu da daha ziyade İslâm'ın kavramlarının, İslâm dışı şeyleri ifade etmede kullanılması veya bu kavramların kısmen anlam değişikliğine uğraması biçiminde gelişir. Örneğin Cihad, İslâm'ın konumuzla ilgili temel kavramlarındandır. Geniş anlamlı bu kavramın sosyal yönlerinden birisini savaş oluşturur. 1400 yıllık Müslüman tarihi sayfa sayfa araştırılacak olursa cihad anlayışı ile yapılan sayısız savaşlarla karşılaşır. Acaba bunların kaçtanesi gerçekten cihaddır? Ayrıntıları bir yana bırakıp cevap verecek olursak: Cihad niteliğindeki savaşın en önemli yönü, küfre ve onun hakimiyetine karşı yapılmasıdır. Müslüman tarihi araştırıldığında ise, savaşların büyük çoğunluğunun bir İslâm Devletinin bir başka İslâm Devleti'ne karşı savaşması biçiminde gerçekleştiğini görürüz. Daha önce de belirttiğimiz gibi bir sultanın yanında diğer sultana karşı savaşmak cihad olarak isimlendirilmiştir ve 1400 yıllık Müslüman tarihindeki savaşların büyük çoğunluğunun temel özelliği budur. Bunun açık delili son on asırdır İslâm coğrafyasının genel büyüklüğünde pek fazla değişim olmamasıdır. Peki o binlerce (mübalağa değil) savaş kime karşı yapılmıştır? Cevap, açıkladığımız hususun kendisidir; küfre karşı değil müslümanlara hükmeden bir

[146] İslam Tarihi, 5/374: Türk Devletleri, 53.

sultanın, bir başka sultanı yok etmesi için. Bu nedenledir ki, müslümanların tarihini araştıran bir müslüman çoğu zaman savaşlardan hangisini destekleyeceğini şaşırmaktadır: Bir tarafta Selçuklu, bir tarafta Harezmşahlar, bir tarafta Osmanlı diğer tarafta Karamanlı vs.

Sonuç olarak, bu bölümün sonuna ilk andan H. 6./ M. 12. yüzyılın sonuna kadar kurulup hakimiyetini sürdüren İslâm Devletleri'nin listesi eklendi. Sözkonusu İslâm Devletlerinin kimler veya hangi devletler tarafından tarihe gömülüp, yönetimine son verildiğini gösterecek şekilde düzenlenen bu liste, aynı anda Müslüman Tarihi'nin sayfalarını dolduran cihad(!) ların da niteliğini gösterir niteliktedir. Ancak bu arada şu da dikkate alınmalıdır ki, bu liste sadece ilk beş asırlık süredeki devletleri kapsamaktadır ve tam değildir. Eğer araştırılacak olursa bu listedeki devletlerin sayısı bir o kadar -belki de daha fazla- artabilecektir. Çünkü ismi fazla duyulmamış bir çok bölgesel yönetimler, sultanlıklar oluşmuştur. Bunlar dikkate alındığında bu kadar çok devletin bulunduğu bir coğrafyada ve yönetim bölünmüşlüğünde İslâm adına gerçekleşmesi gereken kontrol mekanizmasının ne kadar imkânsızlaştığını, daha iyi değerlendirme imkânı elde edilmiş olunacaktır. Çünkü bu kadar yönetim birimlerinin oluştuğu bir yapı ve zamanda kontrol mekanizmasının çalışabileceğini ondan da öte bulunabileceğini beklemek safdillikten başka birşey olamaz. Özellikle bir de bunların yanısıra Haçlı ve Moğol istilalarının yol açtığı yönetim boşlukları işin tuzu, biberi olmuştur.

H.1-6 / M. 7-12 yüzyıllar arasındaki İslâm

Devletleri'nin isimleri, yönetim süreleri, yönetim alanları ve hakimiyetlerine son verenler[147]

İslâm Devleti (H.1-40 / M.622-660) Arabistan-Emevîler

[147] H. 7/M 12. yüzyıla kadar kurulan Devletlerin listesinin hazırlanmasında başta İslâm Devletleri olmak üzere, Hitti, İslâm Tarihi ve Türk Devletleri'nden yararlanıldı.

Emevîler (H.41-132 / M.661-750) Arabistan, K. Afrika, Irak, Suriye, İran-Abbâsiler

Abbasîler (H.132-656/ M.749-1258) Merkezi: Irak-Moğollar

(H.639-923 / M.1261-1517) Merkezi: Mısır-Osmanlılar

Endülüs Emevîleri (H.138-422 / M.756-1031) İspanya-Tevâ'if-i Mülûk

Endülüs Tevâ'if-i Mülûk'u

Hammûdîler (H.400-449 / M.1010-1057) Abbadîler, Gırnata Zîrîleri

Abbâdîler (H.414-484 / M.1023-1091) Murâbıtlar

Kurtuba Cevherîleri (H.422-461 / M.1031-1069) Abbâdiler

Batliyus Eftasîleri (H.413-487 / M.1022-1094) Murâbıtlar

Tuleytula Zûn-nûrîleri (H.419-478 / M.1028-1085) Leon ve Kostil Kralı 6. Alfanso

Valencia Âmirleri (H.412-489 / M.1021-1096) Murâbıtlar

Tucibîler (H.410-420 / M.1019-1029) Hristiyanlar

Hûdiler (H.430-536 / M.1039-1142) Hristiyanlar

Zîrîler (H.403-483 / M.1012-1090) Hristiyanlar

Benû Yahya (H.414-443 / M.1023-1051) Hristiyanlar

Benû Müzeyn (H.419-445 / M.1028-1053) Hristiyanlar

Benû Rezîn (H.402-500 / M.1011-1107) Hristiyanlar

Benû Kasım (H.420-485 / M.1029-1092) Hristiyanlar

Benû Sumadih (H.430-480 / M.1039-1087) Hristiyanlar

Benû Mücâhid/Benû Gâniya (H.413-601 / M.1022-1205) Hristiyanlar

Nasrîler/Benû'l-Ahmer (H.627-897 / M.1230-1492) Gırnata-Hristiyanlar

İdrîsîler (H.172-314 / M.789-926) Fâs-Fatımîler

Rüstemîler (H.160-296 / M.777-909) Batı Cezayir-Fatımîler

Aglebîler (H.184-296 / M.800-909) Cezayir, Sicilya-Fatîmîler

Zîrîler/Hammadîler (H.361-547 / M.972-1152) Doğu Cezayir-Muvahhidler

Murâbıtlar (H.448-541 / M.1056-1147) K. Afrika, İspanya-Muvahhidler

Muvahhidler (H.524-667 / M.1130-1269) K. Afrika, İspanya-Hristiyanlar, Beylikler

Merînîler/Vattâsîler (H.592-956 / M.1196-1549) Fâs-Sa'dî Şerifler

Hafsîler (H.625-982 / M.1228-1574) Tunus, Doğu Cezayir-Osmanlılar

Tolunoğulları (H.254-292 / M.868-905) Mısır, Suriye-Abbasîler

Ihsîdîler (H.323-358 / M.935-969) Mısır, Suriye-Fatımîler

Fatımîler (H.297-567 / M.909-1171) K. Afrika, Mısır, Suriye-Eyyubîler

Hamdanîler (H.293-394 / M.905-1004) Suriye-Mervanîler, Fatımîler

Mezyedhiler (takriben: 350-545 / M.961-1150) Irak-Selçuklular

Mervânîler (H.372-478 / M.983-1085) Diyarbakır-Selçuklular

Ukaylîler (H.380-489 / M.990-1096) Suriye, Irak-Selçuklular

Mirdâsîler (H.414-472 / M.1023-1079) Halep, K. Suriye-Ukaylîler

Eyyubîler (H.564- 9. yy / M.1169 -15. yy sonu) Mısır, Suriye, Yemen-Memlûk, Moğol, Akkoyunlu, Resûlîler, Osmanlı

Karmatîler (H. 281-5. yy / M.894-11. yy sonu) Bahreyn, Doğu İç Arabistan-Dağılma

Ressîler (H. 3. yy -1389 / M.9. yy başları-1969) San'a-Yemen Arap Cumhuriyetinin ilanı

Suleyhîler (H.439-532 / M.1047-1138) Yemen-Zuray'îler, Benû'l Kerem,

Resûlîler (H.626-858 / M.1229-1454) Yemen-Tahirîler

Bâvendîler (H.45-750 / M.665-1349) Hazar-Al-î Afrâsiyâb'ın iktidara gelmesi

Müsâfirîler/Sallârîler/Kengerîler (Takriben H. 304-483 / M.916-Takriben 1090) Azerbeycan-İsmâ'îliler

Şeddâdîler (takriben H. 340-571 / M.951-1174) Doğu Ermeniyye-Gürcüler

Ziyârîler (H.315-483 / M.927-1090) Taberistan-Bilinmiyor

Bûyîler/Büveyhîler (H.320-454 / M.932-1062) İnar, Irak-

Fars ve Huzistan kolu ..... Şebankare'î Kürtleri

Kirman kolu ..... Kirman Selçukluları

Cibâl kolu ..... Gaznelîler

Irak kolu ..... Selçuklular

Kâkûyîler/Kâkveyhîler (H.389-443 / M.1008-1051) İran-Bilinmiyor

Tâhîrîler (H.205-259 / M.821-873) Horasan-Sâmânîler

Sâmânîler (H.204-395 / M.819-1005) Horasan, Mâverâünnehr-Karahanlılar, Gazneliler

Saffarîler (H. 253-takriben 900 / M.867-1495) Sistân-Bilinmiyor

Hârezmşâhlar İran, Horasan, Hindistan

Kât (Kâs) Afrîgîleri (H.?/?-385/995)...-Me'mûnîler

Gürgenc Me'mûnîleri (H.385-408 / M.995-1017)....-Gazneliler

Gazneli valileri (H.408-425 / M.1017-1034)....-Selçuklular.

Anuştigin kolu (H.takriben 470-628 / M.1077-1231)...-Selçuklular

Karahanlılar (H.382-607 / M.992-1211) Mâverâünnehr, D. Türkistan-Hârezmşâhlar, Naymanlar

Selçuklular

Büyük Selçuklu kolu (H.429-590 / M.1038-1194) Irak, İran-Hârezmşâhlar

Suriye Selçukluları (H.471-511 / M.1078-1117) Suriye-Bölünme

Kirmân Selçukluları (H.440-582 / M.1048-1186) Suriye-Oğuz Türkleri

Türkiye Selçukluları (H.470-707 / M.1077-1307) Anadolu-Moğollar

Aktuklular (H.495-811 / M.1102-1408) Diyarbakır-

Hıns Keyfâ ve Âmid Kolu (H.91-629 / M.6098-1232) Eyyubîler

Mardin kolu (H.497-811 / M.1104-1408) Karakoyunlu

Zengîler (H.521-629 / M.1127-1222) Suriye-Eyyûbîler

İldenizliler (H.531-622 / M.1137-1225) Azerbeycan-Hârezmşâhlar

Salgurlular (H.543-685 / M.1148-1286) İran-Moğollar

İsmâilîler (Haşşâşîler) (H.483-653 / M.1090-1273) İran'da, sonra (H.takriben 493-671 / M.1100-1273) Suriye-Moğollar

Dânişmendliler (H.464-573 / M.1071-1177) Anadolu-Türkiye Selçukluları

Gaznelîler (H.352-582 / M.963-1186) Horasan-Afganistan-Gûrlular

Gûrlular (takriben 390-612 / M.1000-1215) Horasan, Afganistan-Hârezmşâhlar

Dilmaçoğulları (H.478-588 / M.1085-1192) Bitlis, Erzurum-Timur

Ermenşâhlar (H.493-604 / M.1100-1207) Ahlât-Eyyûbîler

İnaloğulları (H.takriben 491-579 / M.1098-1183) Diyarbakır-Eyyûbîler

Mengücükler (H. takriben 464-676 / M. takriben 1072 -1277) D. Anadolu-Türkiye Selçukluları

Saltuklular (H. 464-598 / M.1072-1202) Erzurum-Türkiye Selçukluları

Tulunîler (H.255-293 / M.868-905) Mısır, Abbasîler

İtil (Volga) Bulgar Devleti (H. 354-802 / M.965-1399) Volga-Ruslar

Börîler (H.510-549 / M.1116-1154) Suriye-Haçlılar

Begteginliler (H.541-630 / M.1146-1232) Suriye-Abbasîlere ilhâk

2- Fırkalar

Allah Teâlâ Peygamberimizi bu kitapla (Kur'an'la) hidâyete ulaştırdı. Öyleyse ona sımsıkı sarılın ki hidâyet bulasınız.

Hz. Ömer (Teymiye 2/51)

Din Allah'ın peygamberine gönderdiğinden ibarettir. Kişinin tasdik etmesi ve uygulaması gereken işte budur.

İbn Teymiye (Hisbe 50)

Şunu bil ki, iki cihan saadeti, yalnız ve yalnız Resûlüllah (sav)'a ittibâ'ya (O'nun yolunda gitmeğe) bağlıdır. O'na ittibâ' da ancak şunlarla olur: İslâmî vazife ve hükümleri yerine getirmek, onları halk arasında yürürlükte kılmak, küfrün kaide ve merasimlerini her tabakadaki insandan gidermek ve onları çürütüp ortadan kaldırmak.

İmam Rabbanî (Rabbanî 65)

Müslümanlar arasında, günümüze kadar devam eden ilk ciddi ayrılığı Muaviye'nin, Hz. Ali'ye biat etmeyip, başkaldırması oluşturur. Böylelikle ikiye ayrılan ümmet, Haricîler'in de Sıffîn'de ayrılıp bir fırka haline gelmesiyle, üç ayrı parçaya bölünmüş olur. Tamamıyla siyasî nedenlerle başlayan ayrılıklar, zamanla itikadi nitelik kazanmakta gecikmez. Hz. Ali'nin, kendisiyle savaşılması gerektiğini belirttiği ve insanları kendisine kul köle yapmakla suçladığı Muaviye'nin[148] yönetimi ele geçirip, kendisinin de onaylayıp kabul ettiği krallığı kurması,[149] Hz. Ali döneminin meşrû yöneticilerini ve taraftarlarını muhalefete iter. Zamanla ismi Şia haline gelip, değişik nitelik ve boyutlarda anlam kazanacak olan bu hareket, muhalefet anlayışının verdiği ruhla gelişip sistemleşirken, Harici'ler de tamamıyla muhalif bir ruh hali ile itikadî yapı oluşturmakta gecikmezler.

Ümmetin İmamının seçimle mi, yoksa nass veya atamayla mı yönetime gelmesi gerektiği tartışmasını, eğer seçimle belirlenecekse, seçime kimlerin katılacağı konusu takip eder ve böylelikle takip edip giden tartışmalar yeni yeni bölünmelere yol

[148] İbn Esir, 3/348.

[149] İbn Esir, 3/348.

açar, değişik gruplar ve franksiyonlar oluşur. Çeşitli şart ve nedenlerin de beslediği bölünmeler zamanla başlıbaşına itikadi gruplaşmaların oluşmasına yol açar. Değişik fırkalar oluşur. Ahmed Emin'in haklı olarak belirttiği gibi, bütün bu ayrılıkların temelinde yönetim problemi yer alır; "Halifelik olmadığı takdirde ne Havaric ve ne de Şiilik teşekkül etmez, bu takdirde de Mürcieler'de mevcut olmazdı."[150]

Yöneticinin kimliği ve niteliği konusundan başlayıp, zamanla din içerisinde din olacak boyutlara ulaşan fırkalaşmaları iyi anlayıp değerlendirebilmek için temel bazı fırkaların özelliklerini bilmek gerekir. Böylelikle Kültür İslamı'nın oluşumunda önemli roller üstlenen ayrılık ve gruplaşmaların değerlendirmesi yapılabilsin. Yoksa Kültür İslâmı'nı bir bütünlük içerisinde değerlendirme imkânı kalmayacaktır.

Belli başlı İslâmî fırkalar şunlardır:

Şia

Resûlüllah (sav)'ın vefatından sonra Hz. Ali'yi, tayin edilmiş meşru halife olarak değerlendirenlerin aldığı bu isim, zamanla farklı boyutlarda ve anlamlarda gelişme kaydeder. Şia'yı diğer bütün fırka ve gruplardan ayıran ilk fark halifenin nassla veya tayinle belirlenmiş olması ve bunun Hz. Ali ve soyuna ait olduğu inancıdır. "Ali taraftarı" anlamına gelen kavram, sonraları çok farklı inanç ve özellikleri de içerir duruma gelirse de, ilk dönemdeki anlamı sadece Ali taraftarlığıdır. İlk zamanlarda Hz. Ali'yi tayin edilmiş meşru halife olarak düşünenler, düşüncelerinin doğruluk delili olarak, Resûlüllah (sav)'ın O'na olan sevgisini ileri sürerler.[151] Ancak sonraki kuşaklarda Hz. Ali'nin en faziletli sahabe olduğu biçiminde anlayış oluşur.[152] Ancak burada da kalınmaz, değişik amaç ve düşünceler taşıyanlar, gayeleriyle ilgili olarak Hz. Ali'yi en faziletli kişi konumundan,

---

[150] Fecrü'l İslâm, 399: Ayrıca bkz: Taftazanî, 10, İslâm Toplumu, 122.

[151] Mukaddime, 1/496: Şia, 502: Cerrahoğlu, 1/413, 414.

[152] Taftazanî, 88, 89: Watt, 69.

onun faziletini kabul etmeyenin küfre gireceği, çünkü bu faziletin nasslarla belirlendiği biçimine dönüştürürler.[153]

Şia gerçek anlamıyla fırkalaşma sürecine Abbasîler döneminde ulaşır.[154] Bugünkü genel anlamını ise, daha çok 16. yy. Safevi ırkçılığı, monarşisi ile beslenerek kazanır.[155] Bu süreçte Ali sevgisi veya Ehl-i Beyt taraftarlığı had safhada propoganda malzemesi olarak kullanılır. Hz. Ali'nin faziletinin bütün müslümanlar arasında kabul görmesine rağmen[156] Şia hareketinin bünyesinde faziletinin gittikçe artırılması sonucunda, onu Tanrılaştırma noktasına ulaştırıp kendilerini Şia'ya dahil edenler bulunur. Hz. Ali'ye karşı olan sevginin aşırı boyutlara ulaştırıldığı kesimden, mutedil olanına kadar Şia hareketinin ilk dönemdeki en önemli özelliklerinden birisi de, Emevî iktidarı karşısında muhalefetin hakim sesi olmasıdır. Emevîler karşısında muhalif safların büyük bölümünü işgal eden Şiiler, bazı ufak istisnalarla da bu özelliklerini hep devam ettirirler. Onun muhalefette olma özelliği, Farslılar'ın İslâm'a girişlerini işlediğimiz bölümde de değindiğimiz gibi İslâm'a şu veya bu nedenle giren insanların sığınağı ve örtüsü durumuna gelir. Böylelikle Şia hareketi asıl amacından uzaklaşıp, olumlularının da bulunduğu ancak, muhalif inanç ve düşüncelerin boy gösterdiği bir harekete dönüşür. Onun muhalifliğini oluşturan siyasi yönü bu şekilde inançla da muhalifliğe dönüşmüş olur. Böylelikle hep statükonun karşı cephesinde yer alır. Statükonun niteliği ne olursa olsun.

Kaderiyye

Şia'nın siyasî muhalifliğinin daha ağır bastığı ilk dönemlerde siyasi yönü pek olmayan itikadî muhaliflik ruhuna sahip kaderiyye hareketi oluşur. Kaderiyyenin doğuşu, insanın sorumluluğunu

---

153 Mevzû, 34.

154 Şia, 507: Hitti, 2/677.

155 Kültür, 101, 102.

156 Hadîs Tarihi, 112.

kaldırıp, bir anlamda bütün hareket ve işleri yapmanın meşruiyetini(!) ilan eden Cebriyeye tepki olarak gerçekleşir. İnsanın fiillerinin, faili olduğu kadar, sorumlusu da olması gerektiği Kaderiyye'nin itikadî merkezini oluşturur. Cebriye'nin, Emevî sultanlarının icraatlarını meşrulaştırmaya yol açan tutumu karşısında Kaderîler, Emevîlerin yaptıkları herşeyden sorumlu olduklarını ve bu nedenle cezalandırılmalarının gerektiğini ilan ederler. Gayet haklı görünen bu özelliğin altındaki birçok İslâm dışı vasıflar Kaderiyye'nin özelliklerini oluşturur. Emevî muhalifliğinin Farisî oluşundan kaynaklandığı düşünülebilecek Mabea b. Halid el-Cühenî (Ö. 80/699) tarafından oluşturulan hareket[157] zamanla Emevînin en önemli itikadî muhalifi durumuna gelmekte gecikmez. Bu özellik daha sonra da kısmen şekil değiştirerek Abbasîler'e karşı devam eder. Kaderiyye'nin itikadi bir hareket kimliğiyle oluşmasında Emevî karşıtlığı, Emevî Sultanlarının büyük tepkisini çeker. 2. Mervan'ın bir sözü bu tepkiyi yansıtır niteliktedir: "Kendimi Kaderîlere karşı güçlendirip, onları kılıcımla ezeceğim."[158]

Havaric

Hakem olayı sonrasında Hz. Aliye başkaldırıp, arkasından da fırka haline gelen Havaric hareketinin geçmişi Hz. Osman dönemine kadar uzanır. Muhalefetin Şia dışındaki diğer bir sesi olan Hariciler, Hz. Osman'a muhalif olarak ortaya çıkıp, Hz. Ali'ye muhalefetle işi daha da geliştirirler.[159] İmam'ın, ümmet için zorunlu olduğu, ancak imamın, ümmetin katılımıyla gerçekleşen bir seçim sonrası belirlenebileceğini savunan Hariciler, İmam anlayışında biraz daha değişiklik yaparak, gerektiğinde bir kadının da İmam olabileceğini belirtirler.[160] Yeter ki Müslüman olsun. Ancak onların Müslüman ile ifade ettikleri şey, genel

[157] O'leary, 59.

[158] Tritton, 58.

[159] Ehli Sünnet, 164: Hudarî, 183.

[160] Taftazanî, 47.

anlayıştan daha farklı boyutlarda gerçekleşir. Büyük günah işlemenin küfre yol açacağı inancını savunan Havaric, böylelikle müslüman kavramının anlamını iyice daraltıp, sadece kendilerini niteler duruma getirirler.[161] Bu anlayışla Hz. Ali'yi hakem olayını kabul etmesi nedeniyle tekfir ederken, Emevî sultanlarını da aynı şekilde tekfir ederler. Onların müslümanlık anlayışına getirdikleri bu farklılık, Emevî muhalifliğine itikadî bir karekter kazandırır. Emevî iktidarının hakim olduğu coğrafyayı Darû'l Harb veya biraz daha mutedil olanları Daru'l-Sulh olarak nitelerler.[162] Ve küfrün iktidarı'nı yıkmak için askerî, siyasî ayaklanmaları devam ettirirler.

Bir yönleriyle takvayı hedeflemiş olan bu insanlar dinde ifratın simgeleri durumuna gelmekte gecikmezler. Ancak inançlarında oldukça samimidirler. Bundan dolayı, en önemli muhaliflerinden olan Hz. Ali bile onları, Muaviye ve taraftarlarından daha olumlu konumda değerlendirir; "Benden sonra Havaric'le savaşmayın. Hakikati talep edip yanılan adamın hali, bâtılı talep edip de ona nail olanın haline benzemez"[163] der. O, bu sözleriyle Haricileri hakkı talep edip yanılanların durumuna benzetirken, Muaviye ve taraftarlarını ise bâtılı talep edip ona erişenlere benzetir. Sözlerini şöyle devam ettirir: "Havaric, gerçeği arayıp inandıkları akidelerini savunmak için savaşıyorlar, fakat yanılmışlardır. Muaviye'ye gelince o hak ve hakikati talep etmeyip, bâtılı tâlep ve bâtılı müdafa ediyor ve buna da ermiştir."[164]

Hz. Ali'nin bu düşünceleri daha sonradan Ömer b. Abdülaziz tarafından devam ettirilir: "Sizin dünya için değil, ahiret için yola çıktığınızı biliyorum. Fakat yolunuzda yanıldınız."[165] Hariciler bu halleriyle, Şia'dan ayrı olarak Emevîler'in itikadî

---

[161] İnsan, 52: Watt, 43: İmân, 18, 19, 56.
[162] İslâmî Tetkikler, 26: Watt, 35: İmân, 14.
[163] Fecrü'l İslâm, 378.
[164] Fecrü'l İslâm, 378: Keskioğlu, 63.
[165] Fecrü'l İslâm, 378.

düzlemde büyük muhaliflerinden birisi durumunda olurlar. Siyasî nedenlerle oluşmaya başlayan fırkalar, kısa sürede itikadî nitelik kazanarak varlığını devam ettirir.

Mürcîe

Ümmetteki siyasi temelli bölünmelerin genellikle Emevî iktidarı karşısında yer alacak şekilde gerçekleşmesi, Emevî sultanlarını belirli oranda tedirginliğe iter. Şia, halifelik hakkının Hz. Ali ve soyuna ait olduğunu iddia ederek Emevî muhalifliğini sürdürürken, Kaderiyye, kişinin yaptıklarından sorumlu olacağını, bu nedenle Emevî Sultanlarının, yaptıkları yanlışlardan sorumlu olduklarını belirterek Emevî muhalifliğini itikadi alana taşımaları, Haricîlerin ise aynı şekilde itikadî ve siyasi alanda Emevîlere muhalif durumda olmaları, Emevî yöneticilerine korkulu rüyalar gördürür.

Ümmetin Şia, Haricî, Kaderiyye, Cebriyye vs. isimler altında parçalanıp, her grubun sadece kendisini Müslüman (veya daha müslüman) kabul etmesi diğer bazı çevreleri de rahatsız eder ve bunlar Emevî yöneticilerinden yana destek verip, bu muhalifleri susturmanın yollarını ararlar. Bu grubta olanlar, Allah ve Resûlüne imânın, kişiyi müslüman yapacağı ve günahın helâl kabul edilmediği sürece kişinin imanına zarar vermeyeceğini, sadece günahkâr kılacağını belirtirler. Günah işleyenin ise, toplumsal yapı gereği cezalandırılacağı ve cezalandırılmış bir günahkarın önceki suçundan dolayı suçlanamayacağını, imanla ilgili konuların Allah'a havale edilmesi gerektiğini belirtir.[166] Bu inanç ve düşünceler, çoktandır korkulu rüyalar gören emevî yöneticilerinin işine gelir. Kendilerini savunma imkânı bulmuş olurlar. Günahkâr olsalar, yanlış uygulamalara sahip olsalar bile Ümmetin meşru yöneticileri olduklarını, bu nedenle kendilerine isyanın meşru olmayacağını halk arasında yayarlar. Bunun sonucunda Emevî yöneticilerinin destek ve kontrolünde bir fırka

[166] Ehli Sünnet, 172: Hadis Tarihi, 2/144: Watt, 153, 157: İmân, 118, 119, 200: İslâmî Tetkikler, 39.

oluşmakta gecikmez. Bu Mürice hareketidir. Allah ve Resûlüne inandığını söylediği sürece ne yaparsa yapsın yöneticiye isyanın meşru olmayacağı inancı Mürcie fırkası aracılığıyla İslâm'ın esası gibi yaygınlaştırılır.[167] Halk deyimiyle Suya sabuna dokunmayan ve yöneticiler karşısında kitleleri pasifize eden bu hareket, Emevî Sultanlarının, muhaliflerine karşı çıkardıkları karşı hareket niteliği kazanır.[168] Böylelikle, Resûlüllah (sav)'ın ifadesiyle "ısırıcı krallı"ğı,[169] Hz. Ali'nin ifadesiyle "zorba krallığı",[170] Muaviye'nin kendi ifadesi ve kabulüyle müslümanlar arasında "İlk Kral"lığı[171] kuran Emevîler tarafından, Mürcie hareketi desteklenip devam ettirilir. Hilâfetten saltanata dönüştürdükleri yönetim içerisindeki haksızlık ve zulümlerini bu hareketle meşrulaştırmaya veya gizlemeye çalışırlar. Bu fırkanın istenilen amacını gerçekleştirmesi açısından mutasavvıf İbn Arabî'nin, Hz. Hüseyin'i meşru yönetime isyan ettiği için suçlayıp onun ölümünü normal karşılamasını, buna karşılık Yezid b. Muaviye'yi müslümanların meşru ve takva sahibi imamı olarak nitelemesini hatırlayabiliriz.[172]

Statükoyu ne olursa olsun destekleyip, savunan Mürcie hareketinin gelişmesinde, bir grup haline gelmemiş bazı kişisel tutum ve davranışların önemli etkisi olur. Ayrı bir isim altında toplanamayacak kadar dağınık bu kişisel eğilimlerin temel nitelikleri şunlardır:

Hz. Osman'ın şehid olmasından sonra müslüman toplumdaki kavga ve ayrılıklara ilişmeyerek, tarafsız görünümü altında evlerine çekilmiş kişiler vardır. Bu sessiz kesim, zamanla içten içe gelişip Emevî sultanına karşı reaksiyon haline gelir. Yöneticiler

---

[167] İslâmî Tetkikler, 39: Watt, 153, 157: Fecrü'l İslâm, 378: Taftazanî, 50: Yurdaydın, 26.

[168] Yurdaydın, 26: Watt, 155: Şeriatî, 34, 39.

[169] Müsned, 4/273.

[170] Ibn Esir, 3/348.

[171] Islâm Tarihi, 1/355.

[172] Inayet, 333.

tekfir edilmese dahi, uygulamalarının İslâmî olmadığı görüşü kabul görür. Bunlar fiilî isyana kalkışmazlar. Ancak devletten uzak durmanın takva vesilesi olacağına inanacak kadar yönetim muhalifi olmaya devam ederler. Bunlara göre devletin yaptığı herşey yanlıştı. Bazıları, hayvanını dahi devletin kazdırdığı kuyudan sulamazken, devletten görev almanın küfür olduğuna inananlarda olur. Bunlar "devlet benim dinimden birşey almadıkça, ben de ondan birşey almam." "Bir kimse devletin huzuruna girince, dinini de beraberinde götürür, fakat oradan onsuz çıkar."[173] gibi sözlerle düşüncelerini dile getirirler. Şüphesiz bunların bazıları ifrata varan inançlardı. Ancak etkiye karşı tepki olarak doğmuştu. Zira etki ifrattı. Yöneticiler İslâm'ı sadece sosyal hayattan, yönetimden uzaklaştırmakla kalmamış kendi kişisel yapılarında İslâm'ın çok az özelliğini gösterir olmuşlardı. Bu da belirli oranda tepkilere yol açar. "İnsanların, Allah'tan çok bana itaat etmeleri gerekir"[174] diyen el-Hallâc (zalim Hallâc) veya Sultan (Halife!) olduğunu duyduğunda dizleri üstündeki Kur'an'ı bir tarafa bırakarak; "Bu, benimle senin ayrılman demektir."[175] diye Abdülmelik gibilerinin temsil ettiği devlete karşı oluşan tepkilerdi. Ve açığa çıkış şekli tartışılsa bile, haklı nedenlere dayanan bir muhalefetti. Fırka haline gelip teşkilatlanan Şia, Kaderiyye ve Havaric gibi hareketlerin yanısıra, bu tür kişisel muhalefetler, Emevîlerin karşı hareket oluşturmasını menfaatlerinin devamı açısından zorunlu kılar ve yönetiminin güdümünde Mürcie hareketi oluşturulur.

Birçok özellikleriyle İslam dışı özellikler taşıyan bütün bu fırkaların yanısıra yine çoğunluğu fırkalaşma sürecine geçemeyen, bu nedenle de varlıklarını ileri zamanlarda oluşmuş değişik fırkaların bünyesinde sürdüren değişik eğilimler de oluşur. Bunların öncekilerden farkı tamamıyla İslâm'a muhalif yapıda olmalarıdır.

---

[173] Tritton, 11, 12.
[174] Tritton, 12.
[175] Tritton, 12.

Müslümanların tarihinin çok erken devresinde, çok farklı niteliklerde değişik fırkalar oluşmasında siyasi unsurların dışında, ikinci büyük etkiyi farklı kültür ve inançlardan gelen unsurlar sağlar. Samimi niyetlerle müslüman olma isteklerine rağmen, eski inançlarından, müslümanlık dönemlerine birçok özelliği taşıyanlar olduğu gibi, eski güç, imkân ve bunları sağlayan saltanatlarını kaybedenlerden politik kararlar gereği müslüman görünme ihtiyacı hissedenler de olur ve bunlar İslâm'ı bozma çalışmasını sürdürürler. Özellikle ikinci gruptakilerin çalışmaları yeni fırkaların oluşumunun yanısıra halk arasında İslâm'a tamamıyla muhalif inançların yayılmasında da etkin rol oynar. Halk, İslâm'a tamamıyla zıt inanç ve fikirleri, bunların etkisiyle İslâm'ın esasıymış gibi benimseyip sımsıkı sarılır. Şüphesiz bunu müslüman halkın tamamına yaygınlaştırmak mümkün değilse de, gene de halkın arasında birçok kişinin bu inançlara eğilim gösterdiği açıktır. Bundan dolayı tecdid çalışmalarının önemli şahsiyetlerinden olan İmam Gazzalî'nin, İsmailîlere karşı mücadelesiyle ilgili olarak, asıl tehlikenin bu İslâm dışı inançların halka cazip gelip benimsenmelerinden kaynaklandığını belirtmesi oldukça anlamlıdır.[176]

Değişik kültürel etkiler sonucunda, halk arasında kabul görüp, yeni fırkaların oluşmasına yol açan unsurlar arasında en önemlileri, Tevhid inancını temelden sarsacak özellikte olanlardır. Konuyla ilgili ilginç ve önemli birkaç örnek şunlardır:

Ebu Mansûr el-İclî (veya abd Kaysî) Peygamberliğini ilan eder ve oldukça taraftar bulur. Hanzala Umare ise, İbn el Hanefiyye'nin peygamber olduğu propogandasını yürütür. (H. 100/M. 718 yılları)[177] Gurabiye fırkası mensupları, Peygamberin Ali olduğu, Cebrail'in yanılarak Resûlüllah (sav)'a bu görevi götürdüğünü ilan ederken[178] Muhtar el-Sakafî ise kendi peygamberliğini ilan

[176] Lewis, 131.

[177] Tntton, 25, 28.

[178] Siyasî Mezhepler, 47.

eder.[179] Yezidiyye fırkası ise Acemlerden bir peygamber geleceğini ve Resûlüllah (sav)'ın şeriatını kaldıracağını ilan eder.[180] Diğer bazıları ise Beyân b. Sim'ân et-Temime (H. 119/M. 737) isimli birisinin peygamber olduğu inancını yayar.[181]

İslâm öncesi Farslılarında Şah'ın tanrısal özellikler (hatta tanrı olduğu) taşıdığı inancı yaygındır.[182] Bunlardan müslüman ülkenin vatandaşı olup, müslümanlığı benimsediklerini iddia eden bazıları eski inançlarını unutmazlar. Hakim tarafın dini olduğu için girmiş gibi göründükleri İslâm'a bu inançlarını taşırlar. Şia örtüsüne bürünen bu bazı Farisîler, ilgili inançlarını eski Şahlarının yerine koydukları Hz. Ali veya evlâdı için kullanıp on(lar)un tanrı olduğunu belirtirler. Onlara göre Hz. Ali insan kılığında bir tanrıdır, veya tanrı olmaya en layık kişidir. Nusayrî, Sebeiyye, Beyanîyye, Galiyye gibi isimler altında sistemleştirilen bu inançlar bazan açıktan bazende çeşitli görüntüler altında varlığını devam ettirme fırsatı bulur.[183]

Bütün bunların yanısıra ruhgöçüne (tenasuh) inananlar, Cennet ve cehennemin varlığını kabul etmeyenler[184] ve kendilerini bu özelliklerine rağmen müslüman kabul eden kişiler veya fırkalar görülür. Bunlar varlıklarını ya Şia ve benzeri fırkaların isimlerine sığınarak veya açıkça kendilerini ortaya koyarak gösterirler. Halkın bazı kesimleri tarafından büyük destek görürler. Hatta o boyutlara ulaşılır ki Hz. Ali veya İmam Cafer kendi zamanlarında kendilerini tanrı kabul eden müslüman'larla(!) uğraşmak onları bu küfürlerinden vazgeçirmek için çalışmak zorunda kalırlar. Ama ne mümkün.[185]

---

[179] Mezhepler Tarihi, 152.

[180] Siyasi Mezhepler, 77.

[181] Trıtton, 26.

[182] O'leary, 62: Fecrü'l İslâm, 181: El-Fark, 218: Mezhepler, 65.

[183] Siyasî Mezhepler, 43, 69: İslâm Tarihi, 5/309, 310: O'leary, 63, 65: Ebu'l Fedail, 6: Mazeherî, 127: El-Fark, 212, 216: Mezhepler, 66.

[184] El-Fark, 212, 258: Trıtton, 24: Watt, 58, 87: Mezhepler, 65, 75: Taftazanî, 130: O'leary, 102, 103: Hadîs Tarihi, 118.

[185] Mezhepler Tarihi, 184.

Ehl-i Sünnet

Ümmet birliğini parçalayan fırkaların bellibaşlılarından bahsedilen bu bölümde, ayrılıkçılığı kabul etmediği için cemaat ismini benimseyen bir eğilimden bahsetmemiz yadırganabilir. Belirli oranda haklılık temeline sahip bu tavrın, sağlam bir temeli olmadığı da açıktır. Çünkü sadece ayrılanlar (fırkalara) sözkonusu olduğunda geriye kalanın bilinmezliği işi iyice karıştırır. Konuyu anlaşılmaz kılar. Bunu önlemek için zamanla müslüman çoğunluğun genel eğilimi haline gelen Ehl-i Sünnet'ten bahsetmek gerekmektedir. Üstelik Kültür İslamı'nın oluşumunda ve özelliklerini bilmede bazı noktaları aydınlığa çıkarması açısından bu gereklidir. Çünkü bugün İslâm, Ehl-i Sünnet olduğunu söyleyen çoğunluk tarafından temsil edilmektedir.

Ehl-i Sünnet eğilimini, tarihi süreçte geçirdiği değişim ve ulaştığı sonucuyla tamamen anlayabilmek için ciddi ve kapsamlı bir araştırmaya her zaman ihtiyaç vardır. Fakat maalesef belirli önyargılardan kurtulunamadığı veya ithamlardan, eleştirilerden korkulduğu için bu iş yapılamamıştır. Bizim burada en genel hatlarıyla bahis konusu ettiğimiz Ehl-i Sünnet çok farklı anlam ve boyutlara sahip bir eğilimdir. Bugünkü ulaşılan şekliyle zıtlıkları, farklılıkları bünyesine toplamış, öncesinden oldukça farklı bir konuma ulaşmış durumdadır. Eğilimin ilk safhasını siyasî olduğu kadar, itikadî kaygılar oluşturur.

İslâm'ın yönetimden uzaklaştırılmasına kadarki dönemde başgösteren ayrılık ve kavgalar bazı sahabeleri sessiz olmaya, olaylara karışmamaya sevkeder. Bunlar arasında Abdullah b. Ömer, Sâd b. Ebî Vakkas, Muhammed b. el-Ensarî, Usame b. Zeyd gibileri de vardır.[186] Onların tarafsızlığı, birbirleriyle kavga eden ve savaşanların müslümanlık iddiası taşımalarından kaynaklanır. Gelecekteki müslümanları şaşkınlık ve hayrete sürükleyen o olayların tarafları söz ve yaşantılarıyla müslümanlardır ve bir taraftan olmak bazılarına imkânsız görünür. İki taraftan birisini destekleyip, diğerine karşı savaşmak kolay karar verilebilecek

---

[186] Taftazanî, 364.

bir durum değildir. Bu nedenle geçmişte de bazı insanlar tarafsız kalmayı gerekli bulurlar. Bu anlayış Tabi'ûn veya sonrasında da olaylar değerlendirildiğinde aynen korunur. Tarafsız kalınmaya çalışılır. Bununla ilgili olarak Ebû Hanife'nin sözleri, ilgili tavrı ve gerekçesini açıklar niteliktedir: "Sen durumları iyi olan bir toplulukta idin. Daha sonra onları, birbirleriyle iyi olarak bırakıp ayrıldın. Sonra onların iki zümreye ayrıldıklarını ve birbirlerini öldürdüklerini duydun, onlara geldin. Ayrılırken iyi olarak bıraktığın halde, sonradan biribirini öldüren bu kimselere sorduğun zaman iki zümreden her biri kendisinin zulme uğradığını söyledi. Oysaki leh ve aleyhlerinde kendilerinden başka şahit de yoktur. Aralarındaki öldürme fiili sabit olduğu halde mazlum ve zalim ortada yoktur. Çünkü hasım olan bu iki tarafın birbiri için şahadetleri caiz değildir. Bu takdirde birbirini öldürmekten dolayı her iki tarafında, isabetli olmadıklarını bilmen gerekir. Ya iki taraf da hatalı, yahut biri hatalı, diğeri isabetlidir."[187]

Görünüşte Mürcie'nin düşüncesine bazı noktalarda yaklaşan ancak temelde tamamen farklı olan bu eğilim, zamanla statükoyu meşru görme eğilimine dönüşecektir ki, bunun ilk dönem tarafsızlığı ile ilgisi yoktur. Bunun açık delili, aralarında Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel ve benzeri seçkin şahsiyetlerin siyasi nedenlerle şehit edilmeleridir. Onların tarafsızlığı haksızlıklara müdahale etmemek biçiminde değil, görünüşte müslüman olan veya müslüman olduklarını söyleyen insanların hatalarına engel olmak ancak, imanî yönü Allah'a havale etmek biçimindedir.[188] Bundan dolayıdır ki sonunda hayatlarını bile or-

---

[187] el-Alim, 30.

[188] İnsanların imanları konusunda karar vermekte çekimser olmakla, yaptıkları işin niteliği konusunda karar vermek birbirine karıştırılmamalıdır. Birisi gaybla ilgili olabilirken diğeri tamamıyla görünen, düşünülebilen ve görülebilen şeylerle ilgilidir. Ümmetin seçkin imamları da bu nedenlerle insanların imanları veya imansızlıkları konusunda bazı durumlarda çekimser davranıp durumu Allah'a havale etmişlerdir. Ancak yapılan yanlış işler karşısında hiç bir zaman sessiz durmamışlar ve o yanlışlığı sona erdirmek için gerekirse canlarını ortaya koymuşlardır.

taya koymuşlar ve tarafsızlıklarının asıl yönünü göstermişlerdir. Bu durumda açıkça göstermektedir ki bu günün çoğunluk açısından suya sabuna dokunmayan zihniyetiyle aynı isim altında (Ehl-i Sünnet) zikredilen o şahsiyetlerin tavırları arasında hiç bir ilgi bulunmamaktadır.

Bu ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet ismine rastlanmaz. Ancak Şia, Havaric, Mürcie, Kaderiyye, Mu'tezîle vs. gibi fırkaların bid'at olduğu anlayışına sahip olup, bunların karşısında Selef itikadını savunan insanlar, kendilerinin diğerlerinden farklı olduklarını göstermek için değişik isimler alma ihtiyacı hissederler. Bunlar Ehl-i Sünnet ve'l Eser, Ehl-i Sünnet ve'l İstikamet, Ehl-i Hadîs vs. gibi isimler alırlar. Ancak yine de sistemli bir bütünlük halinde ortaya çıkılmaz ki, geneli ifade etmesi açısından üçdört yüzyıl Ehl-i Sünnet ismine rastlanmaz. Bu açıdan, kendi zamanlarının itikadî veya siyasî eğiliminden bahseden İbnû'r Ravendî, en-Nevbahtî, es-Serrac, Ömer Hayyam, İmam Gazzâlî, İbn Rüşd'ün tanıklıkları kayda değer niteliktedir. Onlar kendi zamanlarıyla ilgili olarak Ehl-i Sünnet veya benzeri bir eğilimin varlığından (bugünkü anlamda veya ona yakın biçimiyle) bahsetmezler.[189] Ancak bu durum daha önceleri Ehl-i Sünnet veya benzeri isimlerin kullanılmadığı, bu isimlerle kendilerini niteleyenlerin olmadığı anlamına gelmez, bundan bahsetmiştik. Önemli olan nokta, genel, sistemli, bütün bir eğilimin olmayışıdır. Ancak 12. veya 13. yüzyıldan sonra bugünkü anlam ve boyutlarda konuya ilişkin isim ve kavramlara rastlanmaya başlanır. Bu zamana kadar da çok şeyler olur ve değişir.

İtikadî yönüyle bid'at eğilimlere muhalefet ve selef itikadına bağlılık biçiminde başlayan tavrın en temel özelliği ilk dönemler için kelâm karşıtlığı olur.[190] Onlara göre kelâm en önemli bidatlardandır ve ona karşı olmak gerekir. Onlarca kelâm, felsefe gibi düşünce biçimleriyle İslâm anlayışını değiştirmek veya yorumla-

[189] Watt, 71, 149: Güngör, 126: Kozmoloji, 34: Dalâlet, 44: El-Keşf, 189.

[190] Teymiye, 4/13, 14: Mezhepler Tarihi, 332 ve devamı: el-Ebsât, 52, 56: el-Vasiyye, 79: Uludağ, 64, 65: Trıtton, 19: Kelâm İlmi, 23, 113, 119.

mak yerine, Selef'in anlayışı, değişmez ilke kabuledilir.[191] Ancak bu özellik zamanla kaybedilmekte gecikilmez. Ehl-i Sünnet'e dahil olup kelâmla ilgilenenler çıkar. Böylelikle eğilim ikiye bölünür. Kelâm karşıtı olup Kelâmla ilgilenen muhalif kardeşlerini Mu'tezile'ye benzetenler Ehl-i Sünnet-i Hassa veya Ehl-i Hadis-i ve'l Eser isimlerini benimserlerken, kelâm taraftarları Ehl-i Sünnet-i Âmme ismini benimserler. Ancak kelâm karşıtları zamanla tamamen kaybolurlar. Böylelikle Ehl-i Sünnet-i Âmme, Ehl-i Sünnet eğilimine hakim olur. Onların eğilim ve düşünceleri Ehl-i Sünnet'in esaslarını oluşturmaya başlar. Kelâm karşıtlığından, kelâm taraftarlığına dönüşen harekette değişik süreçler yaşanır. İlk safha (mütekaddimûn) Bakıllânî ile tamamlanırken, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî ile ikinci safha (Müteahhirîn) oluşur. Bu oluşumda etkin olan şahsiyetlerin kelâmla ilgili tavırlarında farklı konumlarda olmaları durumun ilginç olan diğer yönünü oluşturur. Ehl-i Sünnet itikadının temel esaslarını belirleyen Eş'arî'nin selefe çok yakın düşüncelerinin yanısıra, İbn Furak, Bakıllânî ve Cüveynî, felsefî temellere dayalı bir kelâmın taraftarı durumundadırlar Gazzâlî ile Fahreddin Râzi ise tamamıyle felsefî içerikli kelâm'ın taraftarı olurlar.[192] Ancak bütün bunlara rağmen halk düzeyindeki Ehl-i Sünnet anlayışının, tarihi süreçteki sözkonusu ettiğimiz şahsiyetlerin temsil ettiği Ehl-i Sünnet anlayışından oldukça farklı konumda olduğunu belirtmek gerekecektir. Tarihi süreçte kelâm karşıtlığından kelâm taraftarlığı, İslâm dışı uygulamaların yer aldığı yönetim muhalifliğinden, her türlü yönetim taraftarlığı, tasavvufa ilgisizlikten, Gazzali ile birlikte yaşayan eğilimi, maalesef bugün genellikle halk düzeyinde ulaştığı anlamıyla tamamıyla gelenekçi

[191] Selef, inancı, düşüncesi ve davranışı ile hiç bir kültür ve varyantından etkilenmemiş, tamamıyla Resûlüllah (sav) eğitiminden geçmiş ve bütün saflığıyla vahyi yaşayan insanlardı. Onlar İslâm'ın geçmişteki yaşayan ve her zaman örnek olan nesli olmuşlardır.

[192] Bu konuda geniş bilgi almak için çok değişik ve bol malzeme barındıran Soruşturma ve ayrıca Kelâm'a giriş, Kelâm ilmi 28, 29, 32, 33 gerekli kaynaklar durumundadır.

bir konuma girmiş isminde anlam bulan muhtevasıyla bağlantısını büyük oranda kesmiş durumdadır. Bundan dolayıdır ki, bir kişi İslâm'a ne kadar taraftar olursa ve yaşarsa yaşasın eğer ebeveyni Ehl-i Sünnet'e mensup birisi değilse, o kişinin dışlandığı, horgörüldüğü, ebeveyni Ehl-i Sünnet ise kendisi İslâm'la ilgisi olmasa dahi tasvip gören, benimsenen çarpık bir anlayışa ulaşılmıştır. Bu anlayışın aynı zamanda birbirine zıt unsurları bünyesine toplayan yapısı, özelliğinin en önemli yönlerinden diğerini oluşturur.[193]

Sonuç itibarıyla Ehl-i Sünnet ile ifade edilenin ne olduğunu anlamak için kişi, dönem ve eğilimleri dikkate almak zorunludur. Çünkü kişi, dönem veya eğilimlerin değişmesi, ifadenin anlamında da değişikliklere yol açmaktadır. Bu ise, bir sonuca ulaşıp ortak ve kesin bir karara varmayı engellemektedir. Konuyu Vahiy'den Kültür'e yönelik değişim sürecinde değerlendirdiğimizde, gerçekleşen değişimin bir ürünü niteliğinde bugünkü şekliyle Ehl-i Sünnet oluşmuştur. Tabiki halk düzeyinde yaşanan ve inanılan biçimiyle. Bu ise Sünnet taraflılığı bir yana, çoğu zaman Kur'an'la bile ilgisiz bir Ehl-i Sünnet anlayışıdır.

[193] Kelâm İlmi'nin sonunda Batalyevsî'nin güzel bir yazısı mevcuttur. İlgilenenler için tavsiye olunur. Ayrıca Soruşturma ve Kelâm İlmi, 109, 112 ye bakılabilir.

İkinci Bölüm
KÜLTÜR İSLÂMININ OLUŞUM SÜRECİ VE TEMEL DİNAMİKLERİ

A- Kelâm

Hz. Ömer (ra) Efendimize, Sabiğ adlı şahsın müteşâbih ayetlerin anlamlarını sorduğu haberi ulaşınca, bu adam için hurma değneği hazırladı. Tam Hz. Ömer hutbe irâd ederken bu adam kalkıp "Savulup kaldıranlara, bir ağırlık taşıyanlara... andolsun ki..." diyerek devam eden ayetlerde anlatılmak istenen şeyin ne olduğunu sordu. Bunun üzerine Hz. Ömer, hemen hutbeden inip adama dedi ki: "Eğer (Müslümanlarınkinin hilâfına) senin başını iyice traşlı görseydim şu gözlerini taşıyan başını kılıçla vururdum." Sonra görevlilerine emretti, adam iyice bir dövüldü. Hz. Ömer, bunu da yeterli görmeyerek adamı Basra'ya sürgün etti ve hiç kimsenin onunla oturup kalkmamasını emretti. Artık adam Basra'da uyuz deve gibi idi; nerede bir topluluğun yanına varsa, oradakiler; "Emirü'l-Mü'minin'in sıkı sıkıya emrettiği adam!" deyip etrafından dağılıyorlardı. O kadar ki, bu zât sonunda tevbekâr oldu ve artık önceki düşüncelerinden hiçbirisinin kalmadığına yemin billah etti. Bundan sonradır ki Hz. Ömer, onunla oturup konuşulmasına izin verdi. Daha sonraları Hârîciler ortaya çıktığı zaman bâzıları gelip: "İşte tam senin zamanın" dediler. Ama bu zât şöyle cevap verdi: "Hayır! Bana sâlih kulun (Ömer'in) öğüdü fayda sağladı. (Artık bu gibi şeylerden uzağım.) (Teymiye 4/13-14)

Resûlüllah, (sav) müslümanları, aklın sınırlarını aşan ve gayb'a dair olan konularda tartışmaktan meneder. İnanç konularının tartışılacak veya beşeri bilgilerle yorumlanacak bir

yönü olmadığından, Vahiy ile bildirilen konulara tam teslimiyet ister ve Sahabeye bu tür konuların tartışılmasından uzaklaşmalarını tavsiye ederdi. Zaten müslüman olabilmenin bir yönü, hatta en önemli yönü, bu konulara şartsız teslimiyettir. Vahiyle bildirilen akaid konularının sadece inanılacak esaslar olduğu, tartışılacak, yorumlanacak yönlerinin olmaması, ve bu tür konularda daha fazla bilgi sahibi olmaya yönelik gayret ve çabaların yasaklanması bazı kişilere tuhaf gelebilir. Eğer bu kişiler İslâm'la hiç bir ilgisi olmayanlardansa, onlara açıklanacak pek birşey yoktur. Zira o kişiler düşünürlerse, kendi inançlarının hiç tartışma kabul etmeyen, ediyor gibi görünse dahi, cevabı önceden hazır olan pek çok yönlerinin bulunduğunu göreceklerdirler. Onlar İslâm'la uğraşmak yerine kendi inançlarıyla uğraşsınlar. Bizim asıl sözümüz, müslüman olduğunu söylediği halde akaid tartışmalarının yasaklanmasını kabul edemeyen veya bu yasağı tuhaf karşılayan, bu nedenle tartışmaları gerekli bulan zihniyetedir. Onlar özellikle şu noktada yanlışlık yapmaktadırlar: İnsan aklını ilâhî bilgi üzerinde değiştirmeler yapabilecek kadar yetkili görüyorlar ki, İlâhî bilgiyi tartışabilme, yorumlayabilme arzusunu dile getiriyorlar. Eğer sırf tartışma veya yorumlama arzusunda olmadıklarını, dini daha iyi anlamak için bunu istediklerini dile getirirlerse bu haklı bir düşüncedir, ancak akaid konuları, tartışılarak, aklın sınırlarını zorlayıp bu sınırlar dışında at koşturarak değil, iman ederek anlaşılır ve bu konumda, akıl bir araç durumundadır. Bütün bunlara rağmen salt tartışma heveslisi olanların zaten anlamak gibi dertleri yoktur. Onlar entellektüel ilgi ve tartışmalarına farklı konular bulma hevesi taşımaktan başka birşey arzulamamaktadırlar.

Allah ebedî ayetlerinde, insan aklının sınırını belirlemek açısından, gaybla ilgili konuları bildirdiği oranda insanların onları bilebileceğini özellikle belirtir. Zira "Gaybın anahtarları, O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez." (En'am, 59) Akaid konuları da gayb konularının en önemli bölümünü

oluşturur. Zira her ne kadar akıl aracılığıyla bazı şeyler bulunabilecekse de, eğer Allah, resûlleri aracılığıyla akaid konularını bildirmeseydi hangi akıl veya akıllar onları, vahiyle bildirilen şekliyle bulabilirlerdi? Bu nedenle Allah insanı, bilmediği konuların peşine düşmekten ve zanna uymaktan meneder. Bu konularda tartışmaya girmeyi hoş görmediği davranışlar arasında zikreder: "İnsanlardan kimi bilmeden, ne bir yol göstereni, ne de aydınlatıcı bir kitabı olmadan, Allah hakkında tartışır." (Hacc, 8)

Bütün bunlara rağmen ilk olarak Hz. Ömer döneminden başlayarak bazı kişilerin gayb konularına merak sardıklarını ve bunlarla ilgili soruları çevrelerine yönelttikleri, tarihi kaynaklar tarafından bildirilmektedir. Ancak bu tip kişilerin müslüman toplumunu o günün şartlarında büyük boyutlarda etkiledikleri düşünülemez. Zira, güçlü, doğru, hakk bir yönetim ve bu özelliklere sahip yöneticiler vardı. Bunun yanısıra müslüman toplumunun odak noktalarını oluşturan seçkin sahabeler hâlâ yaşıyordu. Ancak müslüman toplumunun hastalanmaya başladığı birçok yabancı unsurun bu mükemmel bünyeye girdiği fitneler döneminde, İslâm'ın kontrol mekanizması iyice zayıflar. Bundan yararlanan İslâm'a yeni girmiş ve İslâm'ı tam olarak bilmeyen bazı kişilerle, artniyetlerle müslüman görünme ihtiyacı hissedenler akaidle ilgili şüphe uyandırıcı soruların bütün bir toplumu ilgilendirecek kadar yaygınlaşmasına yol açarlar. Tartışmaların ilk ilgi alanını kader, insan iradesi, büyük günah işleyenin durumu, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konuları oluşturur.[1] Bu konuların içerisinde bazıları

[1] Tevhid, 80: Düşünce, 87: Tritton, 57: Kelâm İlmi, 20, 21: Kelâmcılar, 53-55, 157-162.
Müslüman toplumunda beşeri bilginin konusu dışındaki alanlarla ilgilenilmeye başlanmasının sebepleri, gelişimi ve sonuçları kitabımızın konusunu oluşturmaktadır. Ancak açıklık kazandırması açısından, ilk nesil müslümanlarının konuyla ilgili düşünce ve tavırlarını anlamak için bazı ayetleri zikretmek yeterli olacaktır. Zira onlar Kur'an'ı hayatlarının her anında ölçü kabul etmiş kişilerdi.

siyasî problemlerin oluşturduğu unsurlar olursa da, temelde en önemli etken İslâm'a yeni giren kitlelerdir. Bunlar eski inançlarını ve o inançların problemlerini İslâm'a da taşırlar. Zaten kaynaklar bu tür problemlerin ve tartışma konularının doğduğu ve geliştiği yer olarak Basra, Kûfe gibi yerleri gösterirler. Bu bölgeler her türlü düşünce, inanç ve karakterde insanın toplandığı, hakim rengi İslâm'ın oluşturduğu mozaik yapılaşmanın olduğu yerlerdi. Bu nedenle ilgili konuların tartışmalarda malzeme haline gelmesi normaldir. Ayrıntıya inildiğinde kader ve Kur'an'ın tartışma konusu haline getirilmesi, Hıristiyanlıktan İslâm'a yeni girmiş olanlara dayanıyordu. Bunların yanısıra önceleri Zerdüşt putperest olanlar da daha farklı konuları gündeme getirmekte gecikmemişlerdir.[2]

Sahabiler, kendilerine sorulan sorular karşısında Kur'an ve Sünnet'ten cevap verme gayretinde olurlar. Kolay kolay başka kaynak aramazlar. Eğer o başka kaynak Kur'an ve Sünnet'le uyum halinde değilse hiç iltifat etmezler. Kendi aralarında Kur'an ve Sünnet'in bilgisinin sınırını zorlayacak şekilde konuları genişletme, yorumlama, nassları bir yana bırakıp entellektüel konulara dalma gibi tutumları hiç bir zaman gündeme getirmezler. Ancak sonraki dönemlerde özellikle artniyetli bir tavırla İslâm'a giren, daha doğrusu

---

"Haydi (diyelim) siz biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız; ama hiç bilginiz olmayan şey hakkında neden tartışıyorsunuz? Oysa Allah bilir, siz bilmezsiniz." (Al-i İmrân, 66)

"Onlar ki kendilerine gelmiş bir delil olmadan Allah'ın ayetleri hakkında tartışırlar. (Bu hareketleri) gerek Allah yanında, gerek inananlar yanında (onlara karşı) ne büyük bir kızgınlık (doğurur)! İşte Allah, her kibirli zorbanın kalbini böyle mühürler." (Mü'min, 35)

"Kendilerine gelmiş hiçbir delil olmadan Allah'ın ayetleri hakkında tartışanlar (yok mu), onların göğüslerinde, (hiç bir zaman) erişemeyecekleri bir büyüklük taslamaktan başka bir şey yoktur. Sen Allah'a sığın, çünkü işiten, gören O'dur. (Mü'min, 56)

"İnsanlardan kimi bilmeden, ne bir yol göstereni, ne de aydınlatıcı bir kitabı olmadan, Allah hakkında tartışır." (Hac, 8)

2 Fecrü'l İslâm, 409: Watt, 231: Kelâmcılar, 71-74.

müslümanların inançlarını karıştırarak İslâm'dan intikam alma hevesinde olanlar, bazı tartışma konularını gündeme getirirler. Her gün yeni yeni sorular imal ederler. Onların köklü bir felsefe kültürüne sahip olmaları yeni sorular bulmada kendilerine oldukça yardımcı olur. Müslümanlardan, bu tür konulara hakim olacak kadar bilgi kapasitesi olanlar, muhataplarıyla sadece konuşmakla kalmaz, seslerini daha uzak yerlerdeki kişilere duyuracak kitaplar da yazarlar. Özellikle tabiûn döneminde yazılan kitaplar İslam dışı unsurların etkisini silme amacı taşır. Bununla ilgili olarak Hasan-ı Basrî, kaderi inkar edenlere karşı, onu isbat etmek için Kur'an'ı tefsir eder. Katâde b. Diâme ise yazdığı tefsirinde bu ve benzeri konulara değinir.[3] Zamanla Nasslara dayalı cevapların, felsefi kültüre sahip olanlara karşı yeterli olmadığı anlaşılmaya başlanır. Çünkü müslümanlar tarafından ilgili sorulara cevaplar Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak veriliyor ancak karşı taraf bunları delil olarak kabul etmiyordu. Nassların delil olma özelliği müslümanlar için sözkonusudur. İnanmayanlar açısından pek anlam ifade etmez. Bu durumda onları kendi silahlarıyla vurma ihtiyacı hissedilir. Bu da felsefeyi öğrenmeyi gerekli kılar. Felsefeye yöneliş başlar. Elbetteki felsefeyi sistemli şekilde öğrenme tercümeler devrinde gerçekleşir ancak o zamana kadar felsefeyi bilen yeni müslüman olmuş kişilerden veya diğer inanç mensuplarından istifade edinilir.[4]

Felsefenin tamamen beşerî temelli bir düşünce ve inanç olduğunu, İslâm'ın ise İlâhî bilgi ve buna bağlı inanç olduğunu bilerek, felsefeyi sırf tartışmalarda araç niyetiyle kullanmak amacında olanlardan bir kısmı fazla bir zaman geçmeden kendilerini felsefeye kaptırırlar. Artık bunlar için felsefe araç olmaktan çıkıp amaç durumuna gelir. Zamanla felsefeye olan ilgi, onun bakış açısıyla İslâm'ı yorumlama işi o noktalara kadar gelir ki,

---

3 Cerrahoğlu, 1/169: Fahrî, 3.

4 İnsan, 45: Watt, 232.

İslâm'ı inanç noktasında savunma görevini üstlendiğini iddia eden birçok kelâmcı bütün düşünce ve tartışmalarında nasslardan çok felsefeye dayanır duruma gelirler.[5]

Felsefenin inançta bakış açısı ve dayanak noktası haline gelmesinde Mu'tezîle kelâmcılarının rolü büyük olur. Yunan Felsefesi'ni çok iyi şekilde öğrenip İslâm'ı bu bakış açısıyla yorumlayan Mu'tezîle kelâmcıları bir müddet sonra ilk dönemin zorunlu ve samimi bir şekilde İslâm'ı savunma gayretlerinin yerine felsefeyi amaç edinirler. Böylelikle felsefe araç olmaktan çıkar. Artık tartışma konuları ilk dönem konularının ve naslarının sınırlarının çok dışındadır. Tartışmaların odak noktalarını cevher-araz, kemmiyet-keyfiyet, birlik-çokluk, Me-kân-yön, gibi tamamıyla felsefe konuları oluşturur.[6]

Mu'tezîle kelamcıları her ne kadar Yunan Felsefesi'ni İslâm inançlarını yorumlamada ölçü haline getirmişlerse de[7] onları daha sonra, özellikle tercüme faaliyetleri sonrasında çıkacak filozoflardan ayıran bazı özellikler de vardır. O dönemlerde halk, felâsife, yahut hukemâ dediğinde, dini kendisine hiç ölçü kabul etmeyen ve her istediği konuda düşünüp, istediği gibi sonuca ulaşan filozofları kastederken, felsefenin faaliyet ve işlevini büyük oranda dinin konuları içine taşımış olanlara da ehl-i Kelâm der. Eğer filozofla, kelâmcı arasında bir ayrıma gidilecekse en önemli nokta buradadır.[8] Ancak zamanla farkların

---

5 Tevhid, 73: İlmi Kelâm, 32, 33:
"Kelâm ilmi meydana çıktıktan ve çalışmalar çoğalıp, üzerinden bir müddet geçtikten sonra, kelâm alimleri Ehli Sünnet akidelerinin müdafaasından başka eşyanın hakikatlerini araştırmağa da başladılar. Cevherleri, arazları ve bunların husûsiyetlerini derinlemesine araştırdılar. Fakat ilimleri olan kelâmın maksadı bu olmadığından onun asıl gayesine ulaşamadılar. Bu yüzden halkın ihtilaflarındaki müphem tarafları, karanlıkları tamamen izale edecek netice nasıl olmadı." (Dalâlet, 46)

6 İslâmcılık, 2/129: Nedvî, 104.

7 Taftazanî, 31: Fecrü'l İslâm, 425, 426: Watt, 84: Mantran, 176: İslâmî Tetkikler, 61: Tefsir Usulü, 291: O'leary, 83: Fahrî, 136: İslâm, 147: İlmi Kelâm, 25, 26, 27, 171, 172: Kelâmcılar, 63-70.

8 İslâm Tarihi, 4/134; Hitti, 2/565.

gittikçe kaybolduğu, her ne kadar yukarıda belirttiğimiz fark kısmen korunursa da, benzerliklerin bir müddet sonra büyük oranda arttığı görülmeye başlanır. Artık filozofla, kelamcıyı birbirinden ayırtedebilmek adeta özel bilgilere sahip olmayı gerektirecek kadar geniş bilgi potansiyelini gerekli kılar.

Mu'tezîle ekolüne bağlı kelâmcıların, Yunan Felsefesi'nin bütün kalıplarını benimsemiş ve sadece içeriğini kısmen değiştirmiş olduklarını belirtip, kendilerini bu ekolün dışında tutmaya özen gösteren diğer kelâmcıların da araştırıldığında pek farklı özelliklere sahip olmadıkları görülür. Ancak, kelâm konularını felsefî kalıplara sokmada diğerlerine oranla daha erken dönemde, gayretli çalışma içine girenler Mu'tezîle kelâmcıları olmuştur. Kendilerini Ehl-i Sünnet çizgisinde olmakla niteleyen veya nitelenen kelâmcılardan da çoğu maalesef felsefenin kalıpları içine girmekten kendilerini engelleyememişlerdir.[9]

Felsefeye ilgi ve onun sonucunda Kelâm'ın sistemli bir disiplin haline gelmesi, bazı yeni durumların oluşmasına zemin hazırlar. Bununla ilgili olarak özellikle 11. yüzyıldan sonra her fırkanın kendine özgü akaid kitapları yazmaya başladıkları görülür. Elbetteki bütün akaid kitaplarını aynı kalıplar içerisinde düşünmek zordur. Fakat şu temel özelliğe çoğunun sahip olduğunu söylemekde pek yanlış olmayacaktır; ortaya konan esaslar, gayba dair akaid esaslarının beşerî akılla anlaşılan biçimleridir. Sadece bazıları nassları dikkate alıp, onların içerisinde beşerî bilgilere dayalı akaid esasları oluştururlar. Diğer bir çoğu ise tamamıyla beşerî esaslar üzerinde oluşturulur. Belki bazılarının halka yararlı olduğu iddia edilecekse de, aslında problemleri halletmek amacıyla yazılan bu kitaplar, yeni problemler oluşturmaktan başka birşey sağlamazlar. Olumlu bulunabileceklerin bile beşeri bir dokuya sahip olduğu reddedilemez. Bunların en büyük olumsuz yönleri ise, sanki Allah,

[9] Fahrî, 254: İslâmî Tetkikler, 143: Uludağ, 97: Razî, 1: Ehli Sünnet, 11: Düşünce, 105: Çubukçu, 71: O'leary, 130: İlmi Kelâm, 28-35.

Kur'an'ı ve onun açıklayıcısı Sünnet'i, kısacası vahyi, akaid esaslarını da açıklamak için göndermemiş gibi halk bu kitaplara sarılıp, özellikle Kur'an işlevsiz bir hale getirilir. Zaten bu nedenle çoğu zaman insanlara hidayetin kaynağı Kur'an'ı okumaları değil, bilmem kimin akaid kitabını okumaları tavsiye edilir duruma gelinmiştir. Eğer bunun yapılmasının zorunlu olduğu, çünkü böylelikle insanların Kur'an'ı istedikleri gibi yorumlayabilme ve bunun sonucunda yanlış düşüncelere sahip olmalarının engellendiği söylenecek olursa, haklı gibi görünen bir düşüncedir bu. Ancak Kur'an'ı daha sonra okumak gerektiği düşüncesiyle bu akaid kitaplarını tavsiye edenler dahi maalesef çoğu zaman bu kitapları aşıp, bir türlü Kur'an'a yönelememişlerdir. Kur'an hiç bir fonksiyona sahip görülmeden kuru kuruya okunup durulmuştur sadece. Akaid kitaplarının çokluğu karşısında ise insanlar arasında şunun akaidi bunun akaidi tartışması gündeme gelmiş, insanlar bunlarla uğraşır olmuştur. Sonuçta öylesi bir duruma gelinmiştir ki müslüman olabilmek için şu veya bu şahıs gibi düşünmek gerektiğine inanılmış, sanki vahiy o şahsa gelmiş gibi, bazı insanlar adım adım takip edilmeye başlanmıştır. Tabiiki her akaid kitabı da kendi zamanının aktüel konularını yansıtmaktan başka pek birşey yapmamıştır. Bu durumda bazıları, ancak peygambere muhalefetin küfür olduğu, dolayısıyla şu veya bu şahıs gibi düşünmenin kişiyi müslüman veya kafir yapmayacağını belirtmelerine rağmen onlara pek dikkat eden olmamış, herkes bildiğini okumaya devam etmiştir.[10]

Kelâmın entellektüel bir karakter kazanması, felsefenin metod ve problemlerini benimsemesi, tercümeler dönemiyle birlikte zirveye ulaşır. Artık ünlü İslâm düşünürü Tafta-zanî'nin ifadesiyle kelâm felsefeyle özdeştir. Taftazanî zamanının kelâmının geldiği noktayı şu çarpıcı ifadeyle dile getirir: "Öyle ki, kelâm "semiyyât" bahsini ihtiva etmese, hemen hemen felsefeden ayırt edilmez ve seçilmez hale geldi. İşte bu da Muteahhirîn

[10] Nedvî, 189.

(sonrakiler)in kelâmıdır"[11] Zaten felsefe müslümanlar arasındaki güç ve ilgisini kaybettikten sonra, varlığını kelâmın bünyesinde devam ettirmeye başlayacaktır.[12]

Bazıları tarafından dile getirilen bir yargı vardır. Bu, kelâmın, İslam'ı diğer düşünce ve inançlara karşı savunma görevini üstlenmiş olduğu ve bunu da başarıyla yerine getirdiği inancıdır. Hatta bazı Mu'tezîle olmayan kişiler bile bu görevi ilk zamanlar başarıyla yürüttükleri inancıyla Mu'tezîle kelâmcılarını takdirle anarlar. Ancak genel olarak düşündüğümüzde bu yargıya katılmak oldukça zor görünüyor. Elbette ki her müslümanın İslâm'a yönelik saldırıya karşı durma görevi vardır. Özellikle alim sıfatını hak etmiş kişiler açısından bu daha önemli ve gereklidir. Fakat İslâm'ı savunmanın en önemli özelliği, onun saflığını ve esasını bozmadan, yıpratmadan, değiştirmeden olması gerektiğidir. Ancak İslâm'ı savunduğu ve bunu başarıyla yürüttüğüne inanılan kelâmcılara, dolayısıyla kelâma baktığımızda bu esasın hiçte geçerli olmadığını görmekteyiz. Çünkü, kelâmın, İslâm'ı sistemli bir şekilde savunmaktan ziyade, İslâm dışı unsurların İslâmî bir renk altında müslümanların inançlarına geçiş kapısı görevini üstlendiği görülür.[13] Zaten yukarıda da belirttiğimiz gibi, zamanla da kelâmın ilgilendiği konuların İslâm'la hiç bir ilgisi kalmamıştır.[14] Kelâmın gerçek fonksiyonunu anlamak için onu bir bütünlük içerisinde ele alıp, ne anlama geldiğini ortaya koymak gerekir. Bir bütünlük içerisinde diyorum, çünkü ilk devir müslümanlarının akaid konularıyla ilgileniş tarzı ile 10. 11. yüzyıllardaki kelâmcıların düşünce ve yöntemleri genellikle aynı isim altında zikredilir. Yani kelâm ismi altında. Halbuki yukarıda da belirttiğimiz gibi bunlar genelde birbirinden çok farklı özelliklere sahiptirler. Konuya değişik açılardan yaklaşanların tavırlarını

---

[11] Şerhu'l Akaid, 100.

[12] İslâmî Tetkikler, 1.

[13] İlmi Kelâm'ın özellikle 5. bölümüne bakılabilir.

[14] Dalâlet, 46.

bir bütünlük içerisinde ele alıp incelemek zorunludur. Böylelikle öncekiler hakkındaki olumlu yargılar, olumsuz özelliklere sahip sonrakilere, veya sonrakilerin olumsuz özellikleri öncekilere maledilmemiş olacaktır. Belki bazıları önce kelâmı tanımlayıp, sonra problemlerine ve tarihine niçin geçmediğimizi merak edebilir. Bizim önce problem ve tarihi bir bütünlük içerisinde aktarmaya çalışıp sonra kelâmın anlamına geçmemizin nedeni soyut, havada bir kelâm tanımı yapmaktan kaçınıp, somut delillere dayanan, anlaşılır bir tanım yapmaya çalışmamızdan kaynaklanıyor. Böylelikle belirttiğimiz bütünlük içerisinde kelâmın ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Ünlü kelâmcılardan el-İcî "kelâm ilmi, delil iradı ve şüphenin izalesiyle akaid-i diniyyenin isbatıdır" derken, Taftazanî, "İslâm'ın akîdeleri hakkında onda bilgi verilir. Gayesi ise, hem dünya hem de ahiret saadetine nail olmaktır." tanımını yapmaktadır.[15] Sayısını oldukça çoğaltabileceğimiz bu tanımların ortak yönü kelâm'ın akaid denilen inanç konularıyla ilgileniyor olmasıdır. Amelî konular onun ilgi alanına girmez.[16] Felsefî bakış açısıyla değerlendirildiğinde kelâmın, diyalektik tartışma metoduyla, inancın savunulma biçimi olduğunu belirtenler de vardır.[17] Bu tanımda da inanç konusu esas alınmaktadır. Verilen anlamlara bağlı olarak kelâm, Usûl el-Din, el-fıkh'ul Ekber veya el-Tevhid ve'l Sıfat isimleriyle isimlendirilmiştir.[18]

---

15 Hadîs Tarihi, 219: Kelâmcılar, 88, 89.

16 Taftazanî, 8: Hadîs Tarihi, 219, 220: Kelâmcılar, 87-90.

17 İlimlerin Sayımı, 125: Corbin, 113.

18 Taftazanî, 7.

"Kelâm ehlinden bir fırka, ortaya koyduğu şeylere "usûlü'd-dîn" adını vermiştir. Bu gerçekten büyük bir isimdir. Fakat bu ismi alan muhtevâ içinde, dini ifsâd edecek nice unsurlar olduğunu Allah bilir. Şimdi Hak ve Sünnet ehli, bunu reddettiği zaman, yanlış yolda olan o kişi derhal: "Usûlü'd-din'i inkâr ediyorlar!" der. Halbuki onlar gerçekte usûlü'd-din diye isimlendirilmeye layık olan şeyleri inkâr etmemekte, sadece bu adamların "usûlüd-din" diye isimlendirdikleri şeyleri reddetmektedirler. Ve bu isimler, onların ve babalarının, Allah

Böylelikle ona yüce bir anlam yüklenmeye çalışılmıştır. Ancak ne kadar da çok aklanıp, paklanmaya çalışılırsa çalışılsın, Vahiy İslamı'nın gerçek temsilcileri sıfatını kazanmış ve bunu layıkıyla yerine getirmiş olan İslâm alimlerinin tamamına yakını kelâmın iyi olduğu kanaatini paylaşmazlar. Bazan aynı alimde hem kelâm karşılığı hem de taraftarlığı görülüyorsa da bu taraftarlık daha ziyade ilk devirlerdeki, Kur'an ve Sünnetle bağlantılı İslam itikadını açıklama gayretine verilen isim olan kelâmdır. Yoksa sonradan felsefenin yandaşı haline getirilen kelâm değil.

Sözkonusu şahsiyetlerden en önemlisi olanı Ebu Hanife'dir. İlk zamanlar kelâmla ilgilenmiş olmasına rağmen, çok kısa zamanda onun gerçek yönünü görmüş ve ondan vazgeçmiştir. Ebu Hanife kelâmı gereksiz, anlamsız bulur ve sesinin ulaştığı herkese bunu anlatmaya çalışır.[19] O, hiç kimsenin, Allah'ın vahiyle gönderdiği esaslar dışında inanç ve düşünce üretemeyeceğini, bunu yaparsa da kabul edilmeyeceğini belirtir.[20] Öğrencisi Ebu Yusuf, kelâm öğrenmeyi bir nevi zındıklığı öğrenmek gibi kabul eder ve kelâmı bilmenin insanın cehaletini artırmaktan başka birşey sağlamayacağını dile getirir. Hatta bu nedenle bazı alimler şu ilginç fetvayı bile verirler: Bir adam "Ben öldükten sonra kitaplarım memleketteki alimlere verilsin" diye vasiyyet etse, kelâmcılar alim sayılmayacağı için kitaplar onlardan olanlara verilmez.[21]

---

tarafından hakkında hiç bir delil indirilmeksizin taktıkları isimlerdir." (Teymiye, 4/61, 62)

19 Mezhepler Tarihi, 332; ve devamı.
"insanların ölüm halinde en fazla şüpheye düşeni kelâmcılardır." (Gazzâlî'den naklen, Teymiye, 4/36)

20 el-Ebsat, 52, 56: el-Vasıyye, 79.

21 Uludağ, 46, 47: Teymiye, 68.
"İmam Ebu Hanife'nin talebesi İmam Muhammed b. Hasan'ın şöyle dediği bilinmektedir: "Doğudan batıya bütün fukahâ, aziz ve celil olan Rab Teâlâ'nın sıfatları konusunda, Resûlüllah Efendimizden sika (güvenilir) şahsiyetlerin naklettiği hadislere ve Kur'an-ı Kerim'e, herhangi

Konu üzerinde ençok duranlardan birisi de İmam Şafiî'dir. Bir kimsenin "isim müsemmâ değildir" dediğini işitirseniz bilin ki o kelâmcıdır, dinsizdir" der. Bu nedenle kelâmı gerçekten tanıyanın, o şahıstan yırtıcı aslandan kaçar gibi kaçacağını belirtir. Kelâm kitaplarında gördüğü birçok şeylerin bir müslüman tarafından söylenemeyecek kadar İslâm'a ters olduğunu söyleyen bu büyük alim, kelâmcılarla ilgili olarak "Onları sopalarla dövüp ibret olsun diye insanlar arasında gezdirmek gerekir" fetvasını verir.[22]

İmam Malik ise kelâmcının şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylerken, onların itikadının bozuk olduğunu açıklar. O zühd ve takvasına rağmen, kelâmcılarla ilgisi olduğu için, sevdiği dostu Haris Muhasibi'yle ilişkisini keser, konuşmaz. Bu ve benzeri tepkiler, İslâm alimlerinin çoğunda görülür. İmamu'l Haremeyn Cüveynî, İmam Gazzâlî, İbn Teymiye, Alî Karî, Molla Hüsrev bunlardan sadece birkaçıdır.[23] Bu zatların kelâm'a karşı çıkışlarının bir özeti olarak İmam Ebu Hanife'nin şu sözleri konuya açıklık kazandıracak ve bir müslümanın tavrını belirleyecek nitelik ve güzelliktedir: "İnsanların ihdâs ettikleri ve kendilerinden ortaya koydukları şey, onları hidayete ulaştırmaz. Aslolan, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve Hz. Pegyamber'in davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı devreye kadar Hz. Peygamber'in ashabının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçı ve kendiliklerinden ihdâs edicilerdir."[24]

---

bir yoruma gitmeksizin, vasıflandırmaksızın ve teşbihte bulunmaksızın iman etmenin gerekliliğinde görüş birliği etmiştir. Kim bunlardan herhangi bir unsuru tefsir edip yorumlarsa Hz. Peygamberin yolundan çıkmış, cemâattan ayrılmış olur. Çünkü cemâat ehli, herhangi bir vasıflandırma ve yoruma gitmemiş; ancak Kitap ve Sünnet'te yer alan unsurlara iman edip gerisi için susma yolunu seçmişlerdir." (Teymiye, 4/15)

22 Kelâmcılar, 255: Uludağ, 47.

23 Konuyla ilgili geniş bilgi için bakınız: Nedvî, 190: İhya, 1/61, 62, 246: Uludağ, 46-65: Watt, 233: Teymiye, 2/67, 4/75-77, 14: Tevhid, 74: Kelâmcılar, 253-262.

24 el-Vasiyye, 79.

İslâm ile diğer inançların kaynaşmasında ve böylelikle Kültür İslamı'nın oluşmasında büyük rol üstlenmiş olan kelâm, her ne kadar halk arasında ve İslâmî kaygılara sahip olmayan entellektüel tipler tarafından kabul görse de İslâm alimleri tarafından kabul görmemiştir. Çünkü Ebu Hanife'nin de çok güzel ifade ettiği gibi kişinin gerçek anlamda kurtuluşu ancak İslâm'ladır ve bu İslâm vahiyle gelmiş olandır. Bu nedenle Gazzâlî, kelâmî delillerle vahiy İslâmı'na ulaşacağını sananın büyük bir yanılgı içerisinde olduğunu belirtir.[25] Çünkü kelâm aracılığıyla, dinle ilgisi olmayan şeyler din haline getirilmiş, bunlar İslâm zannedilmiştir.[26] Kelâmın kurtuluşa götürmediğinin en güzel delili de Şehristanî'nin (Ö. H. 548/M. 1153) şu sözlerdir: "Vallahi ilim öğretilen yerlerin hepsini dolaştım, gözümü her yerde dolaştırdım. Hayretinden elini şakağına dayayarak kara kara düşünen veya dişlerini sökecek kadar pişmanlık duyan kimseden başkasını görmedim."[27] O bu sözleriyle kendisinin de dahil olduğu kelâmcıları kasdeder. Ancak bu örnekte de görülüyor ki entellektüel tavra değer vermeyen, amacı gerçekten İslâm'ı öğrenmek ve öğretmek olan bir çok kelâmcının durumu Şehristanî'nin gördüklerinden farklı olmamıştır: Son, büyük bir pişmanlık olmuştur, başkası değil

Haklı olarak şu sorulabilir veya düşünülebilir: "Peki, bu kelâm'ın hiç mi kabul edilir tarafı yoktur?" Cevap olarak Rebi b. Hüseyin'in şu sözleri oldukça anlamlıdır: "Kelâm ilminin

---

25 Nedvî, 190.
"Kelâm ilminin içine aldığı faydalı deliller, Kur'an ve hadis'te mevcûddur. Bunların dışında kalanlar, ya yerilen çekiştirmelerdir, ki ileride açıklanacağı gibi bunlar bid'attır. Veya muşagabe, mezhepler arasında yekdiğerini nakzeden, aktarma laflar ve kaba gürültülerden ibarettir. Bunların çoğu da tab'-ı selim'in sevmediği, kulakların duymak istemediği hezeyanlardır. Diğer bir kısmı da din ile alâkası olmayan şeylerdir. Halbuki Sahâbe ve Tabî'un devrinde bunların hiçbiri yoktu. Bunlar ile uğraşmak tamâmen bid'attır." (İhya, 1/61, 62)

26 Cerrahoğlu, 1/270: Tevhid, 81, 82.

27 Uludağ, 64, 65: Ayrıca bkz: Teymiye, 4/66: Bir Velî, 72.

sadece dokuz sözüne ihtiyaç vardır: Yücelik Allah'ındır, Allah'a hamdolsun, Allah'tan başka Tanrı yoktur, Allah uludur, doğru olanı emretmek, yanlış olanı yasaklamak, Kur'an okumak, Allah'tan rahmet dilemek, kötülükten kaçınmak."[28] İbn Teymiye'nin sözleri ise daha bir anlamlı ve kelâm'ın muhtevasını gösterici niteliktedir. Tabiki olumlu anlamdaki kelâm'ın: "Amaç olarak büyük bir yorgunluktan sonra şayet işin içinden selâmetle çıkılmış ise pek az bir yarar elde edilmektedir. Bu, sarp bir kayanın tepesindeki cılız bir deve etini ele geçirmeye benzer. Ne tepe çıkılır gibidir, ne de et bu zahmete değer."[29] Elbetteki olumlu anlamlar içeren Kelâm'ın bir değeri vardır. Fakat yine de sonuçta elde edilen şey için bu kadar zahmet çekmeye değer mi?

Bugün müslümanım diyenlerin kafasında maalesef şu veya bu şekilde itikad olarak kelâmdan gelen unsurlar yer etmiş durumdadır. Bugünün veya geleceğin Vahiy İslâmı mensupları eğer insanlara gerçek İslâm'ı ulaştırmak istiyorlarsa (ki bu zorunludur) İslâm denildiğinde anlaşılan şeyin içerisinden bütün İslâm dışı unsurları ayıklamak veya bu unsurların İslâm'la hiç bir ilgisi olmadan Vahiy İslâmı'nı bütün safiyetiyle ortaya koymaları gerekir. Bunu yaparken de en önemli safhayı, müslümanların kafasında yer etmiş olan kelâm unsurlarını yoketmek oluşturur. Çünkü kelâm ismen yaşamasa bile muhteva olarak itikadi konulardaki etkinliğini halâ sürdürmektedir.[30]

---

28 Tritton, 19.

29 Teymiye, 2/67.

30 Siyasi Mezhepler, 8: Tefsir Usulû, 299, 300. Allah'ın Resûlü vasıtasıyla insanlara bildirdiği ve Kur'an'da yer alıp Sünnet'le hayata aktarılan esaslar dışında ve insanî güç ve yetenekleri aşan alanlarda çalışma, araştırma ve gayretlerin hiç bir anlamı yoktur. Çünkü insanî gayret ve çalışmalar duyular alemiyle sınırlıdır ve ondan ötesini bilmeyi sağlayacak beşeri güç yoktur. Vahiy insandaki bu eksikliği sağlayan ilahî bilginin özel şeklidir, insanda ise bu ilahi bilgiyi kavrayıp anlayacak potansiyel vardır.

İslâm'ın geçmişteki güzide şahsiyetleri olan ilk nesil müslümanları konuyu yaşantı ve düşüncelerinde olanca açıklığıyla ortaya koymuşlardır. Çünkü onlar vazgeçilmez, hakikat ve tek doğru ölçü olan vahye hiç bir insani anlam yüklemeden bağlanmış kişilerdi. 1. Maddedeki belirttiğimiz ayetler ve Resûlüllah'ın ihtarları onlar için yeterli ölçüydü. Bu durum ve o şahsiyetlerle ilgili iki örnek verecek olursak:

"Peygamber (sav) ashâbının yanına çıkmıştı. Bu sırada onlar kader konusunda tartışıyorlardı. İçlerinden biri, Cenab-ı Hak şöyle buyurmadı mı? diyor, diğeri de, Allahü Tealâ şöyle buyurmadı mı diye cevap veriyordu. Hz. Peygamber bunları duyunca sanki yüzüne nar tanesi sıkılmış gibi kıpkırmızı oldu ve şöyle buyurdu: "Siz bununla mı emrolundunuz? Sizden önceki milletler bu yüzden helâk olmuşlardır. Onlar Allah'ın Kitab'ının bir bölümünü diğer bölümüyle vuruşturuyorlardı. Halbuki Allah'ın Kitab'ı, bir bölüm diğer bölümünü doğrulasın diye indirilmiştir. Bir kısmı diğer kısmını yalanlasın diye değil... Siz kendinize emrolunan şeylere bakın ve onları yerine getirin, size yasaklananlardan da sakının." (Müslim, ilim, 2: Tirmizî, Kader, 1: İbn Mâce, Mukaddime, 10: İbn Hanbel, 2/196)

"Ashab-ı Kiramın ve selef-i Salihinin itikâd konusunda izledikleri yol şudur: Onlar, Allahü Tealânın Kitab-ı Mübin'in de ve inzâl buyurduğu esaslarda, ya da Resûlünün ifadesinde, bizzat zâtını tavsif ettiği ve kendisini isimlendirdiği İlâhî sıfatlara ve Esmâ-î İlâhiyye'ye olduğu gibi inanırlar, bunlar üzerine ne bir ziyâdede bulunurlar, ne de bir eksiltme yönüne giderler; bunlarda ne haddi aşarlar, ne gereksiz yorumlamalara girerler. Bu isimler ve sıfatları, asla zâhirlerine muhâlif mânâlarla te'vile sapmazlar; bunları, mahlûkatın sıfatlarına teşbih etmez, yaratılmış varlıkların özelliklerine benzetmezler. Aksine, bütün bunları, nasıl gelmişse öylece kâbul ve emreder, bu isim ve sıfatları bilme işini, bunları irâd edene, mânâlarını da, bunlardan bahsedene bırakırlar." (Teymiye, 4/12)

B- Felsefe

> Doğrusu birçokları, bilmeden keyiflerine uyarak halkı şaşırtıyorlar.
>
> (En'âm, 119)
>
> Allah'tan bir yol gösterici olmadan, yalnız kendi keyfine uyandan daha sapık kim olabilir. (Kasas, 50)
>
> Oysa kendilerine, dini yalnız Allah'a halis kılıp, O'nu birleyen-birleyerek Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları, zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte doğru din budur. (Beyyine, 5)

Felsefî kültüre sahip kişilerin müslüman toplumunun mensupları haline gelmeleri, müslümanların felsefeyle karşılaşmalarının ilk safhasını oluşturur. Cundişapur, Nusaybin, Antakya, İskenderiye gibi yerlerdeki faal felsefe-bilim okulları müslüman ülkesinin sınırları içerisinde kaldığı gibi, buralarda faaliyet gösteren felsefe bilim adamları da başta yönetim olmak üzere toplumun önemli kilit noktalarında yerlerini alırlar. Böylelikle müslüman toplumunda felsefeye ilgi gösterenler gün geçtikçe artar. Rüyasında Aristo'yu görerek, onunla felsefî tartışmalara giren ve bazı tavsiyeler alan Me'mun[31] felsefe kitaplarını arapçaya tercüme işini asıl görevi telâkki eder.

[31] Fahrî, 18.

Ancak bazılarının iddia ettiği gibi, onun felsefeye yönelik ilgisi müsamahasının işareti değil, aksine devlet mezhebi haline getirip, desteklediği Mu'tezile hareketine destek verme gayretinin sonucudur.[32] Çünkü o, felsefeye olan ilgi ve hürmetini Kur'an ve ulemaya göstermeyerek birçok fakihin, muhaddisin zindanlarda çürümesine neden olmuştur.

Me'mun'un devletin imkânlarını da kullanarak tercüme ettirmeye çalıştığı felsefe kitapları, müslümanlarla felsefenin karşılaşmasını sağlayan ikinci safhadır. Bu safhadan sonra da tercüme devrini, telif dönemi takip eder. Önceleri felsefe kitaplarını okumakla yetinenler elde ettikleri felsefe birikimini kitaplaştırıp daha yeni, orjinal felsefe kitapları yazarlar.

Sonuç olarak felsefeyi konuşma ve tartışmalarında araç olarak kullanan Kelâmcıların yanısıra, asıl ilgi alanları haline getiren kişiler görülmekte gecikilmez. Klâsik kaynakların bildirdiğine göre müslümanlar arasında felsefeyi esas ilgi alanı haline getiren ilk kişi Ebu'l Abbas İranşehrî olur.[33] Ancak onun hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Genel kabul gören kanaate göre felsefeyi asıl ilgi alanı haline getirip, dolayısıyla filozof ismini layıkıyla alan ilk kişi el-Kindî'dir. Böylelikle sistemli bir şekilde felsefe hareketi başlamış olur.

Dinin temel özelliklerinden, varlığın ve varoluşun nedenini açıklama özelliği, felsefenin de ilgi alanı içerisinde yer alır. Varlık nedir?, Niçin var olunmuştur?, Sonrası ne olacaktır?, Varoluşun bir gayesi var mıdır?, Varsa bu gaye nedir?... vs. gibi sorularla açığa çıkarılan konulara din tarafından cevabı verilmiş durumdadır. Ancak felsefe de bu sorulara cevap verme iddiası taşır. Din ilâhî kaynaktan aldığı bilgiyle (vahiy) cevapları verirken, felsefe, "Dine rağmen" bir duruma sahip olarak, beşerî bilgiyle cevap vermeye çalışır. Bu durum dinin bir bölümüyle ilgi alanı aynı olan felsefe arasında çatışmanın çıkmasını

[32] Fahrî, 17.

[33] Düşünce, 91: Fahrî, 3.

zorunlu kılar. Zira felsefe, dini kabul edecek olsa, kendi fonksiyonunu (beşeri cevap arayışını) kaybeder, ortada felsefe kalmaz. Onun için felsefenin var olabilmesi "Dine rağmen" özelliğini zorunlu kılar.[34]

Felsefenin bu en temel özelliği nedeniyle filozofun dine cephe almasını beklemek gerekir. Ancak ne kadar dejenere olmuş olursa olsun, genel muhteva olarak İslâm'ın halâ etkin olduğu müslüman toplumunun üyeleri olan filozofların İslâm'a açıkca cephe almaları mümkün olmaz. Çünkü, İslâm kesin, şüphesiz cevaplar getiren bir dindir. İslâm'a rağmen felsefe yapmak kolay şey değildir. O zaman görünüş itibariyle hem İslâm'a muhalif olmadan hem de onun temel esaslarına rağmen felsefe yapmak gerektiği kanaatine varılır. Müslüman toplumunun filozofları bunu yapabilmenin çaresi olarak ta din-felsefe beraberliğini oluşturmaya gayret ederler. Bunlara göre din ve felsefe aynı hakikatın değişik ifade ediliş şekilleridir. Bu nedenle onlar din-felsefe karşıtlığından bahsetmenin anlamsız olduğunu açıklarlar. Onlara göre felsefe ve din "Aynı memeden emmiş (öz) kardeştirler."[35] İkisi de haktır ve hak olan bir şeyin diğer hak olana karşıtlığı düşünülemez. Bilâkis onlar birbirlerinin doğruluklarına şahitlik ederler.[36] Felsefe ve dine rağmen hakikatın çift olduğu düşünülemez. Çünkü zihnin kabul ettiği genel kural gereği hakikat tektir. Din ve felsefe bu tek hakikatın sadece değişik ifade ediliş şekilleridirler. Filozoflara göre bu nedenlerden dolayı ifadelerdeki felsefe din ayrımı, hakikatın iki olduğu kanaatine yol açmamalıdır. Hakıkat tektir ve eğer buna rağmen felsefe ile din arasında bazı ayrılıklar görülüyorsa, hatta bu bazen zıtlık biçiminde bile açığa çıkarsa, bunun sebebi dindir. Dinden dolayı yanlış anlayışlar oluşmaktadır. Onlara göre bu ayrılık veya zıtlığın dinden kaynaklanmasının nedeni ise, dinin halk için (cahil

---

[34] Jaspers, 47-52: Buhr, 103, 106: Bilim Felsefesi, 26, 27: Düşünce, 102: Rosenthal, 154: Randall, 1.

[35] Faslu'l Makal, 164.

[36] Faslu'l Makal, 112.

insanlar için) gelmiş olması ve hakikatı halkın anlamasını sağlamak için sembollerle ifade etmesinden kaynaklanır. İşte bu sebeple sembollerin değişik yorumlanması değişik inanç ve anlayışlara yol açmaktadır. Halbuki bunun yanında felsefe hakikatı olduğu gibi ifade eder ve yanlış anlamalara yol açmaz. Bundan dolayı dini doğru anlayabilmek için onun bildirdiklerini felsefeyle uygun şekilde tevil etmek gerekir. Bu ise filozofun başarabileceği bir iştir. Bu yapıldığında da felsefe ile din arasındaki ayrılıklar kendiliğinden kalkmış olur.[37]

Kısaca özetlediğimiz görüşlerden anlaşılmaktadır ki, filozoflar düşünce ve inançta kendilerine yer açabilmek ve söylediklerini meşrulaştırabilmek için dini kendi anlayışları içerisinde yorumlamaktan, istedikleri şekle sokmaktan çekinmemişlerdir. Eğer bir filozofun söz ve düşüncelerinde dine aykırı şeyler görülüyorsa bunun nedeninin normal insanların (filozof olmayanların) bilgilerinin yetersizliğinden kaynaklandığı inancı genel kabul görür hale getirilmiştir. Böylece filozofların düşünceleri çoğu zaman kabul görür veya takdirle karşılanır olmuştur. Buna göre felsefe zeki, aydın insanların kavrayabileceği birşeydir ki böylelerinin sayısı ise çok azdır. Bu durum filozofların sayısının neden az olduğunu da göstermiş olur.[38] Bunları takiben kendilerine meşru(!) bir zemin hazırlayan filozoflar, sinsice dine saldırma safhasına geçerler. Onlara göre din, Peygamber tarafından belirli bir zamanda belirli bir topluma gönderilmiştir. Halbuki felsefenin zamanı ve coğrafyası yoktur, o evrenseldir. Felsefenin dine karşı olan bu ve benzeri üstünlükleri hakikatı en iyi ve saf biçimiyle felsefenin gösterebileceği görüşüne yol açar. Bu nedenle "Eski (Filozof)lerin eserlerine bakmak (onları okumak ve incelemek) şer'an vacip olmuştur."[39]

---

[37] İslâm, 150: Faslu'l Makal, (Tehafüt el Tehafütten naklen) 165.

[38] Faslu'l Makal, 146, 147, 153, 165: Ayrıca bu düşüncenin çarpıcı bir eleştirisi için bakınız: Felsefenin Tekniği, 84, 85.

[39] Faslu'l Makal, 107.

Bütün bu düşüncelerin etkisiyle müslüman toplumunda, bugün bazılarının Batı'yı herşeyiyle taklid etmeleri gibi 9. yy'dan itibaren de Eski Yunan'ı aynen bugünkü şekliyle taklid edenler çıkar.[40] Bunlar filozof ismini alan ve Yunan Felsefesi'ni, mantığını, inancını "İslâmîleştiren" kişilerdir.[41] Onların çalışma ve gayretleriyle Yunan inancı, İslâm örtüsü altında yerini alır ve etkin bir şekilde varlığını devam ettirmeye başlar. Felsefenin müslüman toplumuna girişi ve İslâm'ın insanlar tarafından anlaşılan bazı esaslarını bozup, kendisinin hakikatı ifade eden asıl düşünce tarzı olduğunu ilan edişi, halkın gelenekleşmiş ve dejenere olmuş İslâm anlayışını tamamıyla bozar. Elbetteki sayıları az da olsa İslâm'ın temsilcisi ve savunucusu alimler vardır. Fakat bunlar bütün gayret ve çalışmalarına rağmen seslerini fazla duyuramazlar. Çünkü devlet, filozoflardan yana desteğini koyduğu gibi, onların bazı bilimsel çalışmaları da halkın kendilerine iyice bağlanmasına yol açar.[42]

Kendilerini ve düşüncelerini kabul ettirmeyi başaran filozoflar, çoğu kez İslâm'ın en temel esaslarına zıt duruma düşmelerine rağmen, kendilerini çeşitli ithamlardan kurtarmayı başarırlar. Onlar dinin sadece inanılmak için gelmiş esaslar olduğu kanaatini yayarlar.[43] Dine karşı olan düşünce ve fikirlerine rağmen, müslümanlar gibi inandıklarını söyleyerek kendilerini kurtarırlar. Bu arada gerektikçe sık sık felsefe-din beraberliğini gündeme getirmeyi de ihmal etmezler. Peygambere vahyedilenle, filozofun elde ettiği bilginin aynılığı(!) iddiasını her fırsatta yenilerler.[44]

---

40 İslâm Düşüncesi, 1/6

41 Gölpınarlı, 47: İslâm Maneviyatı, 33: İhya Hareketleri, 119: Dinler Tarihi, 1/208: Nedvî, 147.

42 İhya Hareketleri, 78: İslâm Düşüncesi, 1/143: Ebu Zehra, 206: Kozmoloji, 303: Fahrî, 1: Ayrıca Bkz: Mukayese, Bilim ve Tefekkür

43 İslâm Tarihi, 6/249.

44 İslâmî Tetkikler, 52: Fahrî, 62, 136: Düşünce, 107: Üç Müslüman, 30, 35: İslâm Tarihi, 4/333-334: Kırca, 44: Kozmoloji, 212: Hitti, 3/929: İslâmcılık, (İ. Hakkı İzmirli'den), 2/125, 127: İslâm Düşünürleri, 14: Çubukçu, 143.

Aristo Felsefesi, müslüman toplumunda ilk defa öğrenildiği zaman filozof olmaya aday kişiler o'na vahyi teyid eden İlâhî bilgi nazarıyla bakarlar. Onlara göre Aristo doğru söylemiştir, Platon doğru söylemiştir, Kur'an doğru söylemiştir. Ancak Kur'an'ın söylediği doğruyu anlayabilmek için onu tevil etmek gerekir.[45] Bu amaçla sonuçta, Kur'an ayetlerini istedikleri gibi yorumlayıp, anlamlandıran filozoflar görülmekte gecikmez. Bunlar arasında bazı sûrelerin başında bulunan harflere dayalı tefsirler yazanlar olduğu gibi, Zerdüştlükle İslâm'ı, Kur'an'ın bazı ayetlerini tevil ederek aynı göstermeye çalışanlar bile çıkar. Bazıları ise Platon ve Aristo felsefelerinin doğruluğunu(!) ayetleri tevil ederek göstermeye çalışırlar.[46] Bunlardan el-Kindî'nin Kur'an hükümlerini tevil ederek vahyi felsefeyle aynı gösterme çalışmasında, çok fazla problem açığa çıkmaz. Çünkü onun tevilleri Kur'an ayetlerinin anlamlarını fazla değiştirmeye yönelik değildir. Genellikle yaptığı, ayetler ile filozofların görüşlerini yan yana koymak biçimindedir. Halbuki İbn Sina ayetlerin anlamlarını açıkça çarpıtıp, İslâm'ı Yunan felsefesi'nin kalıplarına uydurmaya çalışır. Farabî ise zaten İslâmî kaygılara diğer birçok filozofa oranla en az sahip olan kişidir.[47] Farabî, taklid edilmeye en layık kişiler olarak gördüğü Platon ve Aristo'nun fikirlerini, filozofların hakikatı ifade ettikleri ve değişik filozofların ifadelerinde açığa çıkan farklılıkların hakikatın yapısına uygun olduğu inancıyla birleştirip aynı gösterme gayretleri taşır. Kur'an'a ters olup olmamak hiç önemli değildir onun açısından. Ona göre vahiy, akıllar arası ilişkiden doğan birşeydir. Ayrıcalıklı başka özelliği yoktur. Peygamber ise vahyi elde etmiş kişi olarak saadeti elde etmiş birisidir. Fakat filozof da ondan geri kalmaz. Hatta daha ileridir. Filozofun, hakikatı açık ve tam olarak bildirmesine karşılık, muhatabı halk olduğu için, Peygamberin halkı ahlâk ve erdeme çekebilmek için, cennet,

---

[45] O'leary, 83: Hıtti, 3/921: Farabî ve Düşüncesi, 278, 279.

[46] Cerrahoğlu, 2/42: Fahrî, 219: İslâm Düşünürleri, 53: Üç Müslüman, 137.

[47] Garaudy, 116-119: Islâm Felsefesi, 59.

cehennem, hesap günü gibi aslı olmayan (haşa) sembolik şeyleri kullandığını, asıl amacının filozofun yapmaya çalıştığının en basit şekli olduğunu belirtir.[48]

Bu anlayış içindeki Farabî, toplum ve siyaset konularında Platon'un düşüncelerini taklid ederek "İdeal Toplum" tipi tasarlar. Kabul edilen hüküm ve bu hükmün kaynağı konusunun kişinin müslüman veya kafir saflarındaki yerini belirleyecek kadar İslâm açısından önemli bir konu olmasına rağmen, Farabî'yi hüküm ve kaynağı konusu hiç ilgilendirmez. Zaten onun tasarladığı devlet tipindeki yönetici, kendinden önceki yönetimle ilgili kanunları bilen ve kanun yapabilen (Şar'î) birisidir. Onun, yönetimde Allah'ın hükümlerini uygulamak gibi bir kaygısı sözkonusu değildir.[49] Yunan'ın filozoflarına olan hayranlık başta Farabî olmak üzere diğer bir çok filozofu İslâm'ın en temel esaslarını bile gözardı etmeye, veya değiştirip istedikleri gibi yorumlamaya sürüklemiştir. Geçmişin filozoflarına hayranlıklarının çok büyük olması nedeniyledir ki Farabî, Aristo'nun kitaplarını 40 veya 100 defa okuma ihtiyacı hisseder.[50] Ona göre en mükemmel insan Aristo'dur; insanlığın "İlk Öğretmeni" (Muallim'ul Evvel) dir.[51] O, filozof-peygamber karşılaştırması yapar ve üstünlük önceliğini birincisine verir. Bu görüşündeki delili de peygamberin, isteği ve arzusu olmadığı bir durumda vahiy aldığı, halbuki filozofun çalışıp, gayret sarfederek İlâhî bilgiyi (hakikatı) elde ettiği, bu nedenle çalışanın çalışmayandan her zaman üstün olacağı biçimindedir.[52] O böylesi bir iddianın büyük tepki çekeceği korkusunun etkisiyle olsa gerek, filozofluğun vahyi insanlara

---

[48] İslâm Felsefesi, 62: Medinetü'l Fazıla, 71: Teymiye, 2/119: Cerrahoğlu, 2/39: Çubukçu, 52: Uludağ, 225: Farabî, 1/68.

[49] Medinetü'l Fazıla, 72, 74: Bayraklı, 141: Üç Müslüman, 26: Farabî, ve Düşüncesi, 281-283: Felsefe Kültürü, 13-16.

[50] Düşünce, 95: Üç Müslüman, 25: İslâm Tarihi, 4/335: İslâm'da Devlet, 213.

[51] İlimlerin Sayımı, 64, 87: Düşünce, 94: Felsefe Kültürü, 2.

[52] Uludağ, 232: Ayrıca bkz: Farabî ve Düşüncesi, 279.

iletme anlamındaki peygamberlikten üstün olduğunu ancak, her peygamberin filozofluk yönü de bulunduğu için peygamberlerin sadece filozof olan şahsiyetlerden, filozofluklarının yanısıra diğer özelliklere de fazladan sahip olmaları nedeniyle üstün oldukları gibi çarpık bir iddiayı ileri sürer. Ancak bunun hemen arkasından da bazı tevillere kaçar ve gerçeklere peygamberin ameli ve ahlâkî hikmeti bildiğini, filozofun ise hem ameli ve ahlâkî hikmeti bunun yanısıra, birde nazarî hikmeti bildiğini ve bu nedenle filozofun üstünlüğünün tartışılmaz olduğunu belirtir.[53] İbni Sina ise Farabî'ye oranla felsefesinde biraz daha fazla İslâmî kavramlar ve unsurlar kullanır. Bazıları onun bu özelliğinin, İslâm'ı gerçek anlamıyla bilenlere sevimli görülme arzusundan kaynaklandığını iddia ederlerse de yanlış bir kanaattir. Çünkü araştırıldığında onun müslümanlara şirin görünmek gibi bir kaygı taşımadığı görülür. O, İslâmî kavramları ve unsurları asıl anlamlarının çok dışında anlamlar içerecek şekilde kullanarak, kendine özgü bir felsefeinanç oluşturma gayreti taşır. Bütün yaptığı da bundan ibarettir.[54] Onun felsefesinde İslâm'ı ilgilendiren önemli noktalar şunlardır: O, Peygamberlikle ilgili olarak, peygamberin Cebrail gibi bir varlıkla görüşmesinin imkânsız olduğunu, çünkü peygamberliğin bir tür parapsikolojik ve metapsişik olay olduğunu belirtir. Kendi düşünce ve fikirlerinin de "Vahiy olarak nitelenen bilgiden" farksız olduğunu belirtir. O, şeriata karşı lakayt bir tavır takınmayı yaşantısının normal özelliği haline getirmiş, ancak eğer bir felsefî problemi halledemezse camiye gidip dua etmeyi alışkanlık edinmiştir.[55] Fakat, klâsik kaynakların belirttikleri bu dua olayının konusu olan varlık ta, Vahiy İslâmı'nda anlamını bulan Alemlerin Rabb'i olan Allah değildir. İbn Sina'nın inandığı ve düşündüğü yüce varlığın sıfat ve özellikleri Allah'ınkinden oldukça farklıdır. O en genel anlamıyla Aristo'nun inandığı tanrı kavramına inanır.

---

[53] Uludağ, 225: Farabî, 1/68.

[54] Teymiye, 2/118.

[55] Cerrahoğlu, 2/42: Kozmoloji, 210: Üç Müslüman, 53: O'leary, 109.

Aristo'ya göre tanrı vardır ve varlığı zorunludur. Ancak onun, yoktan varetme gibi bir sıfatı yoktur. Aristo'nun inancındaki tanrı, malzemesini hazır bulan ve kendi iradesi olmadan bu malzemeye şekil veren bir tanrıdır. Yani bir anlamıyla mimar tanrı'dır. Üstelik te evrene şekli kendi isteğiyle vermemiştir. O, evrenin dışında ve hareketsizdir. Hareketsizdir çünkü hareket edecek olsa başka hareket ettiriciye muhtaç olur. Onun kainata şekil vermesi, limonun doğrudan hiç bir etkisi olmadığı halde kişinin ağzını sulandırması gibidir. Yani madde, tanrı gibi olmak, ona yakın olmak için biçim kazanır ve tanrıya yaklaştıkça biçimi (formu) artar. Aristo bu düşüncelerini madde-form kuramıyla açıklayarak, tanrının maddesiz form (şekil) olduğunu, saf maddenin ise formsuz olduğunu belirtir. Böylelikle ona göre tanrı ile formsuz madde (heyûlâ) arasında diğer bütün varlıklar yer alır.[56]

Aristo'yu taklid edilecek en mükemmel insan, insanlığın "birinci öğretmeni" olarak düşünen, onun düşüncesini tam anlayabilmek için kitaplarını tekrar tekrar okuyan ve ona muhalif olmaktansa, İslâm'a muhalif olmayı tercih eden Farabî ve İbn Sina, tanrı görüşünde de ufak farklılıklarla üstadlarını takip ederler. Onlara göre tanrıdan ilk akıl, ondan da ikinci, ikinciden de üçüncü... akıllar sûdur etmiştir.[57] Tanrının evreni yaratmasının bu akıllar aracılığıyla gerçekleştiği görüşündedirler. Onlara göre ilk akıldan başlayarak safha safha diğer akıllara bağlı olarak yaratma gerçekleşir.[58] Bu şekliyle Tanrı vardır ve yaratıcıdır. Ancak bu yaratmanın yoktan var etme biçiminde anlaşılmaması gerekir. Çünkü onlar yoktan varetmenin imkânsız olduğunu ve bu imkânsızlığın tanrıyı da kapsadığını belirtirler.[59] Tanrı ile birlikte ezelî olan birşey(ler)in bulunmasının zorluğu olduğu inancındadırlar; bu ise maddedir. Fakat bu beş duyu ile algılanan bir madde

---

[56] Weber, 66, 67: Gökberk, 84, 85: Russell, 268, 269: O'leary, 84.

[57] Fahrî, 25, 27: İslâm Felsefesi, 58: Çubukçu, 46: Kozmoloji, 236: O'leary, 112, 113:

[58] İslâm Felsefesi, 57: O'leary, 100: Farabî ve Düşüncesi, 273, 274.

[59] Atay, 116-151: İnsan, 49.

değildir. Onlar bu maddeye olurluluk (imkân) adını verirler. Bu bir anlamda Aristo'nun heyûlasına karşılıktır. Şekilsiz madde olan bu heyûlaya, tanrının şekil verdiği ve tanrının gücünün bu maddenin olurluluk (oluş durumuna gelme gücü) kadar olduğunu belirtirler. Bu özellikleriyle de tanrı'yı yoktan vareden varlık, güç olarak değil, "Vâhibu's suver" (şekil, suret veren, ihsan eden) olarak düşünürler.[60] Bunlara ek olarak, tanrı ile maddenin ezelî olduğu iddiasına bağlı olarak yaratmanın (icad etmenin) zamanla sınırlandırılamayacağı, zamanın da ezeli olduğunu iddia ederler.[61] Ancak bütün bunlara rağmen tanrının ezeliliği ile madde ve zamanın ezeliliği arasında ufak bir fark olduğu inancındadırlar. Onlara göre tanrının ezeliliği kendi zatından olmasına karşılık, diğerlerinin ezeliliği tanrıya bağlıdır.[62]

Farabî ve İbn Sina'nın daha sonraları Gazzâlî'nin çok sert eleştirilerine konu olacak inançlarından birisi de mahşerde dirilme ile ilgilidir. Onlara göre ölümsüz olan vücud değil, ruhtur. Ancak tekrar dirilecek olan ruhlarda herkesin ruhları değil, sadece seçkin, üstün insanların ruhlarıdır.[63] Onlar böylelikle cismanî dirilişi açıkça reddeder, hatta İbn Sina bununla ilgili olarak "Risalet'ül Adhaviye" isimli bir kitap bile yazar. Ona göre bedenin dirilmesi peygamberin zihninden doğan hayali bir "mit"ten başka birşey değildir. O, peygamberin bu mit'le kitleleri kontrol altında tutmaya çalıştığını iddia eder.[64] Ona göre akla uygun yaşamak cennet, hayâl alemi ise cehennemdir. Hisler ise kabir alemidir.[65] Dolayısıyla bu yaşanan hayattan başka bir hayatın olmayacağını iddia eder.[66] İbn Sina ölüm sonrası

---

60 Atay, 126, 153: Faslu'l Makal (Uludağ notu), 127: İslâm Felsefesi, 61, 105: Farabî, 1/54: İnsan, 49: Felsefe Kültürü, 5-11.

61 Atay, 80: Farabî, 2/9.

62 Farabî, 2/9: Filozofların Tanrı inancının eleştirisi için bkz: Tehafüt, ayrıca konuyla ilgili olarak Üç Mütefekkir'e bakılabilir.

63 İslâm, 149.

64 İslâm Felsefesi, 105: İslâm, 149: Teymiye, 2/119.

65 Cerrahoğlu, 2/43.

66 Farabî, 1/54: Cerrahoğlu, 2/42.

cismanî dirilişi Peygamberin mit'i olarak nitelemesine karşılık halk için yazdığı bazı kitaplarında Kur'an ayetlerini kullanarak, cismanî diriliş ve hesap gününün gerçek olduğundan bahseder. İnsanların yaşantılarına çekidüzen vermeleri gerektiğini belirtir.[67] Farabî ise hiç bir yoruma yer bırakmayacak şekilde ve İbn Sina gibi ikiyüzlü olmadan cismanî dirilişin Kur'an'da geçen bir teşbih olduğunu, bunun imkânsızlığını savunur.[68] Zaten o, filozoflar içerisinde davasına en bağlı ve İslam'a en uzak olanıdır.[69]

Sonuç olarak, maddenin ve zamanın ezelî olduğunu, tanrının gücünün madde ile sınırlı olduğunu iddia eden Farabî ve İbn Sina, hocaları Aristo'nun düşüncelerini az değişiklikle tekrarlamaktan başka birşey yapmış olmazlar. Tanrıyı tamamen aklın gücüyle anlamaya ve tanımaya çalışıp, vahyi kendilerine hiç bir şekilde ölçü kabul etmeyen bu filozoflara göre Tanrının bilgisi de sınırsız değildir. Onlara göre Tanrı cüz'î olanları bilemez ancak küllîleri bilir.[70] Onlar bütün bunlara rağmen de müslüman toplumunda yaşayan kişiler olarak kendilerinin müslümanlıkları konusunda hiç bir kuşkuyu normal kabul etmezler. Örneğin, İbn Sina, müslüman olduğuna o kadar emindir ki, konuyla ilgili bir şiir de yazar. Şöyle der bu şiirinde:

> Bana kâfir demek o kadar kolay ve önemsiz birşey değil,
> Hiç bir iman benim imanımdan kuvvetli olamaz.
> Dehrin biriciğiyim ben, ve eğer ben kâfirsem,
> O zaman dünyanın hiç bir yerinde bir tek müslüman bile yoktur.[71]

Yaptığı bilimsel çalışmalarla oldukça yaygın bir şöhrete ulaşmış olan Ebu Bekir Zekeriya er-Razî, Mazdek dinini inceleyip, onun bir çok özelliklerini benimsediği gibi, Peygamberlikle ilgili olarak ta Brahman dininin iddialarını benimser.

---

67 İslâm Felsefesi, 105.

68 İslâm Felsefesi, 59: Fazlurrahman, 235: Farabî, 1/54: Ayrıca bkz: Tehafüt, 185-211.

69 İslâm Felsefesi, 59.

70 Farabî, 1/54: Medinetü'l Fazıla, 3-15: İslâmcılık, (İ. Hakkı İzmirli'den), 2/126: İslâm Felsefesi, 58.

71 Kozmoloji, 211.

Brahman dinine göre, peygamberlik diye birşey yoktur. Bu nedenle Brahmanizme göre peygamber olduğunu söyleyen herkes yalan söylemiştir. Bu inancı benimseyen Razî, dinlerin farklılığına da karşı çıkar. Bütün dinlerin amacının bir olduğunu ve bu nedenle din ayrılığının, şu veya bu dinden olmanın önemsiz olduğunu belirtir. O, bu düşüncelerini sadece sohbetlerine saklamamış, konuyla ilgili kitaplar da yazmıştır. Bununla ilgili olarak "peygamberliğin ve dinlerin anlamsızlığı, reddi" anlamında "Mehariku'l-Enbiya ve Nakzu'l Edyan" isimli kitabını yazar.[72] O, Tanrının var olduğunu, ancak ezelî varlığın sadece Tanrı olmadığını, onunla birlikte ezelî başka varlıkların da bulunduğunu iddia eder. Ezelî olduğunu savunduğu bu varlıklar; boşluk (mutlak mekan), süre (mutlak zaman), ruh (ışık), ve madde (karanlık) dır.[73] O, cismanî dirilişi inkâr eder ve ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Ona göre ruh, bedenden bedene geçerek (tenasuh) yaşamaya devam eder.[74]

Müslüman toplumundaki felsefî düşünce, sadece fertleri ilgilendiren entellektüel konu olarak kalmamıştır. Üyelerinin kimler olduğu bilinmeyen İsmailî kökenli, İslâm'ın yerine batınî akideyi benimsemiş bazı siyasî örgütler de felsefeyle birinci dereceden ilgilenmişlerdir. Temizlik kardeşleri anlamındaki İhvân el-Safa, ismini benimseyen topluluk, sözkonusu özellikleri kendisinde bulunduranların en önemlilerindendir. Yaptıkları bilimsel çalışmalar kadar, tasavvufî yönleri itibarıyla da meşhur olan topluluğun üyeleri felsefî karekterli çalışmalarına bir müddet devam eder ve sonradan dağılıp kaybolurlar.[75] Düşüncelerini dile getirdikleri 52 risâleden oluşan eserleri bu topluluk hakkındaki bilgi kaynağı durumundadır. Bir yönleriyle İsmâilîliğe, diğer yönleriyle de tasavvufa yakınlıkları dolayısıyla batınîlik tasavvuf-felsefe arasında köprü görevi görürler. Onların bir anlamda halefi

[72] İslâm Felsefesi, 20, 21: Fahrî, 85: Üç Müslüman, 27: Uludağ, 240.

[73] Çubukçu, 11: İslâm Felsefesi, 20.

[74] Fahrî, 83, 133.

[75] Cerrahoğlu, 2/35: O'leary, 105: Hitti, 2/569: Fahrî, 134, 141: Bolay, 117: İslâm Felsefesi, 28.

olarak İbni Arabî çıkar ki, bunun ayrıntısı ileride anlatılacaktır. Müslüman toplumundaki İslâm dışı bu topluluğun temel düşünceleri arasında şunlar yer alır: Onlar cismanî dirilişi açıkça reddettikleri gibi, şeytan diye bir varlığın olmadığını da iddia ederler. Onlar gaflet uykusundan uyanmanın tek diriliş olduğunu ve başka diriliş bulunmadığını savunurlar.[76] Yine onlara göre Tanrı dört küllî yaratmıştır ve bunlardan nefs el-küllîde alemi yaratmıştır. Bu inanca göre Tanrı kâinatın yaratıcısı değildir. Daha doğrusu kâinatı yaratan bir tanrı yoktur. Kâinatı yaratan Nefs el-Küllî'dir ve Tanrı da Nefs el-Küllî'yi yaratmıştır. Tanrı ile evren arasındaki ilgi bu kadardır.[77] İhvan el-Safa teşkilatının, düşünce ve inançlarında çok farklı unsurlardan etkilenmelerinin en açık delillerinden birisi, onların tasavvur ettikleri ideal insan tipinde yer alır. Onlara göre ideal bir insanın özellikleri şunlardır: Doğu İran kökenli, Arap inançlı, Irak (Babil) eğitimli, İbranî ferasetli, havarî tavırlı, keşiş saygılı, Yunanlı gibi bilimci, Hintli gibi gizemci ve en önemlisi de sûfî karekterli birisidir.[78]

Müslüman toplumundaki söz sahibi, etkisi büyük filozoflardan birisi de Suhreverdi el-Maktûî'dir. Filozofluğunun yanısıra, tasavvufa eğilimi nedeniyle sûfî olarak ta tanınan Suhreverdî, bu özellikleri nedeniyle halefi durumundaki İbn Arabî'ye çok benzer. Çünkü İbn Arabî sûfî yönüyle olduğu kadar filozof yönüyle de dikkatleri üzerine çeker.

Suhreverdî, Zerdüşt bir geçmişe sahip ailenin mensubudur. Onun bu yönü düşüncelerine de yansımış, Zerdüşt dininin etkin olduğu bir felsefî sistem oluşturmuştur. Onun felsefesinde Platon ve Aristo felsefelerinin yanısıra Hermetizm, Pisagorculuk ve Empodokles'in etkilerini de bulmak mümkündür. Bunlara ek olarak üyesi olduğu toplumun yapısı gereği biraz da İslâmi özellikler felsefesinde yer alır. O, bütün bu eklektik karakterli

[76] Cerrahoğlu, 2/36, 37: Kırca, 45.

[77] Kozmoloji, 64, 67: İslâm Felsefesi, 30.

[78] Kozmoloji, 41.

felsefesinde Zerdüştlüğe ayrı ve büyük bir yer ayır-mış, bu dinin iyilik-kötülük tanrıları inancını, nur–zulmet inancı biçiminde devam ettirmiştir. Ayrıca zerdüştlüğün evreni yaratma ve yönetmede fail olan, tanrı ile evren arasındaki irtibatı sağlayan aracı varlıklar inancını kabul eder, Tanrı inancını tamamıyla pasifize olmuş, hiç bir şey yapmamış ve yapmayan Tanrı inancı biçimine dönüştürerek kabul eder ve bunun doğruluğunu savunur.

Onun özellikle nur ve zulmet konusundaki düşünceleri daha sonraları tasavvufun bünyesinde varlığını devam ettirir.[79] O Zerdüştlüğe bağlılığını şu sözleriyle de ifade eder: "Eski İranlılarda Allah tarafından yönetilen bir topluluk vardı. Ulu hakimler ki bunlar Mecusilerden çok farklı idiler. Allah tarafından hidayete mazhar oldular. Onların Yüce Işık (nur, İşrak, lumi-ere) öğretisi ki bu öğretiye Eflatun ve selefleri de tanıklık etmektedir. Benim Hikmet-ul İşrak kitabımda canlandırılmıştır. Ve ben bunu gerçekleştirirken bir selefe malik değil idim."[80] O, felsefeye başlamasının bir işareti olarak rüyasında Aristo'yu görmüş ve o kendisine "Kendisini bilmenin yüceliğinden" bahsetmiştir.[81]

Varlıkların varoluşunu, Platon'dan aldığı sûdur nazariyesiyle açıklayan Suhreverdî, varlıkların kategoriler halinde ayrılmasını kabul etmez. Bunu anlamsız bulur. Ona göre hakikat birdir. Hakikatı Tanrı-Evren bütünlüğü oluşturur. Bu açıdan, madde-şekil, yaratan-yaratılan, varlık-yokluk ayrımlarına karşı çıkar. Ona göre bu tür ayrımlar yapılamaz. Yapılırsa gerçeğe uygun olmaz. Ancak eğer mutlaka ayrım yapılacaksa "çok" veya "az" biçiminde yapılabileceğini açıklar. Bu anlayışa göre, varlıklar birbirlerine oranla farklı değil, sadece daha çok veya daha az mükemmeldir. Bu düşüncenin somut ifadesi olarak, ona göre insan kusurlu bir Tanrı, Tanrı

---

79 Çubukçu, 117: Üç Müslüman, 72, 73: İslâm, 157: Corbin, 204: Razî (Atay notu), 2: Güngör, 86: Hitti, 2/672.

80 Corbin, 204: Üç Müslüman, 73.

81 Fahrî, 235.

ise mükemmel bir insandır. Bütün bu nedenlerle o bütün varolanların ezelî olduğunu iddia eder.[82]

Müslüman toplumunda yetişen en ünlü filozoflardan bir diğeri de İbn Rüşd'dür. O, çok değişik ve geniş düşünceleri arasında İslâm'ı ilgilendirecek konulara da yer verir. O, peygamberliğin gerçek olduğunu fakat felsefenin aracılığıyla elde edilen bilginin daha yüce olduğunu iddia eder. Ona göre kendisine uyulmaya en layık kişi Aristo'dur. Kur'an'da ki "De ki; Fazl ve ihsan Allah'ındır, onu dilediğine verir." ayetinde Aristo'ya işaret olduğunu belirtir ve ölüm döşeğindeyken "Ruhum felsefenin ölümü ile ölüyor" deme gereği duyar.[83] O, Aristoya olan bu bağlılığı nedeniyle, onun kitaplarını vahiy ürünü değerinde hatta daha üstün değerde kabul eder. Bu nedenle felsefe ile vahyin çatıştığı durumlarda vahyi tevil etmeyi gerekli bulur. Onu bu noktalara kadar sürükleyen etken Aristo'ya olan hayranlığıdır. Aristo hakkında, "İnsanlık ezelî gelişme seyrinde Aristo'nun şahsında başka hiç kimsenin şahsında ulaşamayacağı bir mükemmelliğe erişmiştir." veya "Biz onu en az muğlak ve varlığın tabiatına en uygun bulduk." ifadesini kullanır.[84] Bunun sonucu olarak Aristo'nun kitaplarının uzun, orta, kısa olmak üzere üçer ayrı şerhini yapıp kitaplaştırmıştır.[85] O bu özelliğiyle de Batı'nın köklerine kavuşması olan Rönesans hareketinin oluşmasında etkin rol alıp batı düşünürlerinin takdir ve güvenini kazanmıştır.[86]

İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sina'ya oranla Aristo'ya daha sadakatla bağlanmıştır. Aristo'nun düşündüğü Tanrı inancını Vahiy İslâmı'nın bildirdiği bir ve gerçek Allah inancıyla

---

82 Güngör, 87: İslâm, 156, 157: İslâm Düşünürleri, 55.

83 Faslu'l Makal (İbn Rüşd'ün, Aristo'nun Tabiiyyat'ına yazdığı önsözden naklen), 24: Farabî, 61: İslâmcılık (İ. Hakkı İzmirli'den naklen), 2/127.

84 Fahrî, 226: Corbin, 237: İslâm Tarihi, 6/248.

85 Hitti, 2/926: İslâm Tarihi, 6/247: Corbin, 237.

86 İslâm Medeniyeti, 38: Düşünce, 108.

aynılaştırmaya çalışır.[87] Bunu yaparken de Allah inancını tevil edip, Aristo'nun düşündüğü Tanrı inancına yaklaştırma gayretinde olur. İbn Rüşd'e göre Farabî ve İbn Sina Tanrı'nın şekil verici özelliğe sahip olduğunu söyledikleri için yanılmışlardır. Çünkü şekil vermek de yoktan birşey yaratmaktır. İbn Rüşd bunu akla aykırı bulur. Buradan hareketle üç ezeli varlığın olduğunu iddia eder. Bunlar; Tanrı, Madde, ve Şekildir.[88] İbn Rüşd, Aristo'nun Madde-Form kuramını olduğu gibi benimser ve Tanrının varlık üzerindeki tek etkisinin ilk hareketi vermekle sınırlı olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı (muharrik-i evvel) kâinata ilk hareketi verendir. Ondan sonra kâinat kendi kendini idare edip yönetmiştir.[89] İbn Rüşd, Tanrı-Kâinat ilişkisini bir ülkenin yönetilmesi örneğiyle açıklar: Bir ülke belirli yönetim birimlerine ayrılmıştır ve bu birimlerin tamamı üzerinde asıl yönetici, etkendir. Ancak yöneticinin etkisi vatandaşlar üzerinde doğrudan değil, diğer bölgesel yöneticiler aracılığıyladır. İbn Rüşd, Tanrının da evreni doğrudan yönetip, kontrol etmediğini aracı başka varlıklar olduğunu savunur. Bu aracı varlıklar Akıllar'dır. Yani ona göre kainatı asıl yöneten, Tanrıdan sûdur etmiş olan Akıllar'dır.[90]

Tanrı'yla birlikte Madde ve Suret'in de ezeli olduğunu ve bu ezeliliğin "oluş" biçiminde açığa çıktığını söyleyen İbn Rüşd[91] iddialarını ispatlamak için tevil edip anlamlarını değiştirdiği bazı ayetleri kullanır. İbrahim-48 ve Fussilet-11 ayetlerinin Allah'la birlikte başka ezelî varlıkların bulunduğuna delil olduğunu iddia eder.[92] İslâm dışı ve muhalif iddialarını ispatlamak için çarpıtıp anlamını değiştirdiği ayetleri ileri süren İbn-i Rüşd, yeri geldiğinde kendi düşüncelerinin yanlışlığını gösteren ayetler

87 Ülken, 787.

88 Atay, 127: İslâm Tarihi, 6/250.

89 Faslu'l Makal, (Uludağ notu), 39.

90 Faslu'l Makal (Uludağ notu), 43.

91 Farabî, 2/57: Fahrî, 222: İslâm Tarihi, 6/249, 250: Faslu'l Makal, 126, 128.

92 Faslu'l Makal, 130, 131.

karşısında, Kur'an'ın sembolik olduğunu, bildirdiklerinin gerçek olmadığını ileri sürer. Örneğin, Ad diye bir kavmin olmadığını belirtir. Bu düşünceleri de kendi zamanından itibaren büyük tepkiler çekmiş, hatta bu nedenle bir çok defa zor durumda kalmıştır.[93]

İbn Rüşd, cismanî diriliş konusunda önceki filozoflardan biraz farklı özelliğe sahiptir. O, bazen bunu kabul ederken bazen de reddeder. O, cismanî dirilişin dinî açıdan mümkün olacağını ancak akıl ve felsefî açıdan imkânsız olduğunu belirtir. Bu nedenle halka karşı konuşmalarında dinin esasını kabul eder gibi görünür ve buna göre tavır takınırken, felsefî kitaplarında dinin birçok esasını reddeder. Cismanî diriliş de bunlar arasındadır. "Külliyat bakî, cüz'îyat fanîdir" ölçüsüne göre konuyu açıklamaya çalışır. Bu ölçüye göre, ferdî olan nefsin ölümlü olduğu ve dirilmeyeceğini, ancak küllî olan insan ruhunun bakî olduğu ve bunun dirileceği gibi yapay bir ayrıma girer.[94]

Kültür İslâmı'nın entellektüel yönünde oldukça önemli etkilere sahip olan felsefe, sadece bahsettiğimiz bu filozofların ilgi ve düşüncelerinden ibaret değildir. En önemlilerinden örnek olarak bahsettiklerimizin yanısıra, Hayyam gibi, İslâm hukukuna karşılık Roma hukukunu savunanlar olduğu gibi[95] İslâm'a olan karşıtlığını yaşantısında göstermekle yetinmeyip, kendine bağlanan insanlar için bir din oluşturmaya teşebbüs eden Ebu'l Alâ el-Ma'arî[96] gibileri de vardır. Resûlüllah (sav)'ı ve Kur'an'ı Maniheist açıdan eleştirip, Kur'an'a nazire yazmaya çalışan İbnu'l Mukaffa,[97] İslâm ahlâkına karşılık, felsefî bir ahlâk oluşturmaya çalışan Miskeveyh, alemin ezeliliğini iddia edip, Resûlüllah (sav)'a küfretmeyi alışkanlık haline getiren

---

93 Faslu'l Makal (Uludağ notu), 46, 47: Farabî, 2/61: İslâm, 150: Fazlurrahman, 235.

94 Faslu'l Makal (Uludağ notu), 16.

95 Uludağ, 242.

96 Hitti, 3/721.

97 İslâmî Tetkikler, 46: Watt, 216: Hitti, 2/474.

İbn'ul Ravendî veya Allah'a inanmadığını açıkça ilan eden İbn Bacce gibileri de vardır.[98] Yazdığı Hayy bin Yakzan isimli kitabıyla meşhur olup, kitabında vahyin insanlar için gerekli olmadığını, insanın kendi aklıyla doğruyu elde edebileceğini savunan İbn Tufeyl veya peygamber, şeriat, ibadet konusunda alaycı ve inkârcı Nasuriddin Tûsî, veyahut Allah'ın sadece zihinde tasarlanan varlık olduğu, gerçeği olmadığını iddia eden Sadreddin Konevi'de[99] İslâm Felsefesi'nin bünyesinde yerlerini alırlar. Yaşarlarken en yakın dost, arkadaş ve öğrencileri dinsizlerden, Yahudilerden, Hıristiyanlardan vs. oluşan bu filozoflar[100] daha sonraları büyük İslâm düşünürleri olarak tanınacak ve Kültür İslâmı'nın mensuplarınca dinin kendilerinden alınmaya lâyık kişileri olarak görüleceklerdir. Ancak tabiki bu arada inanç ve düşünceleri daha da kamufle olmuş şekliyle Kültür İslâmının bünyesinde varlığını sürdürecektir. Haklarında bilgi verdiklerimiz ve benzeri filozoflar Kültür İslâmı'nın yapı taşları olarak övgü ve takdirle anılmaya devam edilirler. İnanç ve düşüncelerindeki İslâm dışılıklara veya karşıtlıklara bakılmadan sırf Müslüman toplumunun üyesi oldukları için oldukça yüksek takdirlerle karşılanmaya devam edilirler.

Oluşturdukları düşünce sisteminde bütün malzemelerini, başta Yunan filozofları olmak üzere, Hint, Fars Mısır kültürlerinden alarak müslüman toplumunda orjinal hale gelen filozoflar kendilerini meşrulaştırabilmek için isimlerinin başına İslâm takısını almayı ihmal etmemişlerdir.[101] Onlar böylelikle İslâm Filozofu oluverirler. Halbuki onların İslâm'la olan tek bağlantıları sadece müslüman toplumunda yaşamış olmalarıydı. Vahiy İslâmı'yla bir ilgileri olmadığı gibi, oluşum aşamasındaki Kültür İslâmı'yla da pek ilgileri yoktu. Çağdaş araştırıcılardan Hüseyin Atay'ın belirttiğine göre, bu filozoflardan ziyade kelâmcılar, İslâm Filozofu

---

98 Hitti, 2/616; 3/923: Uludağ, 241, Fahrî, 80.

99 Teymiye, 2/124: İbn Tufeyl, 14: İslâm Düşünürleri, 49.

100 İslâm Felsefesi, 111, 113: Faslu'l Makal (Uludağ notu), 21.

101 İslâm, 147: İslâmcılık (İ. Hakkı İzmirli'den), 2/122, 124: Cerrahoğlu, 2/36: Çubukçu, 9.

olmaya daha lâyıktırlar. Zira Kelâmcıların hiç değilse nasslarla bağlantıları vardı ve çoğu nassların sınırlarını şöyle veya böyle dikkate alıyorlardı.[102] Halbuki filozofların İslâmî bir kaygı ve düşünceleri yoktur. Onların bu özellikleri bugün olduğu kadar kendi zamanlarında da tepki görmüştür. Büyük bir ilim adamı olduğu kadar, samimi bir müslüman da olan el-Birunî onların Vahiy İslâmı'ndan uzaklaşmalarının nedeni olarak şunları söyler: "Bu insanların sorunu Aristo'nun görüşlerinde bir yanlışlık ihtimali olmadığına inanıp, onun görüşlerine saygıda aşırı gitmeleridir. Halbuki onlar, Aristo'nun kendisinin yanlışlardan korunmuş ve masum olduğunu iddia etmediğini ve kapasitesi dahilinde en iyi şekilde teori geliştirmeye çalıştığını biliyorlar."[103] Seyyid Şerif el-Cürcanî ise ke-lâmcıların dine bağlılıklarını en önemli özellikleri olarak belirttikten sonra hiç bir dine bağlı olmayan ve peygambere uymayan kişiler olarak filozofları gösterir.[104]

Felsefenin müslüman toplumundaki yıkım ve bozgununa ilk sistemli tepki Eş'arî'den gelir. Onun, felsefe karşısında felsefenin metodlarını kullanarak İslâmı savunması bir ölçüde başarılı olur.[105] Ancak ondan sonra da felsefenin müslümanlar arasındaki olumsuzlukları devam eder. Filozoflar bu sefer karşılarına en az kendileri kadar felsefeden haberdar bir İslâm taraftarı bulurlar. Bu Gazzâlî'dir. Filozofları Dehrîyûn (Materyalist), Tabiîyûn (Naturalist), ve İlâhiyûn (Metafizikçiler) olmak üzere üçe ayıran Gazzâlî, onlar içerisinde en mükemmel filozof olarak Farabî ve İbn Sina'yı gösterir. Çünkü onlar, öncekilerin felsefesini aslına sadık kalarak nakletmişlerdir. Gazzâlî'ye göre hakka kısmen yakın olanları bulunsa bile, filozoflara "Küfür ve ilhâd damgasanı vurmak gerekir"[106] Bu, özellikle Farabî ve İbn Sina için gereklidir. Çünkü onlar yirmi konuda İslâm'a muhalif olmuşlar, bunlardan üç konuyla küfre

[102] Ehli Sünnet, 10.
[103] Kozmoloji, 194.
[104] Kozmoloji, 35.
[105] İslâmî Tetkikler, 108: Bammat, 212.
[106] Dalâlet, 48, 50: Ayrıca bkz: Tehafüt'e

girmişler onyedisiyle de bid'ata sapmışlardır.[107] Gazzâlî'ye göre Farabî ve İbn Sina'nın küfre girmesine neden olan fikirleri şunlardır: 1- Kâinatın ezelî olduğunu iddia etmeleri, 2- Ölümden sonra cismanî dirilişi inkâr etmeleri, 3- Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini söylemeleri.[108]

Zamanındaki sözlü eleştirileri kadar, yazdığı kitaplarıyla da felsefeye büyük darbe indiren Gazzâlî, özellikle Tehafüt el-Felâsife isimli kitabıyla felsefeyi tahtından indirir. Onun değerli çalışmalarıyla yaklaşık dört asır süren felsefe saltanatı sona erer. Onun başarısındaki en büyük avantajı, İslâm'ı bilmesinin yanısıra, felsefeyi de çok iyi tanımasından kaynaklanır. Felsefeyi çok iyi öğrenmiş, sonra onu eleştirmiştir. Halbuki ondan önceki İslâm alimleri sadece İslâm'ı bilmekle beraber felsefe hakkında geniş bilgiye sahip değillerdi. Bu ise felsefe karşısındaki başarılarını engelliyor ve felsefeye daha çok güç kazandırıyordu. Gazzâlî ise her iki bilgiyi de kendisinde toplama başarısını göstermiş bu nedenle felsefe eleştirileri tutarlı olmuştur.[109] Ancak onun bu başarısında harici başka unsurların bulunduğu da gözardı edilemez. Bunların içinde en önemlisi, müslüman toplumdaki düşünce canlılığının kaybolması, felsefenin başta Eş'arî olmak üzere birçok kelâmcı tarafından yapılan eleştirilerle büyük yaralar almış olmasıdır. Zaten Gazzâlî'den sonra felsefenin tamamıyla yok olduğu da düşünülemez. Şüphesiz onun eleştirileriyle yere serilen felsefe, bir daha kendini toplayamamıştır. Fakat istisna olarak İbni Rüşd'de tekrar canlı şekilde açığa çıkmışsa da, varlığını genel olarak bazı değişikliklerle özellikle kelâm ve tasavvufun bünyesinde devam ettirmiştir.[110] Başta İbn Arabî olmak üzere halefleri olan Sadreddin Konevî ve Celâleddin Rumî'de felsefe unsurlarının etkin olduğu tasavvuf düşüncesi

---

[107] Dalâlet, 55: Tehafüt, 17-222.

[108] Tehafüt'ün ilgili bölümlerine bakılabilir.

[109] Kozmoloji, 35: Serdar, 51: O'leary, 107: İhya Hareketleri, 80, 83: İslâmî Tetkikler, 108: Bu eleştirilerin ürünü olarak Tehafüt oluşmuştur.

[110] İslâm, 152, 159: İslâmî Tetkikler, 84: Üç Müslüman, 93: Güngör, 89: Corbin, 181.

açığa çıkar.[111] Felsefenin, kelâmın bünyesinde varlığını devam ettirmesini büyük oranda, kelâmcı olduğu kadar felsefeci de olan Fahreddin Razî'ye borçludur. Felsefenin düşmanı görünümüne sahip olmasına rağmen, gerçekte felsefeyi, kelâm sisteminde olduğu gibi kullanan Razî, görünüşte felsefe düşmanlığının altındaki felsefe sevgisini, Suhreverdi'nin "Telvihat"ı kendisine sunulduğunda onu öperek, hayranlık gözyaşları dökmesiyle belli eder.[112] Kelâm ile felsefeyi mükemmel şekilde kaynaştırarak iki öz kardeşin beraberliğini sağlayan Razî, bu eklektik yapının, kelâm ismi altında kendinden sonra devamını da sağlamıştır.[113] Özellikle tefsirinde bu eklektik yapıyı görmek daha kolaydır. "el-Muhassal"ı ise bunun en canlı örneği ve tanığıdır.

Felsefeye getirdiği eleştiri ve onun karşısında Vahiy İslâmı'nı ikâme çalışmalarında İbn Teymiye'yi anmamak haksızlık olur. O Gazzâli'nin başardığı işi bir ileri safhaya götürür ve Gazzâlî'nin daha çok felsefeyi felsefeyle vurma taktiğine karşılık, İslâm'ın ağırlıkta olduğu bir eleştiri getirir ve felsefe eleştirileri karşısında İslâm'ın esaslarını gösterip, onları tamamıyla açığa çıkarır.[114]

Sonuç olarak bilgi ve ihtisas düzeyinde olmak üzere felsefe bütün güç ve özelliklerini kaybetme tehlikesi yaşayınca kelâm ve tasavvuf örtüsüne bürünür ve kendini bu örtüler altında halka kabul ettirme imkânı bulmuş olur. Yeri geldikçe, fırsatını buldukça insanların inanç ve fikirlerini İslâm dışı noktalara

---

[111] Futûhât, 2/A-2 (N. Keklik notu): Güngör, 89: Ayrıca bkz. Kitabımızın 7. Yüzyıl Tasavvufu bölümüne.

[112] Üç Müslüman, 69: İslâm, 152.

[113] Düşünce, 105: Ehli Sünnet, 11: İslâmî Tetkikler, 143: Fahrî, 254. Ancak buna rağmen Râzî ile filozofları aynı kategoride değerlendirme imkânsızdır. Râzî felsefeyle ne kadar içli-dışlı olursa olsun onu önemli bir araç olarak kullanma aşamasından başka bir konuma geçmemiş, dolayısıyla felsefe onda amaç olmamıştır. Bu nedenle tefsir'i felsefenin yoğun olarak bulunduğu ancak İslâm'ın ekseni oluşturduğu bir kitap olma özelliğini taşımaktadır. Bu ise bazı eleştirilere izin verse bile, Râzî hakkında ağır ithamlara hiç bir zaman yol açmaz.

[114] Çubukçu, 143: İhya Hareketleri, 93, 94: İslâmî Tetkikler, 143.

çekmeye devam eder. Bunun açık ifadesi, sayfalardır birçok delile bağlı olarak tanıttığımız filozofların bütün bu İslâm karşıtı özelliklerine rağmen, geleneksel İslâm'da takdirle karşılanmaları ve birer İslâm Filozofu olarak tanınmalarıdır. Onlar, yaptıkları bazı bilimsel çalışmalardaki başarılarıyla bu ünvanlarını devam ettirmektedirler. Halbuki, Seyyid Kutub'un haklı olarak ifade ettiği gibi her türlü vahiy dışı unsuru bünyesinde barındıran ve bu haliyle kurtuluşu(!) simgeleyen Kültür İslâmı'ndan kurtulup, Vahiy İslâmı'na ulaşabilmek için yapılacak şeylerden birisi, hatta en önemlisi "İslâm felsefesi"ni dışlamaktır. Seyyid Kutub, konuyla ilgili olarak şunları söyler ve bunlara katılmamak mümkün değildir: "Kesinlikle şuna inanıyorum ki, "İslâm düşüncesi"ni bu bozulma ve sapıklıklardan, bu yanlışlık ve hurafelerden kurtarmak ancak "İslâm Felsefesi"ni söküp atmakla mümkündür."[115]

[115] İslâm Düşüncesi, 1/17.

C- Tasavvuf

"Din Allah'ın peygamberine gönderdiğinden ibarettir. Kişinin tasdik etmesi ve uygulaması gereken işte budur. Herkes Hz. Muhammed (sav)'i haber verdiği konuda genel bir şekilde tasdik, emrettiğinde ona gelen bir şekilde itaat etmelidir. Şayet ondan bir haber sabit olursa bizzat ayrıntılı olarak tasdik etmelidir. Eğer bir yönden belirli bir iş emredilmişse, buna itaat etmelidir."

İbn Teymiye (Hisbe, 50)

Anlamı

Mensubu oldukları dinin bazı unsurlarına daha fazla ağırlık veren kişilere her toplumda rastlanır. Bunlar, genellikle tutku ve arzularından sıyrılma eğilimi taşıyan kişilerdir. Bu kişiler, mensubu oldukları inancın içerisinde ilgilerini belirli düşünceler ve hareketler üzerinde yoğunlaştırıp, diğer unsurların da görünüşün arkasındaki anlamını kavramaya ve ona göre inanıp, ona göre yaşamaya çalışırlar. Bu durum zamanla içe kapanma, toplumla ilişkiyi asgariye indirme, dünyayla ilişkileri azaltma vs. gibi sonuçlara yol açar. Bu durumun ismi, Batı dillerinde Asetizm (Ascetisme) olarak ifade edilir. İslâm kültüründe Zühd olarak karşılık bulan bu durum zamanla bir başka anlamı da

yüklenmiştir: Bu, duyular ötesi alemle ilişki kurmaktır. Varlıkların görünüşlerinin arkasındaki neden ve ilişkileri kavramaya çalışmak zorunlu olarak duyular üstü alemle de ilişki kurmayı gerektirecektir. Batı dillerinde Mistisizm olarak ifade edilen bu durumun karşılığı ise, müslüman dünyada en genel anlamıyla Tasavvuftur.[116]

Her ne kadar daha erken dönemde bazı öncüleri olsa bile belirli bir disiplin olarak Müslüman toplumunda hicri İkinci yüzyılda oluşmaya başlayan tasavvuf (Sûfîlik) hareketi zamanla gelişerek, farklı kültürlerden aldığı unsurlarla birleşerek başlıbaşına inanç ve yaşantı sistemi haline gelmiştir.[117] Ancak onun tarihi gelişimine geçmeden, kelimenin etimolojisini incelemek yararlı olacaktır.

Sûfî, Sûfîlik, Tasavvuf isminin etimilojisi üzerindeki tartışmalar bir sonuca ulaşmış değildir. Dünyayla olan ilişkiyi asgariye indirmenin ve sadece en az imkânlarla yaşamak için dünyayla ilişkili olmanın ifadesi olarak giyilen kaba kumaş anlamındaki sûf'un bu düşünce ve yaşantı tarzını benimseyenlere isim olduğunu söyleyenler olduğu gibi, kelimenin "bilgelik" anlamına gelen Yunanca sophos'tan veya temiz olmak anlamına gelen saf'tan türetildiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Konuyla ilgili iddialar sadece bu üçü olmayıp daha başkaları da sözkonusudur. Ancak bunların içerisinde en çok kabul göreni birinci

---

[116] Bolay, 24, 174: Sosyoloji Sözlüğü, 336: Tasavvuf Doktrini, 23-30: Tasavvuf Felsefesi, 13-37: Bir Velî, 161.

[117] Gelişme süreci içerisinde tasavvuf incelendiğinde görülmektedir ki inanç sistemi olduğu kadar yaşantı sistemi haline de gelen tasavvuf'un kendine özgü bir yapısı oluşmuştur. Olumsuz özellikler bir yana, Kuşeyri, Kelâbazî, Serrâc, Hucvirî gibi sûfîlerin kitaplarında akaid esaslarına değinmeleri bile inanç konusunda tasavvufa çeki düzen verme gayretinin sonucudur. Ancak bu arada olumlu anlamda kabul edilen Tasavvuf'un mensuplarından bu şahsiyetlerin sûfîlerin itikadlarına dair verdikleri bilgiler ve esaslar birbiriyle aynı değildir. Konunun ayrıntısı için kitabımızın Tasavvuf bölümü, bütün özellikleriyle başlıbaşına kaynak niteliğindedir.

iddiadır. İbn Haldun'da bunu teyid eder ve "Ben diyorum ki: Bu ad "sof"tan alınarak yapılmıştır, çünkü bunlar umumiyetle kaba çuhadan dikilmiş giyimler giyerlerdi."[118] der.

Sûfîler İslâm inancı içerisinde kendi alanlarını belirlemek için çalışmışlar ve kendilerine mahsus olduğunu savundukları inanç ve yaşantı alanını da bazı benzetmelerle açıklamışlardır. Onlara göre din, bir meyve gibidir ve her meyve kabukla çekirdekten oluşur. Meyvenin özü, anlamı, gerçek kimliği, içindedir. Kabuk ise sadece bir dış görünüş, sınırdır. Bu benzetmeye göre Şeriat kabuk (zâhir) Tasavvuf ise çekirdek (bâtın) dir. Veya din geometrik bir çembere benzer. Çember şeriattır. Her müslüman bu çemberin bir noktasında yer alır. Çemberden merkeze sayısız oranda yarıçaplar çizilebilir ve bu yarıçaplar merkeze ulaştıran yol (turun) dur. Bir sûfinin hal ve durumuna yansıyan tarikat, bu yarıçaplarda simgeleşir.[119] Bundan dolayı sûfîler Hakka ulaştıran yolların, nefeslerin sayısı kadar sonsuz olduğunu belirtirler.[120] Bu sembolde de anlamını bulduğu gibi Hakka ulaşmanın yolu tarikattan (genel anlamıyla tasavvuftan) geçer. Bu nedenle Sûfîler kendi yollarının olsa da olur türünden olmayıp, zorunlu olduğunu ve hakka ulaşmanın gerekli şartı olduğunu iddia ederler. Yalnız hiç bir sûfî kendisinin sûfî ismiyle anılmasından hoşlanmaz. Onun yerine zâhid, âbid, nâsık, fakir isimlerini kullanırlar. Bunun nedeni geometrik çember semboliyle ilgilidir. Sûfî, çemberden merkeze uzanan yarıçapta, yolda bulunanın ismidir. Sûfîler ise kendilerini yolda bulunan kişi olarak değil de, onu amaçlamış kişi olarak gösterirler. Böylelikle tevazularını ifade etmiş olurlar.[121] Tevazularından dolayı kendilerini veya içinde bulundukları halden

---

[118] Mukaddime, 2/541: Ayrıca geniş bilgi için bkz: İslâm, 166: Corbin, 188: Islâm Tarihi, 4/138: Aynî, 36: Nicholson, 3: Bir Velî, 44.

[119] Irakî, 55: Kozmoloji, 32, 33: Guenon, 31, 32: Sülemî, 206: Mesnevî, 2/111.

[120] Usûlû Aşere, 33.

[121] Sunar, 170: Nasr, 149: Üç Müslüman, 167.

ziyade, yollarını anlatmaya eğilimli sûfîler çoğunluktadır. Ancak ileride göreceğimiz gibi bütün ilgileri kendilerinde toplamaya çalışanlar da eksik değildir.

Tasavvufun ne olduğunu anlamak için dışarıdan veya içeriden kişilerin tanımlarını dikkate almak elbetteki yararlı olacaktır. Ancak bu tanımlara bağlanıp kalmaktan ziyade, tanımları da aşarak, tarihi gelişim ve çeşitlilik içerisinde onun ne olduğunu anlamaya çalışmak daha yararlı olacaktır. Tarihi gelişimin kökleri ise ayrıca bir öneme sahip durumdadır. Bu nedenle tanımlar üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade kaynaklar ve tarihi gelişim üzerinde durmaya çalışacağız. İlerideki sayfalar bununla ilgili olacaktır. Böylelikle her yeni zamanın tasavvuf anlayışı, inanç ve yaşantısına birşeyler getirdiğini de görme şansını elde etmiş olacağız.

"Bu ilim Müslümanlar arasında sonradan ortaya çıkmıştır."

İbn Haldun (Mukaddime 2/540)

"Günümüzde tasavvuf konularına dalanlar çoğaldı, sûfî olmadıkları halde öyle görünenlerin sayısı arttı."

Serrac Tûsî (Kelâbâzî, 12)

"Şimdi sûfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfîlere benziyor ama, ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme başgöstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manâsıyla yok olup gitmiştir."

Kuşeyrî (Kuşeyrî, 63)

"Nihayet manâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Sonuç olarak hakikatı aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zinet haline geldi (tahkik ve tasdik şekilde kaldı). Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddia etti, sûfîlik vasfına haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özendi."

Kelâbâzî (Kelâbâzî, 48)

"Bil ki, tasavvuf yolunu tutanlar oniki fırkadır. Bunlardan sadece bir tanesi doğru yol üzeredir. Geriye kalanlar bid'at ve dalâlet içindedir."

Ömer Nesefî (Mezâhibi'l Mutasavvıfa, 259)

Tasavvuf'un Oluşumu ve Gelişimi
1. Yüzyıl Tasavvufu

Mensubu olduğu inancın bazı unsurlarına ağırlık veren, bireysel konularda daha fazla yoğunlaşan kişilerin her toplumda bulunduğunu belirtmiştik. Bu yargımızın Resûlüllah (sav)'ın dönemi içinde geçerli olduğunu görüyoruz. Kaynakların bildirdiğine göre sahabeden bazıları gündüzleri hep oruçlu olmak, çokça namaz kılmak, evli olduğu halde bekâr hayatı yaşamak gibi kararlar verirler. Bazı sahabelerin kendilerini böyle zor ibadetler ve davranışlar altına sokmak istemeleri başta Resûlüllah (sav) tarafından tasvip görmez ve bu durum engellenir. Kendisini bu tür yükümlülükler altına sokmak isteyen Ebu Derda'ya karşı Selman-ı Farisî'nin şu sözleri Resûlüllah (sav) tarafından aynen tasvip görür: "Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır, nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, ailenin senin üzerinde hakkı vardır. O halde sen de her hak sahibine hakkını ver."[122]

Resûlüllah (sav)'ın tasvip etmediği sözkonusu durum, onun vefatından sonra tekrar oluşur. Bunun başlıca nedeni, müslüman toplumunu etkileyen yeni şartlardır. Siyasî, ekonomik, ideolojik açıdan meydana gelen başdöndürücü değişiklikler zühd eğilimli kişileri etkiler. Böylelikle, özellikle siyasi hayatın açtığı olumsuzluklardan uzak kalmak isteyenler, içe kapanmayı tercih ederler. Ayrıntılarını önceki sayfalarda işlediğimiz değişikliklerin kişisel zühd hareketini oluşturması tabiîdir. Ancak bunun kişisel bir durum olmaktan çıkıp, ayrı bir inanç ve yaşantı biçimi haline gelmesinde başka nedenler aramak gerekir. Bu yöndeki en önemli etki de ideolojik etkileşme sonucunda farklı kültürlerden gelen mistik unsurlar ve bunların zühd hayatını benimsemiş olanlarca kabul görmesidir.

Hayata karşı bir konum belirleme olan zühd anlayışı, siyasi hayatın getirdiği karışıklıklar ve sorumsuz davranışlar nedeniyle bir otokritik olarak başlar. Anlamsız ve cüretkâr davranışlar,

[122] Buharî'nin rivayet ettiği bu sözlerle ilgili olarak ayrıca bkz: İbn Haldun, 148: Metodoloji, 324: Kur'an İlimleri, 51.

olaylar, karışıklıklar zühd hareketi mensuplarını sadece ahiret hesabında yoğunlaşmaya iter ve cehennem korkusu bunların kalp ve kafalarını en çok meşgul eden unsur olur. Bu doğru temeller üzerine oluşan tavrın yanlışı, ahiret hesabının konusu olarak sadece kişisel yaşantının gerektirdiği özelliklerin düşünülmesi, toplumsal konulardan kaçınılmasıdır. Ancak yine de bu insanların normal eğilimden farklı isim almayı gerektirecek kadar farklı özelliklere sahip oldukları tam olarak söylenemez. Kuvvetli günah şuuru, kalplere hakim olan Allah korkusu ve ortama hakim olan haksızlıklar karşısında dünyadan yüz çevirme eğilimi zamanla bir disiplin olma eğilimi haline gelir.[123] Bu dönemin, sonrakilerden ayıran temel özelliklerden bazıları şunlardır; sûfî ismi hala mevcut değildir. Naslarla belirlenen sınırlar hiç bir zaman aşılmaz veya onu aşmaya yönelik farklı yorumlar oluşturulmaz. Zâhir-Bâtın ayrımı (birbirine zıt olacak boyutlarda), fenâ, bekâ, şeyh, marifet, keşf, mürid, tarikat, şath, cem-fark ve sonraki tasavvuftaki anlamıyla velî, kerâmet, şefaat gibi kavram ve fikirlere rastlanmaz. Dönemin temel karekteri kişisel ibadetlere ağırlık veren, sosyal hayatla olan ilişkileri asgariye indirmiş tutum ve davranışlardır.

2. Yüzyıl Tasavvufu

Önceleri zühd eğilimli olan bazı şahısların, içinde bulundukları konum ve tavırlarının diğer müslümanlarınkinden farklı tonda olduğunu belirtme ve kendi farklarını açığa çıkarma eğilimi 2. yüzyılda başgösterir. Bilimler tarihinde de olduğu gibi, bir disiplinin oluşması, kendine özgü ve sınırları belirleyecek kavramların oluşmasıyla doğrudan ilgilidir... 1. Yüzyılda normal eğilimden biraz farklı olan tavırlar her ne kadar görülmüşse de, bu durum yeni ve farklı kavramların oluşmasına yol açmamıştı. Fark zamanla büyür, gelişir. İşte o zaman bir isme ihtiyaç

[123] İşarî Tefsir, 16, 17: Cerrahoğlu, 2/5, 6: Tıtton, 14, 15: Hitti, 2/666: İslâm, 166: Mukaddime, 2/545: Nicholson, 4: Aynî, 13: Usûlü Aşere, 47: Türk Edebiyatı, 129: Tasavvuf, 50.

hissedilir. Kaynakların biraz ihtilaflı olarak bildirdiğine göre, sûfî ismini ilk defa kullanan ve kendine isim olarak seçen kişi Ebû Hâşim el-Kûfî (H. 150/M.767) dir. Bazı kaynaklar da Câbir İbn Hayyan'ı belirtmektedirler.[124] Ancak bunlardan hangisi farklı bir isim alma ihtiyacı hissederse hissetsin önemli olan şahıs değil, bu farkın resmen oluşmuş olmasıdır ve bunun tarihi de ikinci yüzyıldır.[125] Bu arada Ebû Hâşim ve Câbir'in Kûfeli olmaları da ayrıca bir öneme sahiptir. Zaten, kelâmda olduğu gibi tasavvufun da ayrı bir disiplin olarak oluşmasını sağlayan ortam, farklı inanç mensubu kişilerin toplandığı Irak bölgesidir. Böylelikle sûfîlik hareketinin içinde bulunduğu şartların ve konumun bir ürünü olduğu da açığa çıkmış olmaktadır. Zaten daha önceki sayfalarda belirtildiği gibi bu özelliğiyle tasavvuf hareketi (genel anlamda) çok farklı kültürler ve inançlardan beslenen ancak islâm toplumunda yaşayan bir olgu durumundadır.[126]

---

[124] Sülemî, 1: Hitti, 2/667: O'leary, 110: Yurdaydın, 29: Aynî, 35, 36.

[125] Tasavvuf, 49.
"Malûmdur ki bu yol sonradan ortaya konmuştur. İlk zamanlarda selef arasında mevcut değildi. Onun için halvet ve zikir gibi bahislerde selefin, bu çeşit sülûkün keyfiyyetini devam ettikleri, nurların tecelli etmesi ve hicapların kalkması gibi sülûkün semeresi olan hususlara işaret ettikleri bilinmemektedir." (İbn Haldun, 186)

[126] "İslâmiyet, daha Hicri 2. asırdan itibaren, eski haline göre mühim farklar gösteriyordu; filhakika, dünyanın muhtelif mahallerinde, asırlardan beri kendi harsları ve an'aneleri ile yaşayan çeşitli milletler İslâmiyet dairesine girince en esaslı noktalarda bile birçok farklı noktalar meydana gelmesi zaruri idi: İran gibi çok eski ve zengin bir medeniyet, çölden gelen mukavemet edilemez kuvvete karşı, hiç olmazsa mânevî istiklâlini müdafaa edecekti. Sonra, İslâm dini sür'atle yayılması dolayısıyla İran'dan başka medeniyetler ve dinlerle de karşı karşıya gelmişti. Doğrudan doğruya olmasa bile Hind Medeniyeti, Musevilik te'sirleri, Suriyeyi baştan başa kaplamış olan Hrıstiyanlık nüfûsu, eski Yunan feylozoflarından çevrilmiş eserler ile meydana gelen fikir cereyanları, hulâsa bütün bu gibi çeşitli âmiller dini gelişme üzerine te'siri icrâ ediyor, bu sûretle geniş İslâm memleketlerinin her tarafında birçok mezheb ve meslekler vücut bularak birbiriyle şiddetle çarpışıyordu." (Mutasavvıflar, 14, 15)

Toplumun genel yapısına hakim olan anlayıştan farklı olma ihtiyacı, yeni bazı anlayışların oluşmasına yol açar. Farklı anlayışların en çok yoğunlaştığı alan ibadetler konusu olur. İleriki yüzyıllarda asıl konuyu oluşturacak olan farklı inançlar oluşturma eğilimi bu yüzyılda görülmez. Kur'an'da da ifadesini bulan takva, zahidlerin dayanak noktası olur. "Giyecek, içecek ve yiyecekte haram ve şüpheli şeyleri terketme"[127] biçiminde dile getirilen takva anlayışı, bir müddet sonra dünyayla ilişkiyi asgariye indirmeye dönüşür. Bütün bir ömrü bekâr geçirme, evlilik aleyhtarı olma, hayvansal gıdalardan kaçınma, yeni tavrın ilk habercileri durumundadır. Hatta evlilik aleyhtarlığını şu sözlerle ifade edenlere bile rastlanır: "Bir kadının kokusunu duymaktansa, bir cesedin kokusuyla burun deliklerimin dolmasını tercih ederim."[128] Evliliğe karşıtlıkları bu derecede olmasa bile Hasan-ı Basrî ve Rabiat'ül Adeviyye de bekâr kalmayı tercih ederler. Rabiat'ül Adeviyye çeşitli vesilelerle kendisine sorulan sorulara genelde, Allah sevgisini herşeye tercih ettiği şeklinde cevap vermeyi uygun görür. Anlatıldığına göre, rüyasında Resûlüllah (sav)'ı görür ve Resûlüllah, kendisini sevip sevmediğini sorduğunda o şu cevabı verir: "Allah'a karşı beslediğim sevgi ve aşk beni o derece kaplayıp bürüyor ki, geride ne nefret edecek bir şey ne de ondan başkasına ayrılacak bir sevgi imkânı kalıyor."[129] Bu sözler ne derece doğrudur bilemeyiz ancak şu anda bildiğimiz bir şey var ki, bu da zühd hareketi olarak başlayan ve ikinci yüzyılda ayrı sistem haline gelme durumundaki eğilimin, zamanla oluşacak olan felsefi temelinin ilk habercileri bu sözler ve tavırlar olur. Bunlar artık geçmiş yüzyıla oranla bazı şeylerin değişmeye başlamış olduğunun işaretleridir.

Düşünce ve yaşantıda farklı olma ihtiyacı, bazılarını inzivaya çekilmeye sevkeder. İkinci yüzyılda inziva hareketinin de

---

[127] Pendnâme, 48.

[128] Tritton, 15.

[129] Hitti, 2/676, 677.

zahidler tarafından ilgi görmeye başladığına şahid oluyoruz. Belh'li İbrahim İbn Ethem (Ö. H. 160/M. 777) inziva hayatını tercih edenlerin ilklerindendir. O, bu durumla ilgili olarak şunları söyler: "Eğer Allah'ın dostu olmak, ya da O'nun tarafından sevilmeyi istiyorsan dünyayı ve ahireti terket onlara rağbet etme. Nefsini onlardan boşalt ve yüzünü Allah'a çevir."[130] Bunun yolu ise sonradan sistemleşen şekliyle on esası (usûlü aşere) yerine getirmekten geçer. Ünlü sûfîlerden Necmüddin Kübra'nın belirttiğine göre on esası oluşturan unsurlar şunlardır: 1- Beden temizliği, 2- Devamlı susmak, 3- Halvet, 4- Devamlı oruç, 5- Devamlı zikr, 6- Teslimiyet, 7- Hatıra birşey getirmemek, 8- Kalbi şeyhe rabtetmek (bu anlayış 2. yüzyılda henüz oluşmamıştı), 9- Ancak mecburiyet halinde uyumak, 10- Yeme ve içmede orta yolu izlemek.[131] Sözkonusu bu esaslar tasavvuf hareketinin ilk somut temellerinden ve o zamana oranla normal eğilimden farklı tavırları ifade eden şeyler olur. Artık tasavvuf doğmaktadır.

3. Yüzyıl Tasavvufu

Hicri 3. yüzyıl Tasavvuf tarihinde önemli bir dönemi oluşturur. Çünkü bu dönemde öncekilere oranla daha büyük değişiklikler ve gelişmeler kaydedilmiştir. İlk iki asrın şeriatın sınırlarını pek zorlamayan zühd hareketi, artık büyük oranda geride kalmıştır. Sûfîler yollarının İslâm inancı içerisinde(!) genel eğilimden farklı bir yol olduğunun bilincine varırlar. Bunun etkisiyle farklı kültürlerden bazı inançlar alınarak tasavvufa dahil edilir. Bunların en önemlileri tenâsuh ve hulûl inançlarıdır. Tenasuh iki biçimde anlaşılır: Bir ruhun değişik varlıkların vücutlarında dünya hayatına devam etmesi veya ilâhi varlığın dünya varlıkları arasında taksimi. Bunun ikisi de sonradan sistemleşip, gelişerek halk düzeyinde yaygınlık kazanacak tasavvuf

---

[130] Risâle ile l-Hâim, 75-89.

[131] Fahrî, 191.

düşüncesinin bazı bölümlerince hoşgörüyle benimsenir. Tenasûh inancının daha ileri safhasını oluşturan, ilâhî varlığın dünya varlığının bünyesine girmesi veya ilâhi varlığın dünya varlığı şeklinde görülmesi[132] zamanla kabul edilen asıl anlam olur. Diğeri büyük oranda unutulur. Bu anlayışlar şath gibi yeni kavramların ve konumun oluşmasına yol açar. Artık bazı Sûfîler ilâhi varlığa ulaştıklarını, onunla bir olduklarını veya ilâhi varlığın kendilerinde bulunduğunu iddia etmeye başlarlar. Bütün bunlar önceki yüzyıllara oranla tasavvuf açısından büyük değişiklik ve yeniliklerdir. Ancak değişiklikler bu kadar da değildir. Bu dönemde hulûl düşüncesinin kabul edilmesi daha sonraki dönemlerde oluşacak olan Vahdet-i vucûd inancına temel olur. Böylelikle varlığın birliği anlamına gelen, bütün var olanları bir, aynı kabul etme inancı oluşur.[133]

2. yüzyıl zahidlerinden Rabia'da anlam bulan İlâhi sevgi kavramı bu yüzyılda iyice geliştirilir. İlâhi aşk anlamına gelen ve felsefi bir temele sahip olan Aşk inancı oluşur. Tasavvufun temelinde yerini alır. Allah'ı çok sevmek, sadece onu sevmek anlayışı, Resûlün fonksiyonlarıyla da geri plana itilmesinin örtüsü olur. Çünkü sevilecek tek varlık Allah'tır ve kul onunla bir olarak bilgisini ondan alır. Temel anlayış budur. Bu aracısız bilgidir ve peygamberin fonksiyonunu bile anlamsız(!) kılar. Bunun tasavvufî literatürde ismi Keşf'tir.[134] Yunan, Fars, Hint kültür ürünlerini kapsayan kitapların Arapçaya tercüme edilmesi, zamanın bazı sûfileri için değerli bir fırsat olur. İlâhi sevgi, varlıkta birlik gibi inançları felsefî bir tarzda ifade edebilme şansı elde edilmiş olunur.[135] Bu arada özellikle pagan toplumlardan öğrenilen sihir, tılsım, cifr, harflerin esrarı, simya, astroloji gibi

---

[132] Tenâsuh, 158, 159, Hulûl, 584.

[133] Fahrî, 192.

[134] İslâm, 170, 171.

[135] Diriliş, 131, 136: O'leary, 114: Ateş, 52.
"İslâm tasavvufu da Aristo'nun Theologia'sının tercümesiyle başlar." (O'leary, 121)

şeyler de bazılarınca büyük bir şevkle kabullenilip uygulanır.[136] Buna bağlı olarak kerâmet anlayışı oluşmaya başlar.

3. Yüzyılda iki düşman kardeşde gelişme safhasındadır. Bunlardan birisi tasavvufken diğeri kelâmdır. İslâm inancı kelâm ile tasavvuf arasında parsellenir. Kelâmcılar itikadi konuları, Sûfîler ibadetler bölümünü ilgi alanları haline dönüştürürler. Böylelikle İslâm'da yapay bir şekilde iman-amel ayrımı oluşturulur. Bu ayrım Kültür İslâmı'nın oluşmasında hiçte küçümsenmeyecek bir fonksiyona sahip olur. Önemli roller üstlenir. Ancak zamanla kelâm tamamıyla felsefileşirken, tasavvuf da yeni benimsediği ve oluşturduğu inançların etkisiyle biraz kelâmlaşır. Bu safhada ruh, nefs, kalb, keşf, marifet, fenâ, bekâ gibi kavramlar tasavvuf düşüncesinin şekillendiği önemli odak noktaları olur.[137] Zâhir-Bâtın ayrımı iyice belirginleşir. Batınî konuları kendilerine ihtisas alanı kabul eden sûfîler inançlarının doğruluğunu ispatlamak için zâhir dedikleri şeriatın Kitap ve Sünnet'te anlamını bulan sınırlarını değiştirir, ulemayı kendilerine saldırı alanı seçerler. Hareket, ekol haline gelir. Yeni fertler yeni inançlar oluşturan düşünce ekolü oluşmuş olur.[138] Ancak ilgililer tarafından İslâm'ın bazı ibadetleri hala uygulanmaktadır. Bu yüzyılda marifete erişince ibadet sorumluluğunun düştüğü inancı henüz oluşmamıştır. İlgili ibadetler reddedilmez ancak yeni yorum ve unsurlarla değişik ibadet biçimleri oluşturulur. Bunlar içerisinde en çok kabul göreni zikr olur. Kur'an'da çok farklı anlamlarda kullanılan zikr, sûfîler tarafından sadece bazı kelime ve cümlelerin sürekli tekrarı biçiminde anlaşılır ve kabul edilir. Belirli sayılarda ifade edilen Allah, Sübhanallah, Allah-u Ekber gibi sözler diğer ibadetlerden (namaz, oruç, hacc vs.) daha çok rağbet gören ve tasavvufa özgü olan bir ibadet anlayışına dönüşür.[139]

---

[136] İbn Haldun, 68 (uludağ'ın notu)

[137] İslâm, 167, 177.

[138] İşarî Tefsir, 17.

[139] Pendnâme, 27: İslâm, 191.

Hicri 3. yüzyıl, tasavvufun en canlı dönemi durumundadır. Kişisel zühd hareketinden felsefî, itikadî bir sistem haline dönüşen hareket, bu yüzyılda asıl kimliğini kazanmaya başlar. Oluşan sistemi öğretecek şeyhler ve onlardan tasavvufu öğrenmek isteyen müridler görülmeye başlanır. Farklı kültür ve inançlardan birçok unsurlar ve özellikler alınarak hazmedilir, yeni bir kalıba dökülür. Artık hareket sadece toplumdan uzak durmak isteyen mistik ruhlu kişilerin değil, toplumu ilgilendiren bir düşünce akımı haline gelir; sistemleşir, olgunlaşır. Öğretinin sağlıklı gelişmesi için şeyh-mürid ilişkisi kesin kurallara bağlanır. Sonradan hadis diye nitelenecek olan, aslında Beyazıd Bistâmî'nin sözü olan "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözü bir nass muamelesi görür. Bazıları Tanrıyla bir olacak kadar yüceldikleri iddiasını ileri sürerler. Bunlar kullar için farz olan ibadetlerin kendilerinden kalktığını iddia edenlerin bir anlamda ilkleri olurlar. Bu durum ileride büyük ilgi görecek ve İslâmî yaşantıya sahip olmayanların sığınağı haline gelecek olan tasavvuf, belirli durumlarda ibadetlerden sorumlu olmama anlayışını oluşturacaktır. Şeyhlik iddiasında bulunanlar öğretilerini halka anlatmaya başlarlar. Bu inanç ve düşünceler halk açısından büyük ilgiyle karşılanır. Fazla geçmeden de kabul görür.[140] Zaten İslâm'ı tam bilmeyen halâ eski inançları üzerinde müslüman kimliğiyle varlıklarını devam ettirenler bu vesileyle tasavvufu kendilerine sığınılacak bir barınak olarak görürler. Çünkü genel kabul görmesi nedeniyle tasavvufun belirli meşrulaştırıcılığı söz konusu olmaya başlamıştır.

Önceleri sistemsiz olan tasavvufî düşünceyi, ilk defa sistemleştirme girişiminde bulunan kişi, Zü'n-Nûn el-Mısrî olur. Kendinden önceki zahid ve sûfîlerin düşüncelerini birleştirip, geliştirir: Halkın anlayacağı şekle sokar. Düşüncesinin en büyük iddiasını Allah'a ait bilginin ancak vecd yoluyla elde edilebileceği inancı oluşturur. Ona göre vecde sahip olmak için tasavvufa mensup olmak şarttır. Böylelikle o Allah'a ulaştıran bilgiyi

[140] Çubukçu, 175, 176.

elde etmenin safhalarını ve şartlarını belirler ve bunları belirli bir sistem halinde ifade eder. Onun bütün bu çalışmaları zındıklıkla suçlanacak kadar tepki çekerse de zamanla ortalık yatışır. Hatta başta onu suçlayanlar zamanla onu önder kabul ederler.[141]

Döneme ismini verecek kadar önemli olan diğer şahsiyet Beyâzıd Bistâmî'dir. Horasan'ın Bestam şehrinde doğan ve Zerdüşt geçmişe sahip bir ailenin çocuğu olan Beyâzıd, tasavvufa temel olacak bazı esaslar oluşturur, yeni inançlar getirir. Bunların en önemlisi Bir'de yok olma, ve şathiyedir. Bir'de yok olma inancı Vahdet-i Vücûd inancının habercisi durumundadır. Hint kökenli Bir'de yok olma inancını Beyâzıd, Ebû Ali el-Sındî'den alarak tasavvufa dahil eder.[142] Buna göre kişi ruhî ve bedenî bazı imtihanlara muhatap olur ve başarırsa Tanrı'yla bir olma durumuna erişir. Bu Kulun Tanrı katına çıkması biçiminde gerçekleşebileceği gibi, Tanrının kulun seviyesine inmesi biçiminde de gerçekleşir. Bu gerçekleştiğinde de Tanrı-kul ayrılığı kalkmış olur. (el-fenâ fi't Tevhid) Kendisini Tanrıyla bir olarak gören kişi de elbetteki normal insana oranla farklı özellikler taşıyacaktır. Bu özellikler, Bistamî'de nasslara tamamen aykırı şekilde açığa çıkan şathlar olur. Sûfînin kendi varlık ve benliğinden habersiz hale geldiği, sekr halinde iken söylediği ve nasslara ters görünen sözler anlamındaki şathlar, sonradan tamamıyla tasavvufun en önemli konu ve kavramlarından birisi olur. Sûfîlerin iddiasına göre cezbe ve vecd haline erişen bir sûfî duyular aleminin dışına çıktığı için, o anda duyular alemiyle uyuşmayan sözler sarfeder.

Bu sözlerin sûfînin o andaki durumuyla ilgili olduğu, o hali yaşamayanların bu durumu bilemeyeceği iddia edilir. Tasavvuf mensubu olmayanlar tarafından en çok eleştiri konusu edilmiş olan bu şathlar sûfîler tarafından arzulanan ve ulaşılmaya çalışılan bir halin ifadesi olarak görülmüş ve savunulmuştur. Onlar bu durumu içkiyle sarhoş olan kişinin farklı aleme geçip,

[141] İslâm, 169: O'leary, 119: Hitti, 2/669, 670: İslâm Tarihi, 4/139.
[142] Fahrî, 192, 193.

(öyle zannedip) sarhoş olmayanlara ters gelen şeyler ifade etmesine benzetirler ve böylelikle durumlarını açıklayıp meşrulaştırmaya çalışırlar. Ancak bu açıklamalar inandırıcı olmamıştır ki, şathlar bir çok sûfînin hayatına mal olmuştur.[143] Çok sayıda sûfîde şath açığa çıkmasına rağmen şath denildiğinde özellikle iki isim akla gelir, bunlardan birisi Beyâzıd iken, diğeri gelecek yüzyılın sufilerinden olan Hallac-ı Mansur'dur. Onların isimleri şathla bütünlük sağlayacak kadar tanınır olmuştur.

Beyazıd'ın şathlarına örnek verecek olursak, o şunları söyler: "Öyle bir deniz geçtim ki, Peygamberler onun kıyısında durdu.", "Cehennem dediğin nedir ki? Onu görsem hırkamın ucuyla söndürüveririm.", "Kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim." Ne de büyük zuhurum var."[144] Allah beni bir defa yükseltti, önüne oturttu ve bana şöyle dedi: Ey Ebû Yezid, yaratıklarım seni görmeyi arzuluyorlar." Bunun üzerine ben dedim ki; "Beni vahdaniyetinle donat ve Sen'in benlik elbiseni bana giydir ve beni ehadiyetine yükselt, ta ki, yaratıkların beni gördüklerinde diyebilsinler: "Seni (yani Allah'ı) gördük ve Sen O'sun" Fakat Ben (Ebû Yezid) orada olmam", Hak'kı Hak'la gördüm, ve bir zaman Hak'da Hak'la birlikte oldum. Ne nefes, ne dil, ne kulak, ne başka birşey vardı. Vakta ki, Tanrı kendi nûrundan bana göz verdi, o zaman O'na O'nun nûruyla baktım ve O'nu kendi bilgisiyle gördüm, O'nun lûtfunun diliyle, kendisiyle görüştüm: "Seninle benim hâlim nasıldır?" dedim. Bana "Ben seninle senim. Senden başka Allah yok" dedi...[145]

Bu ve benzeri sözler, o günlere kadar müslümanların arasında görülmemiş şeylerdi. Hele sahabe ve tabîunda hiç görülmemişti. Ancak dönemin sûfîleri bütün bunları Allah'la bir olacak kadar yücelmiş kullar oldukları inancıyla dile getirirler. Karşı çıkanlara da, kendilerinin bâtınla uğraştıklarını ve aslın

[143] Ayrıntılı bilgi için bkz: Mukaddime, 2/259: İbn Haldun, 133: Gölpıparlı, 83-85: Sülemî, 12: Aynî, 21.

[144] Gölpınarlı, 84: Sülemî, 13: İbn Haldun, 59, 121, 153: Fahrî, 193.

[145] Güngör, 255, 256.

bu olduğunu, halbuki kendi dışındakilerin kabuğa (zâhir) takılıp kaldıkların, zâhirle (şeriatla) kendilerini değerlendiremeyeceklerini iddia ederler.

3. yüzyılın en mutedil sûfîlerinden olan Cüneyd, nasslara bağlılıkla, yukarıda anlatılan düşünceler arasında gidip, gelir. Çağdaş bir araştırıcının ifadesiyle, Vahdet-i Vücud çukurunun kenarında dönüp durur.[146] O marifet bilgisini kabul eder ancak bir sınır getirir. Bu bilginin naslara aykırı olmaması gerektiğini savunur. Bid'at olarak nitelenen ve tasavvufun esaslarından olan tesbih, zikr gibi konulardan dolayı suçlandığında "Ben Allah'a doğru götüren bir yolu reddetmem"[147] cevabını verir. Beyazıd gibilerini, hayali güçlerine aldandıkları düşüncesiyle suçlar: "Kim sûlûktan önce Kur'an ezberlemez, hadis yazmaz ve fıkıh öğrenmezse ona iktida etmek caiz olmaz"[148] diyerek Bestâmî'lerin temsil ettiği anlayışa karşı çıkar. O, özellikle Tevhid inancı üzerinde durur ve bunu her türlü bozuk inanca karşı korumaya çalışır. Ancak bunu yaparken bir ayağı da tasavvuf üzerindedir. O, bu özelliğiyle ileride isminden bahsedilecek olan fakat sınırları tam belirlenemeyen Sünnî sûfîliğin temsilcisi durumundadır. Cüneyd, Beyazıd'da en basit biçimde ifadesini bulan panteizme bir sınır çizme gayreti içinde olur. Fakat başaramaz. Dolayısıyla Cüneyd, inanç ve düşünceleriyle değil, sadece ismiyle yaşar. Onun, yaptığı en önemli iş tasavvufun sivri yönlerini törpülemek olur.

Aynı dönemde, İslâmî bir yapıyı temsil ettiği kadar sûfî de olan ve İslâm'ın sınırlarını taşmayan bir tasavvuf oluşturmaya çalışan Muhasibî'de vardır. O, tasavvufun temelinde yer alan ilâhi aşk inancını tasavvufun bünyesine tamamen ayrılmayacak şekilde adapte eder.[149] Onun temsil ettiği tasavvuf anlayışı

---

[146] Fahrî, 198.

[147] Hitti, 2/675.

[148] İşarî Tefsir,73: Ayrıca bkz: Corbin, 194.

[149] Güngör, 70-72, Muhasibî'nin tasavvuf anlayışı ile ilgili olarak bkz: Selefî Tasavvuf.

Selefî, Felsefî, ehl-i Sünnet tasavvufu üçlüsünün sonuncusunda yer alır. Onun esaslarını belirler. Bunu yaparken de zamanının İslâm dışı tasavvufuna çekidüzen vermeye çalışır.

4. Yüzyıl Tasavvufu

4. yüzyıl tasavvufuna olduğu kadar, sonraki dönem tasavvuflarının da odak noktası olan Hallâc-ı Mansûr, araştırıcıların her zaman ilgisini çekmiş bir şahsiyettir. Zerdüşt bir ailenin mensubu olan samimi bir zahîd görünümüyle kendisine her dönemde taraftar bulmakta zorlanmayan Mansûr'un bir de bu parlak görünümünün arkasında, pek ayrıntılı durulmayan ve çoğu zaman es geçilen bir yönü daha vardır. Onu ve düşüncelerini daha iyi tanıyabilmek, böylelikle de 4. yüzyıl tasavvufunun rengini anlayabilmek için bu arka plandaki özellikleri bilmek zorunludur.

Hallâc-ı Mansûr'u idama götüren mahkeme heyeti, bildiğimiz kadarıyla, zamanın ünlü bilginlerinden oluşturulur. Bu yönüyle onun mahkemesi oldu bittiye getirilen formaliteden bir mahkeme niteliği taşımaz. Birçok şahidler dinlenir. Hatta Mansur'un yakın arkadaşı ve ünlü sûfî Şiblî de şahit olarak dinlenir. Şiblî, arkadaşını kurtarmak için onun deli olduğunu ileri sürer. Kendisi hakkındaki ithamları da deli olduğu iddiasıyla cevaplar ve yargılanmaktan kurtulur. Ancak Mansûr konusundaki, deli iddiası mahkeme heyeti tarafından gerçekçi bulunmaz. Bunun nedeni geçmişteki bazı olaylardır. Şöyle ki: O dönemde devleti ve toplumu büyük oranda rahatsız eden bir unsur varlığını sürdürmektedir. Bu mal ve kadın ortaklığına dayanan ve komün devleti niteliğindeki Karmatî devletidir. Mansûr bu son mahkumiyetinden yıllar önce bu devletin casusu olduğu kanaatiyle mahkeme edilir ve dokuz yıl hapse mahkûm edilir.[150] Sözkonusu mahkûmiyetinin bitiminden bir müddet sonra ele geçirilen yeni bulgular casusluk iddiasını daha da güçlü kılar ve

[150] Fahrî, 195: Hittî, 2/686: Cüveynî, 3/94, 95: Mazeherî, 118.

devam ettiğini gösterir. Bunun üzerine tekrar muhakeme edilir. Zaten bu muhakemenin sonrasında da idamına karar verilir. İdamından sonra da evinde yapılan aramalarda tamamen çözülemeyen, ancak siyasi nitelikli olduğu anlaşılan bir çok şifreli mektup bulunur.[151] Sonradan taraftarları tarafından şathları nedeniyle idam edildiği iddiası yaygın bir kanaat olarak ileri sürülmesi nedeniyle işin gerçek yönü hep gözardı edilir. Onun idamına neden olan siyasi sebepler üzerinde hiç kimse durmaz.[152] Onun Şathlar nedeniyle idam edildiği kanaati bir iddia olarak kalmaya mahkumdur çünkü mevcut tarihi belgeler bunun aksini isbatlar niteliktedir. Zira aynı dönemde pek çok sûfî onunkine benzer şathlar ifade etmelerine rağmen bir zorlukla karşılaşmamıştır. Şiblî örneğinde olduğu gibi deli oldukları veya benzeri mazeretlerle kendilerini kurtarmayı başarmışlardır. Bu nedenle Mansur'un idamında şathları asıl neden olarak ileri sürmenin hiç bir mantıkî tarafı mevcut görünmemektedir, en azından mevcut belgeler açısından. Zaten onun mahkemesinde şathların pek gündeme gelmediği de günümüze gelen bilgiler arasındadır. İdamından sonra evinin tekrar aranması da konunun şathlardan başka olduğunu gösterir mahiyettedir. Ayrıca o, hakkındaki siyasî suçlamalara haklılık kazandıracak tutum ve davranışları her zaman korumuştur. Örneğin her gittiği bölgedeki inanç ve düşüncenin taraftarı gibi görünme siyasetini alışkanlık haline getirmiş durumdaydı. "Dış görünüşüyle zahid bir sûfî olan Hallâc, bulunduğu yöre halkının Mu'tezîle mezhebine bağlı olduğunu görünce Mu'tezîli oluyordu. İmamiyye mezhebine mensup olanları gördüğünde ise onlardan oluyor ve onlara imamları hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermeye çalışıyordu. Ehl-i Sünnet mensupları arasında da Sünnî oluyordu."[153] Bunların sonucunda öyle görülüyor ki Karmatî casusu olduğu kanaati kuvvet kazanmış, bulunan mektuplar da bunu iyice

---

[151] İslâm Tarihi, 120; Gölpınarlı, 86.

[152] "Hallac'ı katleden şeriat değil, politikadır." (Kitab'üt-Tavasin (Öztürk'ün notu), 26)

[153] İslâm Tarihi, 4/143.

kuvvetlendirmişti. Ayrıca Karmatilerle onun arasında bağlantı kurmaya neden olacak başka şeyler de sözkonusuydu. Bunlar genellikle inançlarla ilgiliydi. Karmatîler'de yaygın olarak görülen inançlara Mansûr da sahipti ve propogandasını yapmaktaydı. Bunların en önemlisi hulûl ve tenâsuh inançlarıydı ki, Mansûr'un bunlarla ilgili sözleri sonradan şath olarak nitelenmiştir. Halbuki bunlar birer şath olmaktan ziyade, onun sahip olduğu inancın ifadeleri olduğunu daha çok doğrular niteliktedir.[154] Onun hulûl düşüncesiyle ilgili sözlerinden bazıları şunlardır ki bunların birer şiir şeklinde ifade edilmiş olması sekr halinde söylenen sözlerden ziyade bilinçli olarak ifade edilmiş sözler olduğunu gösterir mahiyettedir:

> Senin ruhun benim ruhuma şarabın saf su ile karışması gibi karışmıştır.
> Sana herhangi birşey dokunduğunda bana da dokunur, Ey Allah'ım, her durumda sen, benimsin.
> .....
> Ben sevdiğim O'yum ve sevdiğim O benim,
> Biz bir vücudda sakin iki ruhuz
> Eğer sen beni görürsen O'nu görmüş olursun,
> Ve eğer sen O'nu görürsen ikimizi birlikte görmüş olursun.
> .....
> O yücelikte "Ben, "Biz", veya "Sen" yoktur,
> "Ben", "Biz", "Sen" ve "O" hep biziz.[155]

---

[154] O'leary, 120: Gölpınarlı, 86:
"İnsanlar Allah'a çeşitli şekillerde inandılar,
Bende onların inandıkları şekillerin hepsine inandım.
Seninle, aramıza bir "benlik" sıkışmış zorluyor beni,
Hakkın için kaldır şu benliğimi, kaldır aradan." (Hallâc'dan naklen Teymiye, 2/296)
"Hallac'ın tasavvufi görüşleri arasında şu husus dikkati çekicidir:
1- Tanrı insana hulûl eder. Başka bir deyişle lâhut nâsut'a girer...
2- Hallac'a göre hulûl lütfuna nail olmak için insanın gönlünü kötülüklerden ve her türlü hevesten temizlemesi gerekir...
3- Hallac'ın üzerinde durduğu bir husus da bütün dinlerin birliği meselesidir." (İslâm Düşünürleri, 20, 21)

[155] Nicholson, 128, 130: Ayrıca bkz: Hitti, 2/456.

Birçok bâtınî yorumlarla dile getirilen bu ve benzeri sözler, şifreli mektuplarla birlikte Karmatî casusluğunun delilleri olarak görülür ve idamına karar verilir. Eğer Mansur'u mazur göstermek için mahkeme heyetinin sûfîlerden kurulu olmadığı, bundan dolayı mahkeme heyetinin onu ve durumunu anlayamayacakları, bu nedenle de yanlış kanaatlere sahip olunacağı ileri sürülecek olursa, bu pek haklı görünen bir iddia olmayacaktır. Şu açıdan; mahkeme heyetinde sûfîler şahit olarak dinlenen Şiblî'nin dışında bulunmaz ancak şu kesin olarak bilinmektedir ki, herkes tarafından büyük sûfî olduğu tartışmasız kabul edilen Cüneyd-i Bağdadî, Mansur'un hocasıydı ve onun düşünceleri Cüneyd tarafından da hoş karşılanmamıştı. Bu nedenle de onu meclisinden kovmuştu. Halbuki o, başta Cüneyd'in seçkin öğrencilerindendi. Ve Cüneyd ona kendi elleriyle tasavvuf simgesi olan hırkasını giydirmişti. Üstelik sadece Cüneyd değil, daha birçok sûfî Mansur'la ilişkisini kesmiş ve o da bunun üzerine uzun süre İran taraflarına giderek gözden uzak kalmayı tercih etmişti.[156] Eğer Cüneyd ve benzeri büyük Sûfîler bile onu anlayamamışlarsa, o zaman sormak gerekir peki kim anlayacaktı? Bu durumda onu kurtarıp aklamaya çalışmak için duygusal savunmalara girmek bir anlam ifade etmez.

Hallâc-ı Mansûr üzerinde özellikle durmamızın sebebi, 4. yüzyıl tasavvufunda en önemli kişi olmasındandır. Dönemini tek başına temsil edecek niteliktedir. Onu ve düşüncelerini bilmek 4. yüzyıl tasavvufunu da büyük oranda bilme imkânını sağlayacaktır. Mansur örneğinde olduğu gibi bu dönemde tasavvuf birçok bâtınî unsuru ve Hind'den gelen inancı bünyesine alır. Özellikle Hint mistisizminin etkisi açıktır. Bunda Hint

[156] İslâm, 172: Corbin, 197:
"Şeyh Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Tabakatü's-Sûfiyye isimli eserinde "Hallac'ı şeyhlerin çoğunluğunun yoldan çıkmış saydıklarını, söyler. Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, Risâlesinde onu tarîkat şeyhi saydığı şeyhlerden biri olarak zikretmemiştir. Müslümanların imamlarından ne bir âlimin, ne bir şeyhin Hallâc'ı hayırla yadettiğini bilmiyoruz." (Teymiye, 2/456)

ve civarına birkaç kez giden Mansûr'un payı büyüktür. Ayrıca geçen yüzyılda tasavvufî anlamda oluşmaya başlayan kerâmet inancının bu yüzyılda daha da geliştiğini görüyoruz. Kerâmet artık, Allah'ın kuluna verdiği bir lütûf (İslâmî anlayışa uygun olan kerâmet düşüncesi budur ve bunu reddedecek bir yorum bilmiyoruz.) olmaktan ziyade kendisinin gayb alemiyle irtibatlı olduğunu ispatlamada bir delil olarak kullanıldığını görüyoruz. Hallâc-ı Mansûr'da sözlerinin doğruluk delili olarak (veliliğinin isbatı!) kerâmet olarak nitelediği harikulade olayları gösterir. Ancak kaynakların naklettiğine göre, onun delil olarak ileri sürdükleri kerâmetten ziyade hokkabazlık ve sihir mahiyetinde şeylerdi ve Mansur bunları özellikle Hint seyahatleri sırasında Hint mistiklerinden öğrenmişti.[157] Zaten kendi müridlerinin ifadelerinden de açığa çıktığına göre, o Hint mistiklerinin birçok ibadet şekillerini de benimsemişti. Örneğin yatmayıp, ayakta uyumak bunlardan sadece birisidir.[158]

Hallâc-ı Mansur örneği 4. yüzyıldaki tasavvuf düşüncesinin boyutlarını göstermesi açısından bize şunu bildirmektedir: Önceki dönemlerde zühd eğilimi olarak başlayıp, zamanla sistemleşerek ayrı bir inanç ve yaşantı biçimine dönüşmeye başlayan genel anlamıyla tasavvuf, İslâmî kaygılardan uzak olduğu kadar, siyasi çıkar ve gayeler peşinde koşturanların da bir sığınağı durumuna gelir. Fakat herşeye rağmen dönemin bütün tasavvufî düşüncesini bir kalıp içerisinde düşünemiyoruz. Çünkü 4. yüzyıl tasavvufu çok renkli ve sesli bir kimlik kazanma eğilimindedir. Ayrıca felsefî birçok unsur tasavvufun bünyesine bir daha ayrılmayacak şekilde yerleşmeye başlamıştır. Bunlardan en önemlisi Eflâtuncu idealizmin bazı yorum ve görüşleridir.[159] Bu arada oluşturulan yeni ibadet şekilleri de gündemdedir. Raks ve mü-

---

[157] İslâm Tarihi, 4/144:
"Hallâc'ın ise kehânet ve sihire benzer halleri vardı. Onun sihir konusunda kendisine nisbet edilen kitapları da vardır." (Teymiye, 2/454)

[158] Fahrî, 194.

[159] Massignon, 28, 29.

zik bunlardan en önemli ibadet veya ibadet takviyesi unsurlar olarak algılanmaya başlanır. Özellikle bu ikisi bir daha ayrılmamak şartıyla tasavvufta yerlerini alırlar.[160]

Tasavvufun bu oluşum ve değişimine tepkiler sadece dıştan değil içten de gelir. Herbiri birer değerli kaynak olan eserlerin sahibi durumundaki ünlü bazı sufiler, o günün tasavvufunu çağdaş bir bakış açısıyla eleştirip, bozulmaya karşı çekidüzen verme gayreti gösterirler. Bunlardan en ünlüleri Serrâc (Ö. H. 378/M. 988), Kelâbâzî (Ö. H. 380/M. 990), Ebu Tâlib Mekkî (Ö. H. 386/M. 996), Sülemî (Ö. H. 412/M. 1021) dir. Onların içeriden kişiler olarak eleştirileri oldukça anlamlı ve değerlidir. Aynı anda zamanlarının tasavvufunun en önemli tanıkları durumundadırlar. Onlar, mensubu oldukları hareketin hergün İslâm'dan biraz daha sapmasını önlemeye çalışırken bu arada da tasavvufu kendi yorumları çerçevesinde meşrulaştırmaya çalışırlar. İslâm'ın sınırları içerisinde bir tasavvuf oluşturma gayreti güderler. Onların eleştirilerini, 4. yüzyıl tasavvufunun niteliğini göstermesi açısından zikredecek olursak konu daha açıklık kazanacaktır.

Kelâbâzî büyük hayıflanmalarla zamanının tasavvufundan ve sûfîlerinden dert yanar: "Daha sonra (bu yola) rağbet azalmış, istek zayıflamış, netice olarak da (tasavvuf yolu) "soru-cevap", "kitap-risâle" şekline dönüşmüştür. (Yaşanır olmaktan çıkmış, söylenir ve yazılır duruma gelmiştir). Onun için kitaplardaki manâlar, bunların ehli olanların idrakine yakındır, sûfîlerin kalbleri ise, bu manâları anlamaya elverişlidir.

Vaziyet anlatıldığı şekilde devam etti. Nihayet manâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Sonuç olarak hakikatı aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zînet haline geldi, (tahkik ve tasdik şekilde kaldı.) Tasavvuftan anlayanlar sûfîlik iddia etti, sûfîlik vasfına haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler, davranışlarıyla

[160] Türk Edebiyatı, 126: Mazeherî, 9, 199.

bu yolu inkâr etti. Tasavvufu halka açıklama durumunda bulunanlar, bu yolun gerçek mahiyetini gizli tuttu, tasavvuftan olmayan şeyleri tasavvufa soktu. Bu yoldan olmayan şeyleri bu yola nisbet etti. Böylece bu yolda hak olanı bâtıl olarak gösterdi, gerçekten tasavvufu bilenlere cahil adını taktı.

Tasavvufun hakikatını bilenler bir köşeye çekilerek bildikleri şeylerin ehil olmayanlara geçmesi konusunda cimrilik yaptı. Bu yolu tanıtma yetkisine sahip olanlar, kıskandıkları için tasavvufî bilgileri yabancılara anlatmaktan kaçındı, sükût etti.

Anlatılan durumun neticesi olarak gönüller tasavvuftan nefret etti. Vicdanlar sûfîlerden hoşlanmaz oldu. Bu durumun sonucu olarak ne ilim ne de âlim kaldı. Bu yolu anlatanlar da bu yola göre hareket edenler de ortadan kayboldu. Cahiller âlim, âlimler zelil hâle geldi."[161]

"Günümüzde tasavvuf konularına dalanlar çoğaldı, sûfî olmadıkları halde öyle görünenlerin sayıları arttı."[162] diyen Serrâc ise zamanının genel anlamdaki tasavvufunda bulunan İslâm dışı unsurları şöyle belirtir:

"1- Allah ile münasebetlerinde kul(abd) gibi değil, hür insan gibi davranmak,

2- Sâdece Hakk'a yönelerek halkı hiç saymak,

3- Velî'nin Nebi'ye üstünlüğünü iddia etmek,

4- Esasta herşeyin mübah olduğunu, ancak israfın ve aşırılığın haram olduğunu zannetmek.

5- Hulûle (incarnation) inanmak

6- Vücûda ifnâ etmekte ilâhî evsâfın kazanılacağını sanmak,

7- Cenab-ı Hakk'ı bu dünyada aynen ahirette göreceğimiz haliyle görmek iddiasında bulunmak,

8- İnsanın her türlü masîvadan sıyrılabileceğini zannetmek, yani mutlak günahsızlık hali iddia etmek,

---

[161] Kelâbâzî, 48, 49.

[162] Kelâbâzî, 12 (Uludağ notu)

9- İlâhî bir nurla kalplerinin aydınlandığını iddia etmek, (İlâhî nuru dünyevî duygularımızla idrak etmemiz imkânsızdır)

10- Ayn'ül cem meselesinde hataya düşmek, yani tevhid halinde olduklarından, her ne işlerse kendilerine değil, Allah'a ait olduğunu söylemek,

11- Allah'a kurbiyet dolayısıyla her türlü tahditten artık masûn ve muaf olduklarını zannetmek,

12- Beşeri evsafı terkederek Allah'ın vasıflarına bürünme iddiasında bulunmak,

13- Vecd halinde hislerini kaybettiklerini iddia etmek, -çünkü his kaybı yine ancak hisle anlaşılır-

14- Ruh hakkında insanlara (Kur'an'da) bilgi verilmediği halde bu konuda çeşitli spekülasyonlarda bulunmak"[163]

5. Yüzyıl Tasavvufu

Tasavvuf hicri 5. yüzyılda önceki dönemlere oranla daha farklı nitelikler kazanır. Bu dönemde de tasavvufu başlıbaşına, diğer bir ifadeyle nev'i şahsına münhasır hale getirmek için çalışmalar yapılır. Bunun için değişik kültür ve inançlardan bazı özellikler ve unsurlar alınır. Ancak daha önemlisi, onu önceki dönemlerdekinden ayrı inanç ve yaşantı tarzı yapma girişimleri bu dönemde iyice kesinleşir. Artık müslüman toplumunun bünyesinde şeklen bazı İslâmî unsurları benimsemiş, aslında İslâm'dan ayrı bir inanç ve yaşantı tarzı oluşmuş durumdadır.[164] Bunu bir iddia, ondan da öte ağır bir iddia olarak değerlendirenler çıkabilir. Fakat bunun iddia olmayıp, gerçeğin kendisi ve özeti olduğunu az bir araştırma dahi kolaylıkla gösterebilecektir.

Bu yüzyılda, halkın bakış açısıyla tasavvuf anlayışına –ki bunun en önemli özelliği basit ve felsefî özelliklerden uzak olmasıydı– katkı, İslâm'ı kabul eden Türkler'den gelir. Türkler'in

[163] Güngör, 204, 205.
[164] Nedvî, 228.

şamanist dönem din adamları olan Şamanlar, yeni yapı içerisinde varlıklarını sürdürebilecek alan olarak tasavvufu görür ve onun çatısı altında faaliyetlerine devam ederler. Böylelikle dünün şamanları bugünün dervişleri oluverir.[165]

Sûfîler siyasî bir etkinlik kazanmak amacıyla Hallâc-ı Mansûr örneğinde de olduğu gibi daha fazla kayıp vermemek için, tasavvufu halk arasında yayıp, halkı kendi kontrollerinde örgütlemeye çalışırlar. Bunu da kolaylıkla başarırlar. Kelâmın ve felsefenin, entellektüel hiçbir fonksiyonu olmayan düşünce ve yorumlarından bıkan kitleler, onaylarını tasavvuftan yana koyarlar. Özellikle İslâmî yapı içerisinde yeni yer almış kitleler (Örneğin Türkler) geçiş döneminin kolaylaştırıcı özellikleri, ondan da öte eski inanç ve alışkanlıklarının devamını meşrulaştırıcı özellikleri nedeniyle tasavvufa eğilim gösterir ve onu tutarlar. Tasavvuf onlar için bir sığınak olur. Çünkü böylelikle fakihlerin sorgusundan kurtulma, dine uymayan davranışlarını, bâtınî yorumlar maskesi altında devam ettirme fırsatı bulmuş olurlar.[166]

Bunlar halk düzeyinde inanılıp yaşanan tasavvuf dikkate alındığında zamanın genel özellikleridir. Bir de bütün bunların yanısıra daha da felsefileşen, giriftleşen, entellektüel bir konu haline gelen tasavvuf vardır ki, bu tasavvuf bazı sûfî filozoflar tarafından temsil edilmektedir. Bunların etkisiyle Agnostisizm olarak nitelenen, sebebin bilinemeyeceği inancının

---

[165] Yurdaydın, 77: Karahanlı, 3, 11: Osmanlı, 95, 163, 169: Mutasavvıflar, 25, 26: Türk Tarihi, 112: Ayrıca, Türk Dervişleri'ne bakılabilir. Bu kitap konuyla ilgili değerli bir kaynaktır.
"Fakat mesele "Baba"larla hiçte kapanmamıştır. İslâm dini kisvesi altında "batınîler", "Kalenderî"ler ve emsalî gibi diğer tarikat mensupları da, Ön Asya topraklarındaki yerleşmelerde kendi talihlerini denemekte gecikmemişlerdir. "Seyyit"ler, "Sûfî"ler ve genellikle "Derviş"ler hep birlikte, yeni Türk devletinin bünyesinde ve kültür yapısında kendilerine yer bulmuşlardır. Çeşitli inançlara bağlı kalmalarına bakmayarak, Ön-Asya Türk Kültür ve Dilinin yerleşmesinde vazifeli sayılmışlardır." (Vatan Kültürü, 7)

[166] Mazeherî, 23.

felsefî bir yorum halinde tasavvuf konuları arasında yer almaya başladığı görülür. Bu inanç Tanrıyla bir olma (bekâ) anlayışının, varlığın birliği (Vahdet-i Vücud) anlayışına geçişinde önemli bir fonksiyonu, geçiş sürecini oluşturur. Yeni Platonculuğun birçok unsuru Sûfî filozof grubu olan ve İsmaililer'le yakın ilgileri bulunan İhvan-ı Sâfa vasıtasıyla tasavvufa daha çok geçmeye başlar. Bâtınî görüşlü gizli bir teşkilat olan İhvan grubu, felsefî tasavvufun oluşmasında önemli bir görevi üstlenmiş olurlar ve bunun sonucunda tasavvuf herşeyden ayrı, bir inanç-düşünce olma iddiasını ifade eder duruma gelir.[167] Tasavvufun felsefileşmesini göstermesi açısından şu olay anlamlıdır: İbn Sina ile karşılaşıp sohbet ettiği söylenen mutasavvıfdan Ebu Said b. E'bil Hayr (Ö. H. 441/M. 1049) ayrıldıkları zaman: "Benim anlattıklarımı o biliyor" derken, İbn Sina da "Benim bildiklerimi o anlıyor" der.[168]

Tasavvufun halkın seviyesine inip kitleler tarafından kabul gördüğü ve bunun yanısıra seçkinlerin tasavvufunun biraz daha felsefileştiği bu dönemde, içten eleştiri yapanlar da yok değildir. Cüneyd, Serrâc, Kelâbâzî, Ebu Tâlib Mekkî geleneğini bu dönemde Kuşeyrî (Ö. H. 465/M. 1072) ve Hücvirî (Ö. H. 470/M. 1077) devam ettirir. Ancak onların tasavvuf, özellikle de bazı sûfîlere yönelik eleştirileri, eleştirilmeyen konuların iyi, normal olduğu gibi bir anlayışa yol açar. Böylelikle tasavvufun halk arasında kabulü daha da kolaylaşır. İslâm'ı temsil eden bu insanlar bile, tasavvufun bazı özelliklerini benimsediklerine göre tasavvuf uyulması gerek bir yoldur anlayışı oluşur. Sözkonusu şahsiyetlerin tasavvufu olduğu kadar genel eğilim olan ve oluşma safhasını henüz tamamlamamış bulunan Ehl-i Sünnet inancını temsil etmeleri, iki düşünce arasında köprü görevi görür. Gazzâlî ile Ehl-i Sünnet'in bir bölümünü oluşturacak olan tasavvufa meşruluk zemini hazırlanır. Tabiki bu genel hatlarıyla nassların sınırını taşmayan bir tasavvufa veya o sınırlara dahil

[167] İslâm, 180: O'leary, 120: Üç Müslüman, 143.

[168] O'leary, 118, 119.

edilmeye çalışılmış inanç ve yaşantı türüne yöneliktir.[169] Biz burada özellikle Kuşeyrî'nin sûfî sıfatıyla gerçekleştirdiklerinden ziyade, zamanının tasavvufuna getirdiği eleştirileri aktarmak istiyoruz. Böylelikle 5. yüzyıl tasavvufunun İslâmî karakteri(!) daha iyi anlaşılmış olacaktır: "Şimdi sûfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfîlere benziyor ama, ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır.

Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme başgöstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat edip gitmiş, şeyhlerin gidişatına ve âdetlerine tâbi olan gençler azalmış, vera' kaybolmuş, vera' sergisi dürülmüş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriata hürmet hissi kalblerden zâil olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları haram ile helâl arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı din haline getirmişlerdir. İbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey saymışlar, gaflet meydanında at koşturmuşlar, nefsanî arzulara kendilerini teslim etmişler, işlenmesi mahzurlu olan şeyleri hiç aldırmadan işlemişler; halktan, kadınlardan ve zâlim devlet adamlarından temin ettikleri şeylerden hiç çekinmeden faydalanmışlardır.

Sonra bu nevî kötü şeyler yapmaya da kanaat etmiyerek bir de en yüksek manevî hallere ve hakikatlara işaret etmişler, bu gibi şeylerden bahsederek kulluk boyunduruğundan kurtulup hürriyete kavuştuklarını, Allah'a vuslat hali ve hakikatı ile muttasıf olduklarını, daima Hak ile kâim bulunduklarını, üzerlerinde kendi iradeleri değil de Allah'ın hükmünün câri olduğunu, nefsâniyetlerinin yok olup fenâ mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini, ahadiyetin sırlarını keşfen bildiklerini

[169] Çubukçu, 69: İslâm, 176: Türk Edebiyatı, 120, 121.

cismanî varlıklarının çarpılma ve kapılma suretiyle kendilerinden tamamen alındığını, beşeri varlıklara ait hükümlerin kendilerinden sâkıt olduğunu, sözde nefislerinden fânî olduktan sonra samediyetin nurları ile bâki kaldıklarını, konuştukları zaman kendilerinden kendi namlarına başkasının, (Hakk'ın) konuştuğunu, tasarruflarında kendilerinin dışında bulunan bir Velî (Mütevelli-Hak) nin bulunduğunu, (Hal ve hareketlerinin Hak tarafından idare edildiğini) iddia etmişlerdir.

Bazılarını yukarıda belirttiğim hususlar, içinde yaşadığımız şu zamanda bir dert halini almış ve bu durum uzayıp gitmiştir."[170]

6. Yüzyıl Tasavvufu

Yaşadıkları zaman dilimleri Hicri 6. yüzyılla tam anlamıyla çakışmasa bile, 6. yüzyılı 5 ve 7. yüzyılların sınırları içerisinde biraz genişletecek olursak iki önemli şahsiyetle karşılaşırız. Bunlar sadece kendi dönemlerinin değil sonraki dönemlerin tasavvufunu da büyük oranda etkilemişlerdir. Her ikisinin de ortak yönü sûfi olmaları, tasavvufun kurtuluşun tek yolu olduğuna inanmaları, ancak buna rağmen ayrıldıkları noktalar ise sayılamayacak kadar pek çok olan iki şahsiyet. Bunlar aynı düzlemde yer alan iki düşman kardeş konumundadırlar. Her ikisi de sonraki müslümanların inançlarında derin izler bırakmışlardır. Bunlar Gazzâlî ve Muhyiddin ibn Arabî'dir. İkisiyle ilgili bilgileri vermeye ve tasavvuf içerisindeki yerlerini belirlemeye geçmeden, yüzyılın genel durumunu, tasavvuf açısından belirlemeye çalışacak olursak:

Geçen yüzyılda başlayan felsefîleşme hareketi, bu yüzyılda büyük bir hızla devam eder. Hatta tasavvuf felsefesi, felsefe tasavvufu biçimine dönüşür. Bunları net olarak birbirinden ayırmak zorlaşır. Felsefe ve tasavvufun ortak temsilcisi olarak Fars kökenli ve Zerdüşt bir ailenin mensubu olan Suhreverdî çıkar. Onun özellikle Mani-Zerdüşt dinlerinden tasavvufa taşıdığı

[170] Kuşeyrî, 63, 64.

unsurlar büyük oranlara ulaşır. Düşüncelerini Felsefe bölümünde incelediğimiz Suhreverdî hakkında en genel anlamda şunu söyleyebiliriz: O, teosofiden panteizme geçişin son basamağını oluşturur. Düşünceleri ve inançları adeta inançlar mozayiği gibidir ve o bu şekliyle tasavvuf tarihine, büyük sûfî velî olarak geçer. Büyük kumandan Selâhaddin Eyyubî tarafından idam ettirilmesi halkın gözünde konumunu daha da büyütür ve büyük Şehid kabul edilir. O 36 yaşında idam edilir, ancak bir anlamda öğrencisi olan Muhyiddin ibn Arabî onun düşüncelerini daha ilerilere götürmenin bayraktarlığını yapar. Her ikisi de felsefi ontolojiyi tasavvufun önemli konusu haline getirmede büyük çaba sarfeder ve bunda başarılı da olurlar.[171] Özellikle Suhreverdî'nin Plotinus'tan aldığı sûdûr (emanation) teorisi varlık kademeleri hakkında orjinal bir görüş olarak tasavvufa geçer. Sudûr teorisi Vahdet-i vücud'un oluşmasında rol alan son halkalardan birisi olur.[172]

Bu dönemde öncekilere oranla Felsefe, Kelâm, Tasavvuf ayrılığının büyük oranda kaybolduğu görülür. Ara sınırlar kalkar, hepsi birbiri içine girer. Konuyu tasavvuf açısından değerlendirdiğimizde yukarıda değindiğimiz felsefîleşmenin yanısıra kelâmlaşma da dikkati çeker. Kelâmın birçok konuları ta-savvufa aktarılır. İlk zamanların zahîdleri bu dönemde ünlü birer filozof ve kelâmcı olup çıkarlar. Daha önceleri felsefe ve kelâm içerisinde işlenen konulara bambaşka yorumlar getirilir. Bu arada arasıra muhatap olmak zorunda kalınan Kur'an da hiç bir sisteme bağlanılmaksızın yorumlanıp, ayetler işe geldiği gibi açıklanır.[173] Böylelikle ayrı ayrı konular birbirinin içerisine girip mozaik bir yapı oluşur. Buna tasavvuf felsefesi mi, akaidi, mi, kelâmı mı, yorumları mı denileceği artık konuyla ilgilenenlerin arzusuna bağlıdır. Ancak ismi ne olursa olsun İbn Haldun'un değerlendirmesiyle yapılan yorumların en önemli özelliği şudur: "Bu

[171] Futûhât, 2/A-2: Hitti, 2/670, 677: Razî, 2.

[172] Güngör, 86.

[173] Sülemî, 13, 199-201: Nicholson, 23.

üç ilim gerek konu, gerek mesele ve gerek delilleri bakımından birbirinden başkadır ve ayrı ayrı ilimlerdir. Sofilerin bu sözleri, ilmî bakımdan, ilimden en uzak olan bir iddiadır."[174]

6. yüzyılda düşünce, yorum ve yaptıklarıyla önemli şahsiyetlerinden olan Gazzâlî ve Muhyiddin İbn Arabî hakkında bilgilere gelecek olursak:

Gazzâlî

Gazzâlî, tasavvuf tarihinde, genel akışın yönünü değiştiren, akışın bir bölümünü oluşum sürecini tamamlamakta olan Ehl-i Sünnet yönüne kanalize eden kişi olarak bilinir. Din içerisinde din kimliğini kazanacak kadar başlı başına bir yapı oluşturan tasavvufu[175] farklı bir bakış açısıyla gözden geçirip, yeni kalıplara döker. Çok hareketli ve canlı bir hayata sahip olan, zamanının bütün düşünce ve inançlarını içten bakış açısıyla tanıyan Gazzâlî, son geldiği nokta olarak sûfîliği ifade eder ve onu ve ondaki kendi durumunu otobiyografisinde şöyle belirtir: "Sûfîlerin, Allah Teâlâ'nın yoluna girmiş kimseler olduğunu, onların hayat tarzlarının en güzel hayat tarzı, yollarının en doğru olduğunu, ahlâklarının ahlâkın en güzeli bulunduğunu yakînen anladım."[176]

Ancak onun bu ifadesinde genel hatlarıyla belirttiği düşünceleri bazı soruları da bünyesinde taşımaktadır: O hangi sûfîleri ve hangi sûfîlerin yolunu yolların en güzeli bulmuştu? Bu soruya hemen cevap vermek zor görünüyor. Zira tasavvuf tarihinde kendine özgü özellikleriyle birlikte, Gazzâlî, yaptıkları ve düşünceleriyle de geleneksel anlamdaki tasavvufta çok değişiklikler yapmıştır. Onda ne salt aşk felsefesi vardı, ne de keşfe ulaşan kişiden ibadet sorumluluğunun düşmesi, ne de kulun doğrudan muhatap olup kendisinden vasıtasız bilgi alacağı bir Tanrı inancı. O, cezbe ve vecd halinin gereği kabul edilen

[174] Mukaddime, 2/608, 609.
[175] İslâm, 189.
[176] Dalâlet, 74.

yorumlara ve inançlara da karşı çıkıyordu. Felsefe ve kelâm gibi beşerî düşünce biçimlerini vahyin üzerinde kabul etmeyi kesinlikle reddedip, varlığın birliği anlayışına tartışmasız karşı çıkıyordu. Tasavvufun en önemli unsurları haline gelmiş cezbe, hulûl, gibi inançların İslâm dışı olduğunu açıkça belirtiyordu.[177] Peki o hangi tasavvufu savunuyordu? Sûfîlik döneminde yazdığı kitaplarındaki anlayış ve konumuyla o, şer'î emirlerin derunî manalarını göstermeye çalışıyor, düşünce ve yorumlarında nasları kesin aşılmaz ölçü kabul ediyor ve bu sınırı zorlayan bâtınî yorumlara eğilim göstermiyordu. Bunlardan hareketle şunu anlıyoruz ki onun övdüğü ve takdir ettiği tasavvuf kendi düşünce ve yorumunda anlam bulan tasavvuftu. Zaten başkasını ifade ettiğini söylemek de anlamsız olur. Bu tasavvufun ise nev'i şahsına münhasır olduğu açıktır. Onun kendi anladığı tasavvuf ile, halkın eğilimi haline gelmiş olan tasavvufu birbirinden ayırdığına şahit olmaktayız. Çünkü halkın inanç ve düşüncesini bozan unsurlar arasında tasavvufu da saymaktadır ki, bu durum onun, tasavvufta kavramlar aynı olsa bile anlam itibariyla büyük ayrımlara girdiğinin açık ifadesidir. Onun halkın tasavvufuna ilgi ve sevgisi yoktu. Tasavvuf denildiğinde Beyâzıd Bistamî'lerin, Hallâc-ı Mansûr'ların tasavvufunu değil, kendi anlayışında ifadesini bulan ve büyük oranda meşru temeller üzerine oturan tasavvufu kasdediyordu. Onun anlayışında açığa çıkan tasavvufu ise yine kendi ifadeleri ile şu şekilde görüyoruz: "Tasavvuf, kalbini herşeyden ayırıp Allah'a yönelmek, başkalarına kıymet vermemek demektir. Bunun hülâsası da kalb ve azaların ameli demektir. Amel bozulunca, aslı da kaybolur."[178] "Yeryüzünde nübüvvet nûrundan başka, kendisiyle aydınlanacak bir ışık yoktur."[179]

İmam Gazzâlî düşünce ve yaşantısıyla devrinin aynasıdır. Düşünce ve inançta toplumun hangi noktalara geldiğini onun

---

[177] İslâm Tarihi, 4/149: İslâm, 119, 133, 181.

[178] İhya, 2/635.

[179] Dalâlet, 75.

hayatında safha safha görmek mümkündür. Nasıl ki müslümanlar yabancı unsur olarak ilk defa kelâm, arkasından felsefe ve arkasından tasavvufla bütünleşmişse, onun da hayatı aynı değişimleri kaydetmiş ve sonunda tasavvufa gelmiş, burada karar kılmış gibidir. O, vahiy İslâmı'ndan Kültür İslâmı'na geçişi bütün boyutlarıyla incelemiş, tasavvuf penceresinden gördükleri kadarıyla Vahiy İslâmı'nı tekrar diriltme (İhya) çalışmasına girmiştir. Halkın içinde bulunduğu durumu çalışmalarının temeli ve alanı olarak şöyle belirtir: "Halkın itikadının gevşeme ve imanlarının zayıflığı sebeplerini araştırdım. Karşıma dört sebep çıktı: Biri felsefe ile meşgul olanlardan, ikincisi tasavvuf yoluna girenlerden, üçüncüsü "Talim" davasına bağlananlardan, dördüncüsü de halk arasında ilimle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi."[180]

O, "en güzel hayat tarzı" olarak gördüğü tasavvuf anlayışını genel anlayış ve inanç haline getirmek için kitaplar yazar. Her ne kadar kitaplarındaki hadislerin bir kısmının zayıf olması veya mevzu olma ihtimali taşıması eleştiriye uğrasa da amacını büyük oranda başarır. Uzun bir tarihi süreçten geçerek oluşan Ehl-i Sünnet anlayışı ve tasavvufu kaynaştırma işini gerçekleştirir. Onunla birlikte, tasavvuf anlayışı "yasallaşır." dinin bütünlüğü içerisinde bir işlev yüklenir. Bu nedenle araştırıcıların Gazzâlî'yi Ehl-i Sünnet inancının gelişmesinde büyük paya sahip birisi olarak nitelemeleri boşuna değildir.[181]

Ancak bütün bu olumlu olan gelişmelere rağmen genel anlamda tasavvuf, hiç bir zaman Gazzâlî çizgisini takip etmemiştir. O, tasavvufun otokritiği idi ve büyük oranda bunda başarılı olmuştur: Tasavvufa çekidüzen vermiştir. Ancak genel eğilim ondan sonra normal seyrini takip edip en üst basamağına İbn Arabî'de erişti. Gazzâlî'nin çalışmaları her ne kadar Vahiy İslâmı'nın "ihya"sı içindi ise de bunda tam başarılı olamadı.

---

[180] Dalâlet, 83.

[181] İslâm, 176: Üç Müslüman, 66, 67, 100, 101: O'leary, 126: Nicholson, 21: Nedvî, 214: Geniş bilgi için bkz: Kitabımızın "Fırkalar" bölümüne.

Çünkü önceki düşünce süreçlerini oluşturan kelâm ve felsefeyi içten ve dışarıdan eleştirmiş ve bunda başarılı olmuşsa da dini "ihya" edilmiş şekline kavuşturma çalışmalarını tasavvufun içinde ve onun bakış açısıyla yapmıştı. Bir de onun çalışmasında dinin ikinci kaynağı Sünnet zayıf durumdaydı. Bu ise birçok aksaklıklara neden olmuştur. Her ne kadar O son durumu ile ilgili olarak tasavvufta karar kıldığını otobiyografisinde açıklarsa da bunun eksik bilgi olduğundan bugün haberdarız. Çünkü O, son durumundan kendisi de memnun olmamıştır ki ömrünün son yılını hadis öğrenerek, Buharî okuyarak geçirmiştir. Bunun sonucu olarak ta kendi ifadelerinde anlam bulan, önceki veya sonraki birçok sufide görülen nassları dikkate almayan tavra karşı, bu yönüyle de olumlu yönleri oldukça çok olan ve "en güzel hayat tarzı" dediği tasavvufun da büyük oranda dışında son bulmuştur. Bu son daha çok Sünnet'e yakın olan bir nokta olmuştur. Çünkü kaynakların kaydettiğine göre ölüm döşeğinde dizlerinin üstünde Buharî vardı ve son nefesinde onu okumakla meşguldü.[182]

Muhyiddin İbn Arabî

Zühd hareketi olarak başlayıp, ilkel toplumların büyü, sihir, afsunları, Yunan'ın felsefesi, Hint ve Fars'ın mistisizmi ve İslâm'ın bazı unsurlarını bir potada eriterek orjinal bir inanç haline gelen tasavvuf 6. yüzyılda Gazzâlî gibi kendi eleştirmeni yanında en büyük "Üstad"ını da çıkarmakta gecikmez. Bu Muhyiddin İbn Arabî'dir. Onun hayatında ve fikirlerinde kendinden önceki dönemlerin tasavvufunun bütün özelliklerini görmek mümkündür. Ancak kendisi de orjinal unsurlar oluşturmaktan geri kalmamıştır. Bu yönüyle o tasavvufun zirvesi, özeti durumundadır. Şüphesiz bu yargımız halk düzeyinde yaygınlaşmış olan tasavvuf için geçerlidir. Bu tasavvufun yanısıra Ehl-i Sünnet veya Selefî çizgide olup ismi tasavvuf olan farklı nitelikte

[182] Tehafüt (Abd el-Gâfir el-Ferîsî'den naklen), 224: Teymiye, 4/75: İhya Hareketleri, 85.

eğilimlerin de varlığı sözkonusudur ki, zaten etkinliğinin azlığı ve sadece bazı şahıslar tarafından temsil edilip halk düzeyinde yaygınlaşma şansı elde edemediği için bu iki eğilimi bu çalışmamızın konusu dışında tutmaya özen gösterdik. Bu itibarla tasavvuf ile ilgili bilgi ve eleştirilerin, sonuçta felsefi karekter kazanan ve halk arasında yaygınlık kazanan tasavvufla ilgili olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır ki, Muhyiddin İbn Arabî bu tasavvufun zirvesidir. İbn Arabî'nin Endülüste başlayıp buranın hıristiyanlığından ve felsefesinden birşeyler alan, sonra sırasıyla Kuzey Afrika kavimlerinin paganik özelliklerinden, Mısır'ın eklektik düşünce ve inancından, Arabistan halkının İslâm'ından, Anadolu ve İran şamanizmi, zerdüştlüğü ve maniheizminden, Suriyenin İsmaîliliğinden çok şeyleri alıp oluşturduğu tasavvuf düşüncesi bu zirvenin niteliğini gösterir mahiyettedir. Bütün bu bölgeleri kapsayan seyahatleri son nefesiyle birlikte Şam'da noktalanır. Onun öğretisi farklı bir inanç yapısı olma adayı olan tasavvufun bağımsızlık bildirisi durumundadır. O, İslâm sınırları içerisinde kalıp daha güzel yaşantı oluşturma (İslâm'ı hayata aktarma) gayretinden ziyade yeni inanç oluşumu ve bunun ifadesini temsil etmektedir.[183]

Konuya biraz daha ayrıntılı değinecek olursak; Onun öğretisi felsefî bir temele sahiptir. İhvan-ı Safa risâleleri yoluyla İskenderiye ve Empedoklesçi kozmolojiyi, Birunî'nin astronomik ve astrolojik çalışmalarının bazı özelliklerini ve Hermetik doktrinin kozmos anlayışını öğretisine almıştır. Suhreverdî ve Farslı şair Evnâdüddin ile bizzat karşılaşıp, görüşmüş, onlardan Manî, Zerdüşt dininin ve İşrâkî felsefesinin bazı özelliklerini alıp öğretisine katmıştır. Ayrıca kelâmcılarla görüşüp konuşmuş, hatta Fahreddin Razî ile mektuplaşmış, böylelikle öğretisine kelâm konularını da dahil etmiştir. İbn Sina felsefesini öğrenmiş ondan akıllar nazariyesini kopye etmiştir. Bunların yanısıra diğer bazı filozoflardan ve kitaplarından Stoacılara ve Yeni Eflatunculara ait antik dönem düşüncelerini alıp onları da öğretisine

[183] Kozmoloji, 309: Düşünce, 102, 111: Diriliş, 149: Islâm Felsefesi, 242.

katmıştır.[184] Onun öğretisinde paganist özellikler az da olsa bulunur. Kuzey Afrika kavimleri vasıtasıyla elde ettiği bu özellikleri geleceğe ait keşif ve haber verme, ayrıca huruf ilmi gibi değişik biçimlerde ortaya koyar.[185] O, öğretisine İslâmî bir renk katmayı da ihmal etmemiştir. Çünkü müslüman toplumunun üyesiydi. Bu itibarla İslâmî özellikler taşıması zorunluydu. "Kur'an istinâd edilecek en kuvvetli delildir"[186] diyordu ancak buna rağmen Mısır'da idam edilmekten ancak gizlice kaçarak kurtulabilmişti. Zira bu ve benzeri güzel sözleri onun açısından gerçeği yansıtmıyordu. Kur'an'ı en büyük delil olarak niteleyen İbn Arabî, bir başka zaman da, dinin nasslarının sembolik olduğu, çoğunun gerçekle ilgisinin olmadığı, sadece halkı biraz düzene sokmak için ifade edildiğini söylemekten çekinmiyordu. O'na göre cehennemdeki azap bile sembolikti. Gerçek olsa bile alışılıp, azabı sona erecek olan bir şeydi.[187] O, o güne kadar, içinde yaşadığı toplumda pek görülmeyen düşünce ve iddiaları ileri sürer. Bu yönüyle de orjinalliğini hep korur. Bunlarla ilgili olarak önceleri, gaybdan sesler aldığı iddiası taşırken, zamanla Hızır'la görüştüğünü ve onunla konuştuğunu iddia etmeye başlar. İddiaları burada da sona ermez, Peygamberle görüştüğünü ve O'ndan bazı talimatlar aldığını iddia eder. Daha sonra ise, Allah'ı rüyasında gördüğünü, O'ndan talimatlar aldığını iddia eder. İlk aldığı talimat ise, Kur'an'da geçen şekliyle Allah'ın peygamberlere ilk hitap ve emir verişi şeklinde olur. İddiasına göre Allah kendisine "Kullarıma nasihat et" demiştir. Bu arada mirac'a da

---

[184] Üç Müslüman, 113, 114, 172: Futûhât, 2/A-3, 2/B-409-411: İslâm Felsefesi, 105: Kozmoloji, 307: Mutasavvıflar, 306, 307.

[185] Mazeherî, 204: Mizân, 58.

[186] Futûhât, 2/A-58.

[187] "Cehennem ehli, her ne kadar ateşte kalırsa da onların yanmalarından maksat haklarındaki gazap ve elemi kaldırmak içindir ki bu da Rıza'dır. (Fusûs, 324)

"Şayet (Allah, cehennemdekileri) Cennet'e çıkarsa, onlar muhakkak ki (bundan) azab duyarlar ve Cennet'e girmek onlara zarar verir. Tıpkı, gül kokularının domuzlan böceklerine zarar vermeleri gibi" (Futûhât, 2/A-168)

çıkar.[188] Zaten bu özelliği nedeniyle iddiasına göre yazdığı kitabının beşeri kitaplardan farklı nitelikleri vardır. "Fütûhat'ın" beşeri değil İlâhî bir kitap olduğunu savunur ve kitabını kendi istek ve iradesiyle değil, Allah'ın iradesi ve isteğiyle yazdığını belirtir. Bu diğer bir ifadeyle kitaplarının vahiy ürünü olduğunun üstü kapalı olmayan bir biçimde ifade eder.[189]

Ancak bütün bunlara rağmen o, peygamber olmadığını böyle bir iddiasının sözkonusu olamayacağını da söyler.[190] Bu ise zorda kaldığı zaman söylemek zorunda kaldığı sözlerine oldukça benzemektedir. Aynen, Fakihlerin toplum için gerekli olduğunu söylemek zorunda kalıp, zordan kurtulunca "Fakihler bu ümmetin firavunlarıdır"[191] demesi gibidir. O, iddiaları arasında kendisinin insanların en üstünü olduğu konusuna da yer verir. O'na göre bütün varlıklar sembolik olarak bir daire oluşturur ve bunun başlangıç noktası ilk Akıl'dır. İlk Akıl ile ilişkide olup, bu özelliğiyle zamanının Kutb'u olan kişiler vardır. Bu kutublardan her devirde sadece bir tane bulunur. Buna da İnsan-ı Kâmil denir. İnsan-ı Kâmil'den daha üstün ve mükemmel varlık yoktur. Zira Allah onu kendi suretinde yaratmıştır. O Masivallah'da Allah'ın gölgesidir. İnsan-ı Kamil olan kişi bu yüce makamı belirli çalışma ve gayretlerinin sonucunda elde etmiştir. Dolayısıyla Allah'tan, kendi istek ve arzusu olmadan vahiy alan peygamberler bile isteyerek, gayret sarfederek, kendisini yetiştirerek Allah'tan bilgi alan İnsan-ı Kamil'den yüce değildir. İbn Arabî tamamen kendi hayal ürünü bu düşüncelerini dile getirdikten sonra, son ve asıl iddiasını ortaya atar: Kendisi zamanının İnsan-ı Kamilidir. Hatta evliyanın en üstünü ve sonuncusudur. (Hatem'ül Evliya)[192]

---

[188] Futûhât, 2/A-53, 69, 70-78, 79-84, 85, 92, 93-98, 99, 105-112, 119, 2/B-350-352: Üç Müslüman, 119.

[189] Futûhât, 2/B-455: İşarî Tefsir, 169.

[190] Futûhât, 2/A-113-118.

[191] Futûhât, 2/A-11.

[192] Futûhât, 2/B-404, 438, 441, 462: Fusûs, 37-41: İslâm Felsefesi, 248: Teymiye, 2/243: Üç Müslüman, 124: İşarî Tefsir, 287, 288.

O, şartların gereği kitaplarını çoğu zaman sembolik ifadelerle yazmaya özel gayret gösterir. İstenildiği gibi yorumlanabilecek şeyler söylemekten çekinmez. Böylelikle zor durumda kaldığında tevil edip kendisini kurtarmayı planlıyor gibi bir amaç taşısa gerektir. Bu tavrını ise başarılı bir zihin ve ifade cambazlığı ile gerçekleştirir.[193] İnandırıcılığını artırmak ve düşüncelerini kabul ettirmek için Kur'an ayetlerini istediği gibi tevil edip, işine gelecek şekilde kullanmaktan çekinmez.[194] Eğer durum ge-

"Allah, insan-ı kamil'in dış suretini âlem'in hakikatleriyle suretinden, bâtınî çehresini de kendi sureti üzere inşa kıldı... Bu ilim, ancak Peygamberlerin ve Velîlerin sonuncusuna verilmiştir. Bu ilmi, Nebî ve Resûllerden görebilenler ancak Hâtem-i nübüvvet olan Hazret-i Muhammed'in ışığıyla görürler. Velîlerden görebilenler de ancak (onun mirascısı olan) son Velî'nin kandilinden müşahede ederler, hattâ Peygamber, o ilmi ne zaman müşahede etseler ancak Hâtem-i velâyet kandilinin ışığıyla görürler. Çünkü Resûllük ve Nebî'lik yani şeriat kurmak keyfiyeti sona ermiştir. Velîlik ise aslâ nihayete ermez. Kitap ile gönderilen peygamberler aynı zamanda Velîlerden olduklarından bahsettiğimiz ilmi ancak Hâtem-i evliya ışığından alırlar... Âdem çağından son Nebî'ye varıncaya kadar tıyneti bakımından olan varlığı gecikse de nebîlerden hiçbir ferd yoktur ki ilmini sonuncu Peygamber olan Hazret-i Muhammed'in ışığından almış olmasın. Çünkü O hakikati ile mevcuttur ve bu da peygamber'in "Adem henüz su ile toprak arasında iken ben Peygamber idim" mealindeki sözü ile sabittir. Başka peygamberler ancak ümmetlerine gönderildikleri zaman Nebî olmuşlardır. Keza Velîlerin sonuncusu Hâtem-i Evliya da böylece Velî iken Âdem su ile toprak arasında idi... (Fusûs, 23, 37, 40, 41), Ben Hâtem'ül Evliyâ Muhammed (İbnü'l-Arabî)'yim." (Futûhât, 2/B-462)
"Gazâlî açıkça şunu ifâde etmektedir: "Velîlik rütbesinin, nübüvvet rütbesinden daha yüce olduğunu kim iddia ederse, onu öldürmek bence yüz kâfiri öldürmekten daha sevimli bir iştir. Çünkü onun dine vereceği zarar daha büyüktür." (Teymiye, 4/162)
"Hâtemü'l-evliya lafzını ele alacak olursak, bu deyim, bu ümmetin selefinin ya da imamlarının sözlerinde geçmemektedir. Bu kelimeye ne Allah'ın Kitab'ında, ne de Resûl'ünün Sünnetinde rastlanmaz. (Teymiye, 2/236)-(Bu kaynakta Peygamberden üstünlük iddiasıyla ilgili, değerli ve ilginç bilgiler mevcuttur. İlgili sayfaya bakmak yeterlidir.)

[193] Güngör, 95.

[194] Nicholson, 88: Felsefenin Tekniği, 63, 64.

rektiriyorsa bazen de kendi söylediklerinin yanlış anlaşıldığını, çünkü herkesin kendisini anlayacak kapasitede olmadığını, bu nedenle herkesin, kendi kitaplarını okumasının uygun olmayacağını, bazılarına kendi kitaplarını okumanın haram olduğunu belirtir.[195] O, düşüncelerini ifade etmek için her durumdan yararlanmaya çalışır. Bununla ilgili olarak, Mekke'deyken karşılaştığı bir kadından etkilenir ve "Tercüman'ül Eşvak" (Arzuların tercümanı) isimli kitabını yazar. Bir çok aşk şiiri kaleme alır.[196] Onun sahip olduğu bu özellikler ve özellikle de İnsan-ı Kamillik, Hatem'ül Evliyalık iddiaları bir çok sûfi için amaç olur. Birçok kişi onun gibi veya ona yakın olabilmek için çalışır, çabalar. Hayatlarının gayesi bu olur. Bunu başarabilmek için de birçok metod ve teknikler geliştirirler.[197]

İbn Arabî'nin inançlarının merkezini Vahdet-i Vücud ve dinlerin birliği düşüncesi oluşturur. İlk defa nüve şeklinde Hakim-i Tirmizi'de açığa çıkan Vahdet-i Vücud insanı, İbn Arabî'de zirvesine ulaşır. Bu son duruma göre Yaratan ve yaratılan iki varlık vardır. Ancak bu ayrılık sadece isimdedir. Gerçekte bunlar aynı varlıktırlar. Tanrı ile Kainat bütünleşmiş tek varlık halindedir. Bu nedenle Vahdet-i Vücud'cu için görünen, hissedilen alemden başka varlık yoktur. Buna ise Tabiat veya Tanrı demek farketmez. Nasıl olsa iki ayrı isim de aynı şeyi ifade eder.[198] İbn Arabî'nin sistemleştirip sunduğu bu inancı daha iyi anlayabilmek için sözkonusu inancın sonraki taraftarlarının ifadelerini de dikkate almak yararlı olur. Varlığın birliğine inananlara göre, hulûl düşüncesi çok aptalca bir iddiadır. Zira hulûlun

---

[195] Üç Müslüman, 131.

[196] İslâm, 184, 185.

[197] İbn Haldun, 133: Gölpınarlı, 135, 136: Guénon, 31, 32.

[198] Sabrî, 2/297-301: Türk Edebiyatı, 122: Futûhât, 2/B-405: Teymiye, 2/227.

"Hak'tan başka varlıklar, yahut âlem adıyla anılan şey Hakka nisbetle bir şahsın gölgesi gibidir. Böyle olunca Masiva yani Allah'tan başka olan varlıklar Allah'ın gölgesidir. Bu (temsil) varlığın âleme nisbet edilmesinin aynıdır." (Fusûs, 139)

olabilmesi için iki ayrı varlığın olması gerekir. Halbuki bütün varlık birdir ve bir olan şeyde hulûl olmaz, imkânsızdır.[199] Bu düşünce mensuplarından en önemli şahsiyet Arifuddin el-Tilemsânî'dir. O, Kur'an'ın tamamıyla şirkle dolu olduğunu iddia edecek kadar Vahdet-i Vücud'cudur. İddiasını şöyle savunur. Kur'an yaratan-yaratılan ayrımı yapmaktadır ki, Bir'den başkasının varlığını kabul şirktir.[200]

"Varlıkta ancak Allah vardır", veya "Varlıkta ancak bir vardır: Suyun rengi kabının rengidir."[201] diyen İbn Arabî, bu sözleriyle inancını ifade ederken Kur'an ayetlerini de hiç bir kural tanımaz tavırla yorumlamaktan çekinmez. O, Alî İmran suresinin 191. ayeti olan "Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın, sen münezzehsin" gibi bir ayeti bile şöyle yorumlar: "Kendisinden başka birşey yaratmamıştır, eğer Hakkın gayrı birşey yaratmışsa o bâtıldır. Belki onları senin isimlerin ve sıfatların ile ortaya koymuştur. Senden gayrı olanları tenzih ederiz."[202]

İbn Arabî Vahdet-i Vücud inancını manzum ve nesir türü yazılarında ayrıntılı bir şekilde anlatıp, bu inancı sistemli bir inanç haline getirmeye çalışır. Konuya örnek olması açısından bir şiirinde şöyle der:

---

[199] Nazmî, 60, 61.

[200] Nicholson, 74:
"Zamanın üstadı şeyh, âlim, ârif bir zât olan Kemâlüddin el-Merağı de bana, bu adamların tevhid konusundaki sözlerini duyduğunda şunları söylediğini anlattı: "Afif et-Tilimsânî'ye bunların sözlerinden bir şeyler okudum ve bunları Kitap ve Sünnet'e aykırı gördüm. Ben bunu ona söyleyince dedi ki: Kur'an'da tevhid yok! Aksine Kur'an'ın tamamı şirktir. Kur'an'a uyan kimse tevhid'e ulaşamaz." (Teymiye, 2/256) Tilimsânî'ye göre bu varlık aleminde hiç bir şekilde başka ve ayrı bir şey yoktur; kâinat sadece Cenâb-ı Hakk'ın sözleri ve kısımlarıdır; deniz içerisinde dalgaların, bina içerisinde odaların durumu neyse, aynen öyledir." (Teymiye, 2/189)

[201] Futûhât, 2/B-405.

[202] Cerrahoğlu, 2/9.

Ey varlığı yaratan nefsinde!
Sen bütün yaratıklarını cemediyorsun,
Yaratıyorsun, oluşu sona erenleri sende
Dar da sensin, geniş de...[203]

İbn Arabî'nin öğretisinin ikinci özelliği dinlerin birliği inancı ile ilgilidir. Ona göre farklı dinlerin oluşu sadece isimlerin ve şekillerin farklılığındandır. Bundan, bütün dinlerin temelinin vahiy olduğu ancak sonradan ayrılıp değiştikleri gibi İslâm'ın bir esası anlaşılmamılıdır. Çünkü O'nun dinlerin birliği ile kasdettiği Vahdet-i Vücud inancı ile ilgilidir. O'na göre Tanrı ve Kainat bir olduğuna göre(!) Firavun bile Allah'a ibadet etmiştir. Bu nedenle de o bile kamil bir mü'mindir. Zira taptığı şey de varlığın bir parçası (Bir'in bir unsuru) değil midir?! Bu nedenle puta tapan bir kişi bile aslında (haşa) Allah'a ibadet etmektedir. Zira o putta Bir'in bir parçasıdır.[204] O bu düşüncelerini manzum ifadelerle de dile getirir:

Her biçimi kuşatır kalbim: Ceylanlar için otlak ve Hırıstiyan rahipler için bir manastırdır o,

Ve, putlara tapınak, hacıların kâbesi, Tevrat'ın levhaları ve Kur'an'ın sayfalarıdır aynı zamanda,

Ben aşk dinine uyarım hangi yolu tutarsa Aşk'ın develeri, işte budur benim dinim ve inancım.[205]

---

[203] Mezhepler Tarihi, 558.

[204] Gölpınarlı, 89: Üç Müslüman, 129, 130: Nicholson, 74: Teymiye, 2/181. "Şu halde ilim sahibi kimse kime ibadet edildiğini, Allah'ın hangi suretlerde zâhir olduğu için kendisine ibadet olunduğunu ilir ve anlar ki, şu çokluk ve ayrılık maddî suretlerde âzâ ve ruhanî mefhumlarda ruhî kuvvetler gibidir...
Musâ işi Harun'dan daha iyi biliyordu. Çünkü o, Allah'ın muhakkak kendisinden başkalarına kulluk edilmemesini emretmiş olduğunu kavmi arasında buzağıya tapanların neye ibadet ettiklerini ve olan her şeyin ancak Allah'ın kaza ve takdiriyle meydana geldiğini bildiği için kardeşi Harun'a hitab etmesi Harun'un bu hakikati inkârından ve buzağıya tapma keyfiyetini kavrayamamasından ileri gelmişti. Çünkü ârif, Hakk'ı her şeyde gören, belki Hakk'ı herşeyin aynı bilen kimsedir... (Fusûs, 62, 382) Firavun'un mü'min olduğu iddiası için bkz: (Fusûs, 422-436.)

[205] Üç Müslüman, 131: Ayrıca bkz: Nicholson, 89, 90.

Cüretkâr olmaktan da ziyade tamamıyla İslâm dışı bu inançlarına rağmen bir İslam velisi olarak tanınan İbn Arabî'nin elbetteki karşıtları olmuştur. Genellikle İslâm öncesi inançlarını devam ettiren halk ve sûfîler tarafından büyük destek kazanan İbn Arabî, İslam Uleması tarafından eleştirilmiş, inançlarının İslâm dışılığı ve gerçek mahiyeti olduğu gibi ortaya konmuştur.[206] Ancak İslâm dışı inanç ve yaşantılarına meşruluk örtüsü kazandırmak isteyenler, İbn Arabî'nin felsefî düşüncelerine sığınıp varlıklarını devam ettirmişlerdir. Çünkü muhaliflerine rağmen halkın geneli tarafından olumlu tavırla karşılanmıştır onun bütün inanç ve özellikleri. Böyle olunca Sultanlar bile onun "Velî"liğini tescil etmek zorunda kalmışlar böylelikle halk desteğini sağlamak veya devam ettirmek arzusu taşımışlardır. Halkı bu yanlış düşüncelerinden vazgeçirmek mümkün olamamıştır. Zira keramet veya hikmet inançları altında İbn Arabî'yi inanç, düşünce ve bakış açılarında yücelttikçe yüceltmişler "Biz bu kıt aklımızla onu eleştiremeyiz" inancına sahip bir halde, bulundukları durumu devam ettirip, eleştirilere kulak asmamışlardır. Böylelikle o "Kıt akıllarıyla" yanlışın takipçisi ve savunucusu fonksiyonunu üstlenmişlerdir. Sonuç itibariyla Vahiy İslâmı ne derse desin, bâtiniliği kesin olan ve İslâm dışı özellikler temel karakteri olan İbn Arabî tarihin ve insanın ürünü olan Kültür İslâmının bünyesinde yerini almıştır. Kültür İslâmı'nı kendine yol ve ölçü kabul edenler için kendilerine bağlanılması ve uyulması gereken en önemli kişi kabul edilmiştir. Kur'an veya Sünnet ne demiştir, bu insanlar için hiç önemli değildir. Önemli olan İbn Arabî veya benzerlerinin ne dediğidir. Onlar varken Kur'an ve Sünnet'i düşünmek kimin haddine(!)

7. Yüzyıl Tasavvufu

7. ve onu takip eden yüzyıllar, müslüman kitlenin toplumsal ve siyasal yapısında olduğu kadar, inanç ve düşüncesinde de büyük değişikliklerin gerçekleştiği veya eskiden beri devam eden

[206] Uludağ, 164: Gölpınarlı, 88.

değişikliklerin sona erdiği bir dönemi oluşturur. Bu bir anlamda Kültür İslâmı'nın oluşumunun büyük oranda tamamlandığının işaretidir. Genelde siyasî ve askerî açıdan güçlü olunan geçmiş dönemlerde kitlelerin İslâm'a katılımı birçok problemlerin açığa çıkmasına yol açıyordu. Ancak bütün bozulma ve yozlaşmalara rağmen 7. yüzyılla kıyaslandığında olumlu şeyler bulmak yine de mümkün olabilmekteydi. Çünkü dejenere olmasına rağmen İslâmî anlayış, yine de resmi güç olarak bazı alanlarda asıl anlamını veya hiç değilse şeklini gösteriyor, varlığını hissettirebiliyordu. Özellikle İslâm'ın gerçek temsilcisi olan ulemanın varlığı çoğu olumsuzluk ve bozulmalara karşı hakkı ayakta tutan unsur olarak görülebiliyordu. Ancak 7. yüzyıla gelindiğinde artık, müslümanların siyasî ve askerî gücünden bahsetmek zorlaşır. Müslümanların yaşadığı topraklarda birçok devlet(cik)ler hakim duruma gelir. Daha önce zayıf olan İslâmî kontrol mekanizmasının böylelikle iyice zayıflaması hatta kaybolması müslüman kitlenin Vahiy İslâmı'ndan daha da çok uzaklaşmasının nedeni olur. Başta Türkler olmak üzere Asyadaki birçok kavimin kitleler halinde İslâm'a geçişi ve bunların müslüman halk arasında çoğunluk teşkil edişi, Vahiy İslâm'ından çok farklı bir İslâm anlayış ve yaşantısının oluşmasına yol açar. Bu, Kültür İslâmı'nın kendisidir. Bütün bunların peşisıra doğudan Moğol, batıdan Haçlı ordularınca sıkıştırılıp ezilen insanlar tam anlamıyla bir kaos ortamına itilir. Bu, siyasî ve askerî alanda olduğu kadar, inançta da açığa çıkan bir kaostur.

Önceki yüzyıllarda etkin olan ancak entellektüel seviyede kalan felsefe ve kelâmın güç kaybedip, gittikçe kaybolması veya şekil değiştirmesi, İslâm ulemasının ise siyasî ve askerî güçten mahrum olması Hicrî 6. yüzyılda sistemleşme aşamasını tamamlayan tasavvufa büyük imkânlar bahşeder. Her ne kadar 6. yüzyılda tasavvuf, entellektüel bir yönelişe sahip olsa da, halka inip halkın inancına hakim unsur haline gelmeye de başlar. Özellikle halk düzeyinde gelişen tasavvuf 7. yüzyıl ve sonrası dönem müslüman halkın sığınağı haline gelir. Bu dönemlerde

tasavvufun bünyesi içerisinde siyasî ve kültürel teşkilatlanmalar başlar ki bu teşkilatlar, sonrası dönem müslümanlarının hayatında veya toplumunda önemli merkezler haline gelirler. Bu teşkilatların en bilinen ismi tarikat'tır. Tekke, zaviye, hankâh ve benzeri mekanlar tarikatların idari ve yönetim merkezleri olurlar. Bu birimlerde faaliyet gösteren şeyh, derviş, velî vs. ünvanlı şahsiyetler halkın sadece inançlarını yönetip kontrol etmekle kalmayıp, büyük oranda siyasî bir güç de elde ederler.

Farsça kökenli olup, dayanmak, dayanılan yer anlamına gelen tekye, sûfîlerin toplandıkları, ibadetlerini yaptıkları yere isim olur ve tekke biçimine dönüşür. Tekkelerin yaygınlaşması sûfîlerin kardeşlik teşkilatı mahiyetindeki tarikatların oluşumu sırasında gerçekleşir. Uzun yüzyıllar fonksiyonlarını devam ettiren tekkelerin gerçek fonksiyonlarını anlamak için, tarikatın ne olduğunu bilmek gerekir. "Bilinen ile amel etmek" amacını gerçekleştirmek için kurulmuş bir teşkilat olan tarikat, sistemli biçimiyle 7. yüzyıl sonrasında görülür ve çoğalır. Bu döneme kıyasla son birkaç yüzyıldır teşkilatlanma sürecine girmiş olan tasavvuf, tarikatlarla gelişimini tamamlar. Sûfîler, teşkilatlarını ve diğer özelliklerini tanımlamak için kendilerine dayanak noktası olarak şeriatı almayı gerekli bulurlar ve böylelikle kendi durumlarını açıklığa kavuşturmuş olurlar. Konumuza açıklık kazandıracak nitelikte olduğu için, sûfîlerin konuyu ele alış biçimlerine değinecek olursak: Onlara göre şeriat "bilmek" tir. Tarikat ise bunu yaşantıya aktarmaktır. Yani "bilineni yaşamak"tır. Bir diğer ifadeyle tarikat, kişiyi Allah'a ulaştıran yoldur.[207]

Genel kurallarını oluşturmuş, sistemleşmiş, teşekkülünü tamamlamış ilk tarikat 7. yüzyıl sonlarında Bağdatta açığa çıkar. Bu Abdulkadîr el-Cilânî (Geylanî) (Ö. M. 1166) adına kurulan Kadirî tarikatıdır. Daha sonra tarikatların her bölgede değişik isimlerle fakat benzer özelliklerle kuruldukları, faal bir şekilde

[207] Tarikat, 1: Hitti, 2/666, 667: Gölpınarlı, 17, 18: Tasavvuf, 195: Ayrıca tarikatların oldukça kapsamlı ve düzenli hazırlanmış bir listesi için Tasavvuf, 277-287'ye bakılabilir.

toplumda yerlerini almaya başladıkları görülür. Çoğunluğu bu güne kadar varlığını devam ettiren bir çok tarikatın kuruluş döneminin genel olarak 7. yüzyıl olması rastlantı değildir. Elbetteki belirli nedenleri vardır. Tarikatların bir anda ortaya çıkmasının en önemli nedeni, siyasî ve askerî birliğini kaybetmiş Müslümanların Moğol, Haçlı ve diğer bazı kavimlerin saldırılarıyla maruz kaldıkları başıboşluktur. Bu her yönüyle, ve en önemlisi de inançta başıboşluktur. Halk biryerlere tutunmak ister. Mozaik bir karektere sahip inançlarını ve yaşantılarını en iyi koruyup devam ettirecekleri yer olarak tasavvufu görürler. Halkın tasavvufa yönelişi, henüz nüve halindeki tarikatların kısa sürede teşkilatlanıp açığa çıkmasına yol açar. Bu aşamada, kelâmcılar gibi entellektüel konularla, fakihler gibi sosyal ve bireysel hayatı düzenleyen ibadet ve kurallarla uğraşmayı benimsemeyip, her türlü inanca ve mensubuna kucak açan şeyh, derviş, abdal, baba, vs. ünvanlı kişiler çevrelerine bu özellikleri nedeniyle büyük halk kitlelerini toplamayı başarırlar.[208] Onlar elde etmeye başladıkları siyasi ve ekonomik gücün her türlü inanca ve mensubuna sınırsız hoşgörüden kaynaklandığını farkederler. Böylelikle onların hoşgörüsü arttıkça, kitleler kendilerine daha çok bağlanır, kitleler kendilerine daha çok bağlandıkça onların hoşgörüsü daha da artar. Bunun sonucunda büyük siyasî ve askerî güç kazanan kişiler görülür. Bunlardan birisi de Celâleddin Rumî'dir ve onun bu yönüyle ilgili düşünce ve tavırları konuya ayrı bir anlam kazandırır mahiyettedir. Müslümanlar üzerinde ismen bile olsa İslâmî bir güç ve otoritenin olmadığı bir dönem olan 7. yüzyılda Celâleddin Rumî'nin siyasî otorite olarak kime bağlanıp, onu meşru gördüğü araştırıcıların her zaman ilgisini çekmiştir. Konuyu araştıran uzmanların tesbitine göre, Celâleddin Rumî desteğini ve onayını uzun süre Moğollardan yana koyar. Bu

[208] Nasr, 181: Güngör, 102: Soysal, 118: Türk Tarihi, 220: Kaygusuz Abdal, 3-20: Konuyla ilgili oldukça geniş bilgiler içeren Osmanlı, Mutasavvıflar ve Türk Dervişleri'nin ilgili bölümlerine bakılabilir.

ilk anda çoğu kişinin tuhafına gidebilir. Celâleddin Rumî gibi birisi, Moğollar gibi İslâm'la ilgili olmayan hatta ona düşman olan kavmi, yönetimi desteklemesi olacak iş değildir. Ancak asıl bu anlayış yanlıştır. Çünkü, Celâleddin Rumî yanlış tanınmaktadır. Onun düşünce, inanç ve görüşleri süslü, övgülü ifadelerle tanıtılan Kültür İslâmı'nınkinden ayrı olarak ciddi ve delile dayanılarak araştırılırsa, görülür ki Mesnevî, Fihima fih, Divan-ı Kebir, Rubailer gibi kitapların yazarı olan 7. yüzyıldaki Celâ-leddin Rumî ile Kültür İslâmı'nın tanıttığı Celaleddin Rumî arasında büyük farklar vardır. Bu farkı buradaki konumuz açısından değerlendirecek olursak: Celâleddin Rumî, Moğolları destekler çünkü bunda onun düşünce, inanç ve amacına ters bir durum sözkonusu değildir. Çünkü onun, İslâm'ı (Tabiki Vahiy İslâmı'nı) siyasi alanda hakim kılmak gibi bir amacı sözkonusu değildir. O "Manâ aleminin sultanı" olmak amacındadır. Bu amacına bağlı olarak kendine ve amacına zarar vermediği sürece "Madde aleminin sultanı"nın kim olduğu onun açısından hiç önemli değildir. İster Selçuklu, ister Moğol olsun farketmez. O, amacını gerçekleştirmek için "Madde alemi sultanları" ndaki güç değişimine bağlı olarak bazen Selçukluyu, bazen de Moğolları destekler. Böylelikle amacına biraz daha yaklaşmaya çalışır.[209]

Celâleddin Rumî kadar büyük amaçları olmasa da ayrıı dönemde diğer bir çok şeyh derviş, abdal ve baba'da aynı amaçlar peşinde koştururlar. Kişisel menfaat ve çıkarlarına hizmet edeceği için olduğu kadar, İslâmî bir kaygı sözkonusu olmadan sırf "İnsanî" nedenlerle birlik-beraberlik bayrağı dalgalandıranlar da hiç eksik olmaz. Özellikle son durumda olanlar bugün dahi büyük övgülerle anılıp yüceltilen kişiler olurlar, ancak bu övgü ve takdirlerin İslâm'la ilgisinin olmadığı da açıktır. Çünkü İslâm açısından niteliği belirsiz bir birlik-beraberlik hiç bir anlam ifade etmez. Birlik ve beraberlik iyidir ve aksi fitnedir, fesattır ancak bu İslâm açısından geçerli bir durumdur. Bu itibarla

[209] Akdağ, 1/51: Türk Tarihi, 265: Osmanlı, 162.

İslâm'da, insanlar neye inanırlarsa inansınlar veya neyle hükmedilirlerse hükmedilsinler ancak yeterki birlik ve beraberlikleri olsun, anlayışı hiç bir değer ifade etmez. Diğer bir ifadeyle Allah'ın hükümlerinin yürürlükte olduğu birlik, beraberlik anlam ifade ederken, onun dışındaki birlik-beraberlikler anlam ifade etmez: Küfrün birlik ve beraberliğinin övgüye değer bir yönü yoktur. Ancak ne gariptir ki 7. yüzyıl sufilerinin birçoğu niteliği önemsiz görülen bir birlik ve beraberlik sevdası peşinde koşturur dururlar. Bununla ilgili düşüncelerini de uyulması zorunlu inanç esasları gibi halka lanse ederler. Bir örnek olarak Yunus Emre'nin şu şiirini hatırlayabiliriz:

Cümle yaradılmışa bir gözle bakmayan

Şer'in evliyasıysa, hakikatta asidir[210]

O bu ve benzeri şiirleriyle inanç ayrımının, İman-küfür ayrımının anlamsızlığını(!) ilan eder. Şebüsterî ise, aynı inanç ve düşünceyi daha açık ifadelerle değişik bir şekilde dile getirir:

Ey akıllı kişi! iyi düşün... Put, varlık bakımından bâtıl değildir ki,

Bil ki putu yaratan da Ulu Tanrı... İyinin yaptığı her şey iyidir.[211]

7. yüzyıl Türkler ve kültürleri açısından çok önemli bir dönemdir. Çünkü İslâm'a yeni girmiş ve eski inançlarıyla, İslâm arasında bir denge oluşturmuş kitleler, durumlarına, meşruluğu

---

[210] Yunus Emre, 221:
"Âşık Paşa, ona dayanarak, Ermeniler dahil yetmişiki millet arasında bir birlik tesis etmek istemektedir. Türkler'in Ortadoğu'da kurdukları politik ve sosyal Birlik'in gayesi de bundan başka birşey değildir. Aşık Paşa, gerçi açık olarak Arap, Acem, Ermeni vesair yetmişiki kavmin Türkler'in idaresi altında birleşmeleri fikrini müdafaa etmemiştir; fakat derin bir temele oturttuğu ve kuvvetli deliller verdiği birlik fikri ile Türkler'in kurmuş oldukları cihan devletinin mistik ve ideolojik zeminini hazırlamıştır... Âşık Paşa, Birlik fikrini müdafaa ederken sadece İslâm tasavvufundan değil, cihan devleti kurma idealini güden eski Türk geleneğinden de faydalanmıştır." (Âşık Paşa, 158, 159)

[211] Şebüsterî, 71.

yaygın duruma gelen tasavvuf ve tarikatlarla destek sağlarlar. Bu arada Şamanist karekterli, İslâmi kimlikli şeyhler de çıkar. O günün Türkleri'nin ruh ve inanç hali bunlarda odaklaşır. Kitlelere önderlik yaparlar. Bu arada araç olarak kullandıkları tasavvufa bir çok yeni unsur katmaktan da geri kalmazlar. Bu yeni unsurlar daha ziyade şamanist dönemin bazı özellik ve uygulamaları biçimindedir. Bu tarikatlardan en önemlisi bir okul görevi de gören Yeseviye tarikatı olur. Türkistan bozkırlarındaki halk için önder haline gelen Ahmet Yesevî'nin kurduğu, Şamanist unsurların etkin olduğu Yesevîye tarikatı döneme damgasını vuracak kadar önemli fonksiyonlar üstlenir. Bir çok eren, derviş, veli, abdal, baba, Yesevî tarikatından aldıkları el ile (icazet yetki) Anadoluya akın ederler. Bu durum 7. yüzyıl Anadolusundaki sûfîlerin çokluğunu da açıklar mahiyettedir. Hıristiyanların yer aldığı, İslâm'a yeni girmiş fakat İslâm'ı bilmeyen Türk kitlelerinin bulunduğu coğrafya onlar için kaçırılmaz fırsat olur ve ruhanî nitelikleriyle insanları etkileyip kontrollerine alırlar. Bu itibarla 7. ve 8. yüzyıl Anadolusu adeta şeyhlerin, abdalların, velilerin boy gösterdiği ülke konumuna sahip olur. Her biri diğerinden biraz farklı inanç ve özellikteki bu şahsiyetler halktan her kişinin sığınabileceği kişiler durumuna gelirler.[212] Bunlar arasında yönetici ve elit tabakaya hitap eden şeyhler olduğu gibi, göçebe halka hitap eden veya köylülere, işsizlere, işsiz gençlere, esnafa, Anadolunun yerli halkına vs. hitap eden şeyhler de vardır. Kısacası her türden kişilerin kendi durumlarına uygun birini bulmakta zorlanmayacağı bir şeyhler topluluğu sözkonusu olur.[213] Örneğin bunlardan oldukça güçlü, yaygın ve etkin olan Mevleviler yöneticiler ve elit tabakaya yönelirken, Bektaşîler daha çok göçebe veya, yeni yerleşik hayata geçmiş, şamanist unsurların etkin olduğu halk tabakasına hitap eder. Osmanlı döneminde

---

[212] Mutasavvıflar, 46, 47, 48, 201, 202, 203.

[213] Güngör, 189: Sentez, 194: Akdağ, 1/51: Osmanlı, 119, 120: Ayrıca Türk Dervişleri ve Mutasavvıflar konuyla ilgili önemli kaynaklardır.

ise, devşirmelerden oluşan ordu mensuplarına (yeniçerilere) yönelirler.[214] Mevlevîler Osmanlının gelişim sürecine bağlı olarak Medreselerin yapısında etkin olurken, Bektaşîler de faaliyetlerini tekke ve zaviyelerde yürütürler.

Gerçekte, temsil ettikleri kitlelerden daha fazla İslâmı bilmeyen şeyh, eren, derviş vs sıfatlı çoğu kişiler, 7. yüzyıl Anadolusunda Yesevî tarikatının onayını almış olmanın rahatlığıyla faaliyetlerini sürdürdüler.[215] Bu dönemde, özellikle fakihlerin etkinliklerini tamamıyla kaybettikleri görülür. Zaten sözkonusu kişilerin rahat hareket etmelerinin temelinde kısmen de olsa fakihlerin toplumdaki etkinliklerini kaybetmelerinin etkisi büyük yer tutar. Bunun sonucunda hiç bir yükümlülük getirmeyen buna rağmen kurtuluşu vadeden şeyhlerin çevrelerindeki insanları gün geçtikçe çoğalırlar. Böylelikle tarikatlar güçlerinin ve çekiciliklerinin doruğuna tırmanırlar.[216] Zaman gelir öylesine siyasî güç elde ederler ki, "Madde aleminin sultanları" kendilerine ses çıkaramaz, hürmette kusur etmez olurlar. Bu kişilerin siyasî etkinliklerini Osmanlı devletinin kuruluş aşamasında gayet açık olarak görmek mümkündür. Küçük bir aşiretin, şeyh ve benzerlerinin desteğini kazanarak, kısa sürede dünyaya hakim bir imparatorluk haline gelmesinde, o kişilerin siyasî güçlerinin büyüklüğünü görmek mümkündür. Madde ve manâ alemlerinin sultanları menfaatlerini birleştirince böylesi hızlı ve geniş büyüme gerçekleşir.[217]

---

214 Akdağ, 1/49-50.

215 Yurdaydın, 77: Güngör, 187: Akdağ, 1/49.
"Şarktan gelen Tatarların Şamanlığını Müslüman Türkler bir "Gâvurluk" ve "Mecusilik"ten ziyade, bir Müslümanlık namzedinin "cehalet"i, yahut "câhiliyet"i saymışlardır. Bunu Türkistan'da Moğollar devrinde yazılan Yesevî Menkıbelerinden öğreniyoruz ki onlar Müslüman kızlarının bu Şamanî Türk ve Moğol ekâbiriyle evlenmelerine asla itiraz etmemişlerdir. (Türk Tarihi, 264)

216 Mutasavvıflar, 196, 197, 204: Akdağ, 1/48: Güngör, 186, İslâm, 190.

217 Mutasavvıflar, 197, 204: Gölpınarlı, 150, 151, 153, Mefkûre, 357: Turan, 654: Soysal, 119: Osmanlı, 161: Vâridat, 65.

Önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, yeni unsurların tasavvuf düşünce ve yaşantısına katılımından ziyade, yüzyıllardır devam eden gelişme ve sistemleşmenin Hicri 7. yüzyıl ve sonrası dönemlerde son bulduğu ve artık pek değişmeyen bir yapı oluştuğu görülmektedir. Zü'n Nûn ile başlayan sistemleşme dönemi, Celâleddin Rûmî'de büyük oranda sona erer. Böylelikle tasavvuf sistemi tamamlanmış olur. O, artık büyük oranda başlıbaşına inanç ve yaşantı sistemi haline gelir. Genel hatlarıyla ve 7. yüzyıl ağırlıklı olarak oluşan yapının temel özelliklerine kısmen tekrar olsa bile değinecek olursak, belli başlı şu özellikleri buluruz:

1- Hakim-i Tirmîzî'de ilk nüveleri açığa çıkıp Muhyiddin ibn Arabî'de felsefî bir sistem haline gelen Vahdet-i Vücud inancı artık tasavvufun bünyesindeki yerini iyice sağlamlaştırır. Artık sûfîlerin çoğu tarafından tanrı-tabiat birliği veya aynılığı anlatılıp savunulur olmaktan uzaklaşılır. Çünkü tabiat-tanrı birliği tartışılmaz gerçek kabul edilmeye başlanır. Benzerlerine özellikle Divan–ı Kebir'inde sıkça rastlanan[218] Celâleddin Rûmî'den konuyla ilgili şu örnekleri verebiliriz:

Biz çenge dönmüşüz mızrabı vuran sensin; inleyiş bizden değil; Sen inliyorsun,

Biz ney gibiyiz, bizdeki ses sendendir; biz dağ gibiyiz, bizdeki ses sendendir.[219]

Bir başka şiirinde ise daha açık ve net olarak düşüncesini dile getirir:

Varlık yokluk hep O'dur.

Sevinç ve kederi hasıl eden hep O'dur.

---

[218] Mutasavvıflar, 155: Osmanlı, 162.
"Onun için kâinat Allah'ın bir tecellisidir. Hiçbir Müslüman şairinde Mevlâna'da olduğu kadar Allah ile kâinatı birleştiren bu düşünce, bu kadar ileri bir derecede kendini göstermez. Ayrıca Budizm'den ve Neoplatonizm'den alınan fikirler de boldur." (Bammat, 348)

[219] Mesnevî, 1/153.

Alemde ne varsa O'nun dışında değildir.

Altı cihette de, altı cihetin dışında da tapılacak olan hep O'dur.[220]

"Dost yüzün göricek şirk yağmalandı"[221] diyen Yunus Emre ise diğer bir çok şiirinde benzer konuyu ifade etmekten geri kalmaz. Şüphesiz konunun örneklerini daha değişik kişilere yaygınlaştırmak mümkündür. Çünkü, Kültür İslâmı gereği duygusal bir tavırla yüceltilen bir çok ünlü sûfîde sözkonusu inancın değişik ifadelerle açığa çıktığı görülmektedir. Örneğin Hacı Bayram, benzerlerinin Yunus Emre'de bolca bulunduğu bir şiirinde, Vahdet-i Vücud inancını dile getirir:

> Bayram özünü bildi,
> Bileni anda buldu,
> Bulan ol kendi oldı,
> Sen seni bil sen seni.[222]

Sûfîlerin çoğunda anlamını bulan Hak ifadesi, bazıları tarafından Allah'ı ifade eden bir isim olarak algılanır. Gerçekte sûfîlerin kullanımıyla bu, Vahiy İslamı'nın ifadelerinde anlamını bulan Hak değildir. Çünkü onlar her ne kadar Hak ile Allah'ı kasdetmiş olsalar bile, inanıp anlattıkları Allah, Vahdet-i

Vücud inancında anlamını bulan, tabiatla aynı olan bir Tanrı inancının ürünüdür. Bunun ise Alemlerin Rabbi mutlak ve Kadir olan Allah'la ilgisi yoktur. Vahdet-i Vücud inancında anlamını bulan Tanrı inancının zirveye ulaştığı bir çok tanınmış sûfî vardır.[223] İbn Arabî ve Celâleddin Rûmî bunlardan

---

[220] Mevlâna, 89: Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz: Osmanlı, 162: Bammat, 348: Mutasavvıflar, 155, 217.

[221] Yunus Emre, 222.

[222] Gölpınarlı, 14, 15.

[223] Kozmoloji, 317: Kaygusuz Abdal, 265: Bir Velî, 161-175.
"(Lâ Mevcûde illâ Huu!) demek, Allah'tan başka mevcud yok demektir. Asıl Mevcutta ancak odur. Âriflerin (Yâ Maksud!), (Yâ Mevcûd!) sözleri de buna delildir. Çünkü, eşyanın bazısı bazısına zıt olmakla beraber, Allah bütün eşyayı kaplamıştır ve çünkü, eşya, mânevi vücud

sadece ikisidir.[224] Celaleddin Rûmî bu inanca yeni unsurlar ve anlamlar getirmez. Onun yaptığı, seleflerinin ifade ve inançla rını toplayıp, sistemleştirip, bir bütünlük içerisinde ifade etmek olmuştur.

Sonraki sûfîlerin bir çoğu ise artık normal kabul edilen bir inanç unsuru haline gelmiş Vahdet-i Vücud inancını değişik bakış ve yorumlarla tekrarlamaktan öteye geçmezler. Bunların içerisinde Sûfî Efendi gibi çok ilginç anlayışlara da ulaşanlar olur. Belki de bunu, anlayıştan ziyade, Vahdet-i Vücud inancının hiç bir yoruma açık kapı bırakmayacak kadar net bir ifade tarzı olarak düzeltmek gerekir. Örnek olması açısından Nazmî Efendi'nin Vahdet-i Vücud inancına değinecek olursak; O, ilk vahdet-i Vücudçulardan olarak nitelenebilecek Hallâc-ı Mansûr'u eleştirir ve onun sözünün yanlış, inancının sakat olduğunu belirtir. Buraya kadar olan sözleri doğru görülmektedir, ilginçlik bunun sonrasındadır. Ona göre Hallâc-ı Mansûr yanlış yapmıştır, sakat inançlıdır çünkü, bütün kainat "Enel Hak" deyip dururken, o bunu sadece kendisini ifade edecek şekilde anlayarak hata etmiştir.[225] Nazmî Efendi'nin bu yorumu ve inancı daha önceleri Şebusterî tarafından ifade edilir. Ancak Şebusterî, Hallâc-ı Mansûr'u, Nazmi Efendi gibi eleştirmez. Şunları söyler:

Enel hak, mutlak olarak sırları açığa vurmaktır, Hak'tan başka kim Enel Hak diyebilir?

Alemin bütün zerreleri, Mansur gibi Enelhak demektedir, Sen ister onları sarhoş say, ister Mansur!

---

altında mevcuttur. Başka bir deyişle, varlıklardan her biri o tek aslın kuvvetlerinin bir sûretidir ve zıtlık ve nefy'de, ancak bu sûretler, bu mertebeler bakımındandır. Şu halde, Allah, bu mertebelerden münezzeh olmakla beraber, onlardan halî de değildir." (Tasavvuf Felsefesi, 237)

[224] Bammat, 348: Mefkûre, 309: Maarif, 28, 29, 40, 56, 128, 260: İbn Haldun (Uludağ notu), 68

[225] Nazmî, 53.

Kendini sen de hallaç yapar, varlık pamuğunu atarsan, Hallâc gibi bu sözü söylemeye başlarsın.

Haktan başka varlık yok... İster o haktır de, ister ben Hakk'ım de.[226]

Emir Abdülkadir isimli bir sûfî ise konuya daha değişik bir açıdan bakar. O, Ebu Mansur el-Hallac'ın "Ene'l Hak" deyişini şöyle yorumlar: "Allah beni hayal olan benden söküp aldı ve beni gerçek benliğine yaklaştırdı... Sonra bana Hallac'ın sözü söylendi; aramızdaki fark şu idi; Hallac onu kendisi söyledi, oysa o benim için söylendi."[227]

2- Sûfîler arasında Vahdet-i Vücud inancının yanısıra Hulûl veya dinlerin birliğine inananlar da sıklıkla görülür. Özellikle dinlerin birliği konusunda ısrarla dururlar. Bununla ilgili olarak sûfî Ebû Said b. Ebu'l Hayr, kalenderiler ve gezgin dervişler adına şu şiiri ile dinlerin birliği inancını ifade eder:

> Yeryüzündeki her camî harab oluncaya kadar,
> Kutsal görevimiz yerine getirilmiş olmaz;
> Ve imanla küfür bir oluncaya kadar da,
> Gerçek Müslüman olunmaz.[228]

İbn Arabî'nin konuyla ilgili şiirini daha önce nakletmiştik. Aynı inancın Şebusterî'de açığa çıkış biçimi ise şöyledir:

Bil ki putu yaratan da ulu Tanrı... İyinin yaptığı herşey iyidir.

Müslüman, puta tapmak nedir, bilseydi dinin puta tapmaktan ibaret olduğunu anlardı.

Müşrik de putun hakikatını bilseydi hiç dininde yol azıtır, sapık olurmuydu?

O, putu ancak görünen bir suretten ibaret gördü de, o sebeple şeriatte kafir oldu.[229]

---

[226] Şebusterî, 37, 38, 40.
[227] Garaudy, 115.
[228] Üç Müslüman, 82: Nicholson, 76.
[229] Şebusterî, 71, 72.

3- Hint mistisizminden kaynaklanan tenâsuh inancının tasavvufta oldukça yaygın bir ortam bulduğu görülmektedir. Özellikle kerâmetleriyle(!) tanınan sûfîlerin sürekli şekil değiştirişleri (çoğunlukla güvercin, yılan, ejderha vs oldukları inancı) tenâsuh inancının biraz farklı yorumlanışı durumundadır. Bu inancın çoğunlukla mevzû hadisle İslamî bir temele oturtulmaya çalışıldığı görülür. Önceki sûfîlerden Niyazî Mısrî'de ifadesini bulan bu düşünce şöyledir: O bir sûfînin bulut, yağmur, bitki, hayvan olmasının normal olduğunu belirtir ve bununla ilgili olarak şunu söyler:

> "Ey kardeş! Peygamberimiz Sallallahu aleyhi vesellem Efendimiz buyurmadımı ki; "Benim ümmetim ahirette on bölük olarak haşrolur! Kimi maymun, kimi domuz, kimi de başka surette"[230]

4- Bilginin kaynağı ve niteliği konusunda belirtildiği gibi, tasavvufta bilginin doğrudan Allah'tan alınabileceği inancı vardır. Sufiler sistemlerini bu düşünce üzerine oturturlar. Keşf veya Marifet olarak isimlendirilen veya Bekâ olarak tanımlanan bilgiyi Allah'tan alma inancı veya durumu hemen hemen birçok sûfîde açıkça görülür. Örneğin İbn Arabî ve Celâleddin Rumî bu mertebeye eriştiklerini ve Allah'tan doğrudan bilgi alabildiklerini ifade ederler. Hatta bundan dolayıdır ki, söyledikleri ve yazdıkları kendilerinden veya kendi iradelerinden değil, Allah'ın irade ve arzusundandır. Yani söz ve yazıları birer vahiy ürünü (gibi) dür. Yunus Emre ise bu kadar iddialı değildir. O tevazu gösterir ve henüz marifeti elde edemediğini ancak o yolun yolcusu olduğunu ifade eder. Bunu ise hemen hemen bütün şiirlerinde açığa vurur. Bu inancından dolayı kendi kitabını vahiy ürünü gibi olduğu iddiasıyla Kur'an'la özdeştirip, Kur'an'ın özellik ve sıfatlarını kitabı için de kullanan Celâleddin Rûmî şunları yazar:

"Bu kitap, Mesnevi kitabıdır. Mesnevî, hakikata ulaşma ve yakîn sırlarını açma hususunda din asıllarının asıllarının

---

[230] Niyazî Mısrî'nin, "Tarikatın Hakikatı ve Hakikatın Rumûzu" yazısından naklen: Aynî, 162.

asıllarıdır. Tanrı'nın en büyük fıkhı, Tanrı'nın en aydın yolu, Tanrı'nın en açık bürhanıdır. Mesnevî, içinde kandil bulunan kandilliğe benzer, sabahlardan daha aydın bir surette parlar... Kalblere cennettir; pınarları var, dalları var, budakları var. O pınarlardan bir tanesine bu yol oğulları Selsebil derler. Makam ve kerâmet sahiplerince en hayırlı duraktır, en güzel dinlenme yeridir. Hayırlı ve iyi kişiler orada yerler, içerler... Hür kişiler ferahlanır, çalıp çağırırlar. Mesnevi Mısır'daki Nil'e benzer; Sabırlılara içilecek sudur, Firavun'un soyuna sopuna ve kafirlere hasret. Nitekim Tanrı'da "Hak onunla çoğunun yolunu azıtır, çoğunun da yolunu doğrultur" demiştir. Şüphe yok ki, Mesnevî gönüllere şifadır, hüzünleri giderir, Kur'an'ı apaçık bir hale koyar, rızıkların bolluğuna sebep olur, huyları güzelleştirir. Şanları yüce, özleri hayırlı katiplerin elleriyle yazılmıştır, temiz kişiden başkasının dokunmasına müsade etmezler. Mesnevî Alemlerin Rabb'inden inmedir; Bâtıl ne önünden gelebilir, ne ardından. Tanrı onu korur gözetir; Tanrı en iyi koruyandır, merhametlilerin en merhametlisidir. Mesnevî'nin bunlardan başka lakabları da var, o lâkabları veren de Tanrı'dır. Fakat biz bu az lakabları anarak lafı kısa kestik. Az çoğa, bir yudum su göle, bir avuç tane büyük bir harmana delâlet eder.[231]

Elbetteki Allah'la bir olacak veya ondan doğrudan, aracısız bilgi alacak kadar büyük iddiaları dile getirenlerde[232] şeriatın birçok noktada ihlal edilmesini veya yanlış yorumlanmasını beklemek normal olacaktır. Çünkü onlar sıradan insanlar değildir ki, halk için gelmiş şeriate aynen tâbi olsunlar!!! Ancak bu inanç ve eğilimlerini çoğu zaman güvenlik nedeniyle açıkça ifade etmektense, bâtınî yorumlarla açığa vurmayı tercih ederler. Bununla ilgili olarak Yunus Emre dikkate değer. O, her ne kadar bir çok şiirinde başta namaz olmak üzere onların gerekliliğinden bahsederse de, bazı şiirlerinde ise hakikata ulaşmanın yolunun ibadetlerden geçmediğini, bu nedenle ibadetlerin

[231] Mesnevî, 1/1.

[232] Bir Velî, 35.

Allah'ın rahmetine vesile olmasıyla elde edilen cennet'in önemsiz olduğunu vurgular. Halk arasında oldukça yaygın olan bu şiirinin bir bölümü şudur:

> Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç hurî
> İsteyene ver sen anı bana seni gerek seni[233]

Bu şiir Şeyhulislâm Ebu Suud Efendi'ye okunup, şeriat açısından durumu sorulduğunda, Şeyhülislâm bunu küfr-i Sarih (açık küfür) olarak niteleyip, bunu inanarak söyleyip okuyanın katlinin vacip olduğu yolunda fetva vermekte tereddüt etmemiştir.[234] Konuyu uzman derecesinde araştıranların ifadesine göre Yunus Emre'de şeriatı aşağılayan tavırları bulmak zor değildir. Ancak o bunu açıkça değil, bâtınî yorumlarla, ve şekil, muhteva itibarıyla güzel olan şiirlerinin arasına serpiştirdiği bazı şiirleriyle açığa vurur.[235]

> Dost yüzün görücek şirk yağmalandı
> Anınçin kapıda kaldı şeriat
> Hakikat bir denizdir, şeriattır kapısı
> Çoklar gemiden çıkıp denize dalmadılar.[236]

Şeriata yönelik bu kişisel tavır ve tutumların yanısıra, yukarıdaki sözkonusu tavır ve tutumların daha ileri safhası olarak, dinin sorumluluklarından kaçınmanın ve bunun daha yaygın bir kesime uygulandığı durumlar da olmuştur. Bunlar arasında Senegal bölgesi Kadirilik tarikatı şeyhi Ahmedu Banbu'nun bazı değişikler yaparak müridlerinden namaz ve oruç sorumluluğunu kaldırması(!) Ticani şeyhlerinden Şeyh Hamallah'ın ise kıbleyi değiştirmesi ve namaz vakitlerinin sayısını azaltması zikredilebilir. Bu tür uygulamaların mahalli ölçüler içerisinde her dönemde Anadoluda görüldüğünü de belirtmek yanlış olmayacaktır. Konuyla ilgili olarak şeyhlerinden aldıkları izinle namaz kılmayan veya şarap içen kişilere rastlamak mümkün olabilmektedir ki,

---

233 Yunus Emre,

234 Uludağ, 203: Düzdağ, 87.

235 Mutasavvıflar, 312, 313.

236 Yunus Emre, 222, 224.

bu son duruma bu satırların yazarı Adıyaman'ın Besni ilçesindeki mahalli tarikatta bizzat şahit olmuştur. Bâtınî yorumlar adı altında gerçekleştirilen ve Kur'an, Sünnet hükümlerinin, esaslarını çarpıtıp değiştiren bu tavırlar, bazı durumlarda dine bağlılıklarının ifadesi olarak dinin kavramlarını kullanıp, onlara taraftar olduklarını belirtmeye özellikle çalışmışlardır. Bir kısmını ileride ayrıntılı olarak açıkladığımızda görüleceği gibi bu inanç sisteminin Rabb, Peygamber, İnsan, Kur'an, Sünnet, Azab, Mükafat, Cennet, Cehennem vs. anlayışları Vahiy İslamı'nın oldukça dışında oluşturulmuştur.[237] Böylelikle kavramlar aynı, fakat muhtevası farklı bir yapıya büründürülmüştür.

5- Tasavvuftaki bâtınî yorumlarla anlam ve muhtevaları değiştirilen nasslar ve bunu takiben İslâm'ın esasını oluşturan sorumluluklardan kaçınmanın, inanç ve ibadet anlayışında büyük değişikliklere yol açması tabiîdir. Sosyal ve siyasî boşlukta, birçok İslâm dışı unsurun, müslümanların inanç ve yaşantılarında

---

[237] Diriliş, 149: Gölpınarlı, 40: Nicholson, 23, 74: Sülemî, 13, 199, 201: Felsefe Kültürü, 23: Kaygusuz Abdal, 216, 219, 241, 234.
Bazı sûfîler de kendilerinin Kur'an ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı olduklarını ifade eden sözlerine rağmen, onlarda Kur'an ve Sünnet'e muhalif bir çok şey görmek bazı karışıklıklara yol açabilmektedir. Örneğin Celâleddin Rumî şunları söyler:
"Canım Tenimde oldukça Kur'an'ın kölesiyim. Ben Tanrı'nın seçkin Peygamber'i Muhammed'in yolunun toprağıyım. Her kim bundan başka benden bir söz naklederse ona çok üzülür ve sözden de çok üzüntü duyarım" (Rubailer, 216)
Fakat aynı Celaleddin Rumî'de sayfalardır anlattığımız gibi İslâm dışı bir çok inanç ve uygulamada bulunmaktadır. Burada gerçekte bir çelişki yoktur. Çünkü bu ve benzeri örneklerde kasdedilen kavramlar görünüşte bir karışıklığa yol açmaktadır. Celâleddin Rumî Kur'an'a bağlılığını söyler ancak Mesnevi'sini de Kur'an'ın sıfatlarıyla sıfatlar. Herhalde onun rübaisindeki sözü ile anlatılan Kur'an'ı kendi kitabı Mesnevî olarak anlamak pek yanlış olmayacaktır. Çok büyük bir iddia olarak görülebilir bu. Ancak O şahıs Kur'an'a muhalif birçok şey söylüyor ve yapıyorsa, kendi kitabını da Kur'an'ın sıfatlarıyla niteliyorsa başka ne düşünülebilir ki? Eğer bir yanlışlık varsa bu ancak Celâleddin Rumî'ye aittir.

yer kapması yeni uygulamaların İslâm adına meşruluk kazanmasına yol açmıştır. Bu, bazen doğrudan İslâm naslarının anlamlarını değiştirerek açığa çıkarken, çoğu zaman da tasavvufun meşrulaştırıcı etkisi altında gerçekleşmiştir.[238] Genellikle kavimlerin İslâm öncesi dönemlerine özgü bazı uygulama ve unsurları İslâm dönemine taşıyıp temel İslamî unsur haline getirmelerine örnek olması açısından vecd ve semâ ayrıca bunlara bağlı diğer bazı konuları zikredebiliriz.

Şamanist Türklerde, özellikle Şamanlar (din adamları, Kamlar) fonksiyonları gereği (gaybdan haber verme) vecd haline gelmeyi zorunlu görmekteydiler. Bir tür kendinden geçme olan bu hal, duyular üstü alemle irtibat kurmak anlamına gelmekteydi. İşin hiylesine kaçmamak şartıyla vecd, haline geçmek pek kolay olmuyordu. Bunu kolaylaştırmak için bazı usullere başvurulması zorunluydu. Özellikle insan vücudunu oldukça yoran hareketler ve gıda tahditleri, kendinden geçmenin (vecd) usulü olarak benimsenmişti. Buna bağlı olarak şamanistlerin gözünde gerçek Şaman, hokkabaz değildi. O vecd haline gerçekten ulaşabilen üstün varlıktı.[239]

İslâm öncesi dönemde vecd haline geçmekle ilgili bu uygulamanın çok az değişiklikle tasavvufa geçtiğini tesbit ediyoruz. Amacı bekâya ulaşmak olan ve bunu gerçekleştirebilmek için ise, marifet makamına ulaşmayı zorunlu gören sûfîler, bütün bunları gerçekleştirebilmek için duyular aleminden sıyrılmayı zorunlu görürler. Bir musîkî türü olan İlâhîlerle vecd haline geçerek duyular ötesi alemle irtibat kurmaya çalışan sûfîler, müziğin, amaçlarını elde etmede fazla yardımcı olmadığını anlayınca başka usullere başvururlar.[240] Hintlilerde oldukça yaygınlık ve kullanım alanına sahip olan nefes kontrolü usulü[241] benimsenir. Gıda rejimi ile birleştirilen bu usûl çok çabuk kabul görür.

---

238 Bunun bir iddia olmayıp, gerçek olduğunun tanığı, çalışmamızda geçen kaynaklardır. Ve bu kaynaklar mevcudun sadece bir kısmıdır.

239 Şamanizm, 80.

240 Mazeherî, 9, 199: Maarif, 24, 25.

241 Gölpınarlı, 123: Nicholson, 14, 41.

Geçmişi şaman olan sûfîler ise, vücudu yoran hareket biçimlerini bunlara eklerler. Ayrıca Mısır, Hint, Fars yoluyla öğrenilen sihir, afsun gibi şeylerin de etkisiyle amaç gerçekleştirilmeye çalışılır.[242] Genel kabul görmüş olmasına rağmen özellikle bazı sûfîler ve tarikatlar tarafından daha çok uygulanan vücudu yoran hareketler ve musikî eşliğinde gerçekleştirilen bir tür dans, günümüze kadar uygulama imkanı bulmuştur. Nefes alış-verişin sistemleştirilip, zikir ile birleştirilerek temel ibadet haline getirilmesi de uygulamaların bir diğer biçimini oluşturmuştur. Kuvvetli nefes alış-veriş eşliğinde tekrarlanan bazı sözlerle vecd haline geçmek arzulanan, ve uygulanan bir unsur olarak varlığını tasavvufun bir çok taraftarında devam ettirme imkanına kavuşmuştur. Ancak bu arada azınlığı teşkil eden ve bu uygulamalara temelden karşı olup nassların sınırlarını taşmayan bir inanç ve anlayış sahibi tarikat(ları) istisna etmek gerekmektedir. Belirttiğimiz gibi onların istisnalığı hiç bir zaman çoğunluktaki uygulamaları meşru göstermez.

Tasavvuftaki rakslar gündeme gelince daha çok Mevlevîlik ve dolayısıyla Celâleddin Rûmî akla gelir. Bu tarikatın en önemli ve hatta tek denecek kadar önemli özelliği haline gelen raks, semâ ismiyle ve değişik bir ritm ile yaygınlık kazanıp, uygulanır olmuştur. Şamanların uygulamalarından kopye edilen bu usûl[243] Celâleddin Rumî tarafından başlatılmışsa da[244] asıl şek-

---

[242] İslâm, 203.

[243] Mefkûre, 359: Ayrıca Rıfailerin ve Yesevilerin inanç ve uygulamalarındaki Şamanist köken için bkz: Osmanlı, 163, 165, 166, 167.
"Bu Türk aşiretleri umumiyetle müslüman olmakla beraber, her türlü taassubdan âzâde, dinin kendileri için çok muğlak ve nâkâbil-i icra ahkâmına riayetten ziyade eski kavmî an'anelerinin zâhirî müslümanlık cilasına boyanmış basit bir şekline sâlik, eski Türk şamanlarının haricen İslâmlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan müfrit alevî ve hétérodoxe Türkmen babalarının mânevî nüfuzu altında idiler." (Osmanlı, 95)

[244] Hitti, 2/673: Yunus Emre, 15:
"Bidayette "zikrî cehr" (yani musikili ve danslı zikir ayini) ve "semâ" taraftarı olmayan Celâleddin Rumî'nin Tebrizli bir dervişin tesiriyle

line, Mevlevîliği sistemleştiren Sultan Veled tarafından kavuşturulup, uygulanır olmuştur.[245]

Sözkonusu uygulama ve inançların İslâm'la ilgisizliğini gösterip ilan edenler sadece bugün değil her dönemde hiç eksik olmamıştır. Bu durumda ismi geçen ve Kültür İslamı tarafından yüceltildikçe yüceltilen şahısların bugün yanlış olabileceği, onların aslında İslâm'ı olduğu gibi ve bütün saflığıyla yaşayan kişiler oldukları savunmasını geçersiz kılar. Bununla ilgili zikredebileceğimiz en önemli örnek Celâleddin Rumî ile ilgilidir. Döneminin fakihlerinden büyük tepki gören Celâleddin Rumî elde ettiği siyasî ve ekonomik güçle faaliyetlerine aksaklık vermeden devam etmiş, öbür yanda hiç bir yaptırımları olmayan fakihlerin sesi tarihin sayfalarında kaybolup gitmiştir. Taraftarlarının çokluğu ve sultanların kendisini her halû-kârda desteklemesi nedeniyle Celâleddin Rumî'ye engel olamayanlar, o öldükten sonra onun inançlarına son vermeye çalışıp, taraftarlarına tepkisel davranışlarda bulunmuşlardır. Bununla ilgili olarak Konya Kadısı Sirâceddin, gerekli girişimlerde bulunur. Ancak başarılı olamaz. Çünkü halkın ilgisi Celâleddin Rûmî'den yanadır ve sultanlar da buna bağlı olarak desteklerini o yana koyarlar. Sonuçta İslâm dışı inanç ve uygulamalara tepki davranışı, sonuçsuz kalır. Hatta öyleki Kadı Sirâ-ceddin'in oğlu bile ünlü bir Mevlevî olur. Bunun sonucu ister istemez İslâm adına olan sesler kısılır.[246] Bu tepki şüphesiz bir defaya mahsus olmamıştır. Şeyhulislâm Ebu Suud Efendi raks ve semanın ibadet niyetiyle yapılmasına karşı çıkıp, bunun haram olduğunu bildirmiş[247] ancak sesini, büyülenmişcesine kendilerini

---

semâ ve cezb yoluna girmesi, cehrî Türk sûfîlerinin bu hanlar nezdinde makbuliyete geçtiklerini gördükten sonra vâkî olmuştur. Azarbeycanlı meczup Türk şeyhleri Konya'daki Selçukluların kalbini de kazanmaya muvaffak olmuşlardı. Celâleddin de bu vaziyete uydu." (Türk Tarihi, 267)

[245] Ritter, 56.

[246] Mefkûre, 358: İslâm, 190.

[247] Yurdaydın, 108.

tarikatlara kaptıran halka duyuramamıştır. Sonradan halkın tarikatlara ve sözkonusu İslâm dışı uygulamalara ilgisinin büyüklüğü karşısında yanlışı kısmen de olsa önleyebilmek için, hiç değilse raks ve benzeri ayinlerde Kelimeyi Tevhid'i tekrarlamamayı önermiştir[248] Ebu Suud'un tavır ve tutumları sonradan Şeyhulislam Kemal Paşazâde tarafından devam ettirilmiştir. O, Semâya karşı çıkmış ve semayı savunup caiz görenin camiye giremeyeceği, yanlışı nedeniyle sürgüne gönderilmesi gerektiği fetvasını verir.[249]

Semâ ve musîkînin sadece Mevlevîlere özgü olduğu zannedilmemelidir. Bu uygulamalar diğer bir çok tarikatta yaygınlık kazanmıştır. Ancak en çok tanınanı Mevlevîlik olduğu için sema denilince önce o akla gelmektedir. Müzik Kadirî tarikatında da yaygın bir uygulamadır, Kadiri tarikatına tarikatın kurucusu Abdülkadir Geylani'nin üçüncü kuşaktan torunu Şemsüddin tarafından kadiriliğin uygulamaları arasına katılmıştır. H. 8, 9. yy./M. 13, 14. yüzyıllarda güçlü ve yaygın olan Cibavîye tarikatında ise bir tür raks yaygın olarak uygulanmıştır. Bu uygulamada elbiseleri yırtmak, cam yemek gibi şeyler de yer almıştır.[250] Ayrıca, vücudlarını yaralayarak, vücudlarına şiş sokarak musiki çalarak, nefes alış verişini musiki eşliğinde kontrol ederek vecde ulaşmaya çalışan tarikat uygulamaları da eksik olmamıştır.[251]

Tasavvuftan Bir Örnek: Şeyh-Mürid İlişkisi

> "Şüphesiz bir muallime ihtiyaç vardır. Muallimin mâsûm olması lâzımdır. Ancak bizim muallimimiz mâsûmdur; ve o Hz. Muhammed'tir." İmam Gazzâlî (Dalâlet, 63)

---

248 Yurdaydın, 111: Mefkûre, 359: İslâm, 192.

249 Yurdaydın, 108.

250 İslâm, 192.

251 Gölpınarlı, 134, 135: İslâm, 192: Fevâihu'l-Cemâl, 126 ve devamı.

Resûlullah (sav), "Ümmetimin içinde (kendisi ile meleklerin konuştukları) muhadesler var, Ömer onlardandır."[252] veya kudsî bir hadiste "Bir Velîye karşı düşmanlık edene karşı Ben savaş açarım. Kul, bana en çok kendisine farz kıldığım şeyleri yapmakla yaklaşır. Nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder. Nihayet o derece yaklaşır ki Ben onu severim. Ben onu seversem onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Ben'imle işitir, Ben'imle yürür, Ben'imle tutar."[253] Haberleriyle Müslümanlar arasında bazı seçkin, takva sahibi kişilerin bulunduğuna işaret eder. Özellikle takva ve takva sahibinin Allah katındaki durumu, ayetlerde de açıklanmaktadır. Allah'ın ve Resûlü'nün övgüsüne mazhar olmuş takva sahibi kişilerin bulunması İslâmın bir gerçeğidir. Ancak bu esasın tarihi süreçte değiştirilip, oldukça farklı anlamlara kavuştuğunu, İslamda anlamını bulan insan veya takva sahibi, velî insan anlayışının İslâm dışındaki anlayışları meşrulaştırmak için kılıf olarak kullanılır duruma getirildiği görülmektedir. Sözkonusu değişim sonrasında, kendisinin herhangi bir müslüman kişi olmayıp, farklı nitelikte, ondan da öte velî, daha da ilerisi olarak Hatem'ül Evliya olduğunu iddia edenler çıkar. Muhyiddin İbn Arabî bunlardan birisi ve en önemlisidir. O, İnsan-ı Kâmil diye isimlendirilen ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, sureti olarak nitelenen varlıktan daha mükemmel bir insan olmadığını iddia eder. İnanç ve görüşlerini daha ileri götürüp uzun ve yorucu çalışmalar sonucunda Allah'tan aracısız bilgi aldığını söylediği iddia edilen İnsan-ı Kâmil veya Hatem'ül Evliya'nın, kendi istek ve gayreti olmadan seçilerek, kendisine vahiy verilen peygamberlerden üstün olduğunu savunur. Sözkonusu İnsan-ı Kâmil veya Hatem'ül Evliya ise kendisinden başkası değildir.[254]

---

[252] Buharî, Fedailü's Sahabe 6, Enbiya, 6: Müslim, Fedailü's Sahabe, 23.

[253] Buharî

[254] Fusûs, 37-41: Futûhât, 2/B, 404, 441, 462: İşarî, Tefsir, 287, 288: İslâm Felsefesi, 248: Ateş, 143, 153: Gölpınarlı, 72, 73: İnsan-ı Kamil, 1008.

Zühd hareketi olarak başlayıp, zamanla genellikle halk düzeyinde ayrı bir inanç sistemi haline gelen tasavvufta, seçkin insan anlayışı, Kur'an ve Hadislerde anlamını bulan sâlih, takva sahibi müslüman anlayışıyla yapay bir şekilde özdeştirilmiştir. Önceleri kişisel özelliklerin ağır bastığı tasavvuf, sonradan teşkilatlanarak kitlelere açılmıştır. Kişisel hareket ve eğilim olarak başlayan bu düşünce ve hareket tarzı, tabî olarak kişiye yönelik övgü ve eleştirilere yol açmış, böylelikle şahıs merkezli tasavvuf oluşmuştur. Bu özellik nedeniyle ilk dönem tasavvufu araştırıldığında genellikle belirli sûfîler ve düşünceleri ilgilerin merkezini oluştururken, Hicri 7. yüzyıl ve sonrası tasavvufu araştırıldığında ise şahıslardan ziyade, teşkilatlar; tarikatlar dikkati çeker.

Çevrelerindeki insanların ilgi merkezleri olan ilk dönem sûfîlerinden bir kısmı durumlarını meşrulaştırmak, özellikle de halkın gözünde sevimli görünmek için normal üstü bazı özellikleri kendilerinde bulundurduklarını şu veya bu şekilde ilan ederler.Allah'tan doğrudan bilgi aldıkları iddiası en önemli düşünceleri arasında yer alır. Bilgisini doğrudan Allah'tan alma iddia ve arzusunda olan bir kişinin, normal insan anlayışından farklı özelliklere sahip olması gerekir. Çünkü iddia edilen veya arzulanan hâl, normal insanın özellikleri arasında değildir. Ancak Keşf veya Mârifet olarak isimlendirilen hâle erişme iddiası, Vahiy İslâmı dikkate alındığında eleştiriye açık bir durumdur. Zira İslâm'a göre insan, Allah'tan kendi istek ve gayretleriyle doğrudan, aracısız bilgi alamaz. İlâhî bilginin normalde aracısı Peygamberdir. Son Peygamber ise gelmiş ve vefat etmiştir. Dolayısıyla ilahi bilginin insana en şüphesiz biçimiyle ulaşma yolu (Allah'ın irade ve takdiriyle) kapanmıştır. Bu durum dikkate alınınca Marifete ulaşma iddiasında bulunan kişi normal insan anlayışından farklı özellik ve niteliklere sahip olduğunu isbatlamak zorundaydı. Keramet, isbatta en önemli araç olarak kabul edilir. Şüpheli bir çok yönü bulunan harikulâde olaylar keramet olarak isimlendirilir ve davanın delili olarak ileri sürülür. Hatta bu amaç için değişik toplumlardan sihir, büyü gibi

şeyler öğrenenler de eksik olmaz. Allah'ın iradesiyle, seçkin bazı kullarda harikûlade olaylar gerçekleşebilir gerçeği, bir kez kabul edildikten sonra sûfîlerin kendilerini harikûlade olaylar gerçekleştirebildikleri dolayısıyla üstün insan oldukları iddialarını isbatlamaları kolay olur. Halbuki üstünlüklerinden hiç bir kuşku duyulmayan ve nasslarla övülen şahsiyetlerin bulunduğu sahabe topluluğunda, keramet konusu hiç bir şekilde şu veya bu davanın delili olarak görülmemiş zaten gündeme de pek gelmemişti. İşin gerçek yönü sadece olabilir ihtimali üzerinde yer alıyordu. Çünkü Allah diledikten sonra her şeyi yapar, o halde sevdiği kulları üzerinde niçin harikûlade olaylar gerçekleştirmesin. Bu, normal ve Allah'ın irade ve gücü karşısında sıradan bir durumdur. Ancak sistemli bir tasavvuf hareketi oluşup, kendini başlıbaşına sistemli bir şekilde ortaya koyma gayretine girince bu olabilir durumu olmalıdır, zorunludur biçimine dönüşmüş ve sonuçta kendisini Allah'ın yeryüzündeki, peygamberlerinden de üstün temsilcisi kabul eden kişiler çıkmıştır. Bu anlamda üstün insan anlayışı safha safha gelişir. Sistemli bir olgu halinde gelişimini tamamlar. Bunların sonucunda temel özellikleri velî olduğu kabul edilen Şeyh, Kutb gibi isimler taşıyan üstün insanların olduğu anlayışı açığa çıkar. Öyleki bunların şeriatın sınırlarıyla dahi kayıtlı olmadıkları çoğu zaman değişik biçimlerde ifade edilir, inanılır, savunulur.

Sözkonusu anlayışın değişim safhasında yaklaşık olarak ilk basamağını Hâkim-i Tirmizî oluşturur. Onun Hâtem'ül Evliya anlayışı belirli süreçlerden geçerek İbn Arabî'de son noktasına ulaşır.[255] İnsanların içinde üstün insanların bulunduğu, onların içinde ise daha üstünlerinin ve onların da arasında daha üstün-

[255] Ateş, 143.
"Hakim et-Tirmizî (Allah rahmet eylesin) her ne kadar kendisi fazilet ve ilim sahibiyse de ve şükranla anılacak güzel ve kabul edilebilir sözleri ve faydalı doğruları bulunuyorsa da, reddedilmesi gerekli hatâlı sözler de sarfetmiştir ki, bunların en uygunsuzu Hatmü'l Velâya adlı kitabında söz konusu ettiği "Sonra gelenler arasından (müteahhîrinden) öyle bir kimse çıkacak ki, Allah katında bu kimsenin mertebesi Ebûbekir,

leri bulunduğu anlayışı 11. yüzyılda sistemleştirilerek üstün insanlar sınıflaması oluşturulur. En alt tabakasından başlayarak sayıları gittikçe azalacak şekilde bir velâyet piramidi oluşturulur. Bu tabakalardaki en önemli velâyet kavramları veya velî tipleri Recebiyyûn, Müfredûn, Asâib, Nukabâ, Nücebâ, Abdal, Efrâd, Evtâd, İmâmen isimleriyle tanımlanırlar. Pramidin en üstünde ise, bütün Velîlerin başı olduğuna inanılan Kutb'un bulunduğu belirtilir. Yine bu anlayışa göre kainât, Allah'ın izin ve takdiriyle Kutb'un kontrol ve yönetimi altında Velî'ler tarafından yönetilmektedir.[256]

Her yeni zamanın, bazı değişme ve gelişmeler sağladığı tasavvuftaki velâyet kavramı, sonuçta Vahiy İslâmı'nın bünyesindeki salîh insan anlayışından oldukça farklı boyutlarda anlam kazanır. Ancak biraz daha mutedil olmaya çalışanlar da vardır. Onlar inanç ve anlayışlarını daha İslâmî bir örtü altında gerçekleştirmeye özen gösterirler, ancak ulaştıkları sonuçlar öncekilerden o kadar da farklı olmaz. Şöyleki; Bu son tavır içerisinde olanlara göre velînin özellikleri şunlardır: Velî, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış birisidir.[257] Allah'ın birçok lütuflarına kavuşmuş, kendisine özel olarak verilmiş bilginin sahibi durumundadır.[258] Onlar Allah'ın seçkin kullarıdır. "Padişahın özel hizmetçilerine benzerler. Bunlar sadece Sultan'a hizmet ederler. Savaş ve diğer işlerle uğraşmazlar"[259] Velînin ricası ve duası Allah tarafından geri çevrilmez, kabul edilir.[260] Mürşid olan bir velî, insanın kalbinden geçirdiğini bilen, İhtiyaç sahibinin muhtaç olduğu şeyi bilip, bunu kendinde varsa bağışlayan, gönüllere ve rüyalara bile etki eden, gittiği yere bereket götüren[261] bir kişidir.

Ömer ve diğerlerinden daha yüksektir." şeklindeki iddiasıdır." (Teymiye, 2/234)

256 Evliya, 3.

257 Aynî, 178.

258 Fevaihu'l Cemâl, 153, 154.

259 Usûlü Aşere, 48.

260 Aynî, 172: (Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kamil İnsan'ından naklen)

261 Kotku, XXII; Cour, 461: Maarif, 275, 375.

İslâm'daki insan anlayışının sınırlarını taşıp, böylesi özelliklere sahip insan anlayışlarına ulaşmak hiç de kolay olmamıştır. Kendisini cehennem azabından kurtardığı gibi, kendisine bağlanan insanları bile kurtaracağına inanılan Velî, Mürşid anlayışına ulaşmak yüzyıllarca sürede ve çok değişik etkilerde oluşmuştur. Bu anlayış ise kendileri dinin sorumluluğundan kaçmalarına rağmen, kurtuluşu isteyen insanların ilgi gösterdikleri bir durumda olmuştur. Ne de olsa o an için psikolojik bir tatmin sağlamaktadır. Bu ise çoğu kişi için yeter de artar bile. Böylelikle, ilk zamanlar en önemli özelliği Allah'ın sevgili kulu olan insan anlayışından, kendisine bağlanıp, itaat edilerek Allah'ın azabından kurtulunacak insan anlayışına ulaşılır. Artık Velî'nin en önemli özelliği olarak insanları Allah'ın dostu sıfatıyla, Allah'ın azabından emin kılan kişi olduğuna inanılmasıdır.

İslâm'a taban tabana zıt bu inançlara tepkiler olmamış değildir. Ancak uzlaşmacı bir tavır sergileyenler de oldukça çok görülmüştür. Bu uzlaşmacı tavır mensupları, genellikle tasavvufun mensubu sıfatıyla, tasavvuftaki bozulma dolayısıyla İslâm'dan uzaklaşmaları ve bir noktada bunu durdurmak için belirli standartlar oluşturmaya çalışırlar. Bu standartlardan en çok bilinenlere göre, kendisine bağlanılıp, örnek alınması gereken Mürşid, ahlâkî meziyetlere sahip, kerâmet gösterebilen, gayb aleminden haberdar, insanların ruh hallerini bilen, günahlardan uzak[262] kişidir. Onlara göre ancak bu ve benzeri özellikler taşıyanlara bağlanılıp itaat edilebilir. Ancak bunlara rağmen bozulmayı bir noktada durdurmak imkansız gibidir. Bir zamanlar "Yaratığın, yaratıktan istiğasesi, boğulmakta olanın, boğulandan yardım istemesi gibidir."[263] diyen Beyâzıd Bistamî'nin sözü artık çok gerilerde kalır. Şeyhsiz kurtuluşun olamayacağına inanılmaya başlanır. Çünkü bu anlayışa göre, Allah'ın rızası, şeyhin rızasına bağlıdır.[264] "Şeyhi olmayanın, şeyhi şeytandır" gibi, Beyâzıd

[262] Usûlü Aşere, 53: Fevaihu'l Cemâl, 159: Cour, 461.

[263] Teymiye, 1/409.

[264] Halidiye, 14, 30.

Bista-mî'nin bir sözü nass olarak düşünülüp, İslâm dışı uygulamaların, İslâmî örtüye bürünmesinde araç olarak kullanılır. Kısacası amaçta, araçta, sonuçta İslâm dışı olmasına rağmen, bütün bunlar yapay bir şekilde İslâmlaştırılır. Bu şekliyle de Kültür İslâmı'nın bir yönü, hatta en önemli yönü oluşmuş olur. Bunlar karşısında, bir Mürşid'e ihtiyaç olduğu ve Mürşidsiz kurtuluşun olmayacağı, ancak bu Mürşid'in sadece Hz. Peygamber (sav) olduğunu ilan edenler çıkarsa da, bunların tasavvuf içerisinde sesleri kısılır ve istisna olarak kalmaya mahkûm olurlar. Zira büyük oranda dinin sorumluluklarını kaldıran, veya kaldırmasa bile, insana kurtuluş garantisi sağlayan anlayışlar halk açısından daha cazip bulunur. Bu anlayış mensupları bir mürşide bağlılıkla ilgili ileri sürdükleri mevzû haberlerin yanısıra, herkesin mürşide ihtiyacı olduğu, Peygamberin bile mürşidsiz olmadığı, onun mürşidinin Allah ve Cebrail, Musa'nın mürşidinin Hızır olduğunu belirtip, kendi durumlarını meşrulaştırmaya çalışırlar. Bunlar karşısında hiç kimsenin "İnsanın mürşidi Kur'an'dır" demeye hakkı olamazdı. Bu doğru kabul edilemezdi. Çünkü Kur'an sıradan insanların anlayabileceği birşey değildi ki?![265]

Halk yığınlarına, bir mürşide itaatın insanlar için zorunlu olduğu, ve bu mürşidlerin de belirli kişiler olduğu anlayışı kabul ettirildikten sonra başka bir noktaya geçilir. Mürşide bağlılık ve itaatın rastgele olamayacağı açıklanır. Bununla ilgili birtakım esaslar belirlenir; "Mürid, mürşidinin elinde gassalın elindeki ceset gibi olmalıdır."[266] Mürşidine hiç bir konuda muhalefet etme-

---

[265] Nazmî, 62:
"Ya sen kardeş! Şu haline bakmaz ve "Müşrid bana ne lâzım" dersin değil mi? Şunu bil ki, Adem Aleyhisselâmdan bugüne kadar gelip geçen bütün peygamberler veli ve aşıklar hep bu yolda yürümüşlerdir. Şeyhsiz ve mürşidsiz yürüyeceklerini zannedenler yanlış yola sapmışlar ve hemen hepsi cehennemlik olmuşlardır. Birçokları ise hem kendisi doğru yoldan çıkmıştır, hem de başkalarını doğru yoldan çıkarmışlardır. Demek ki, mutlak surette bir mürşid lâzım." (Müzekki'n Nüfûs, 394)

[266] İslâm, 194: Usûlü Aşere, 54: İbn Haldun, 134.

meli ve eleştirmemelidir.[267] Mürşidin her sözü mutlak bir kanun kabul edilmeli, o, davranış ve tutumlarıyla taklid edilmeli, naslara aykırı gibi görünen durumların muhakkak bir hikme-

[267] Resûlüllah (sav), ashabını Nassların belirlediği sınırlar dahilinde tam anlamıyla fikir özgürlüğü içerisinde yetiştirmiş ve terbiye etmiştir. Zaten İslâm'ın temel esaslarından olan şûra prensibi de buna dayanır. Onlar nass olmayan konuda Resûlüllah'la bile tartışıyor konuşuyor, istişare yapıyorlardı. Bundan dolayıdır ki bir Kelâm araştırıcısı ve Hadis tarihçisinin şu tesbitleri oldukça anlamlıdır: "Ömer b. Hattab'ın siyaseti gözden geçirilecek olursa onun, bu sahabilerin Medineden ayrılmalarını menettiği veya çıkmaları gerektiği zaman muayyen bir vakte kadar onlara izin verdiği görülür. Çünkü bunlar, İslâm'a ilk girmiş kimselerdi. Hz. Peygamber'in nazarında da mümtaz bir mevkie sahip bulunuyorlar, bir çok meselelerde onun müşaviri oluyorlardı. Daha o zamandan geniş bir tenkid hürriyetine alışmışlardı... Ömer b. Hattab'dan sonra devletin idaresini eline alan Osman ibn Affân, seleflerinin yolundan gitmedi. İdarî işlerde büyük rolleri bulunan sahabîler yavaş yavaş Medine'den ayrılmağa ve başka şehirlerde yerleşmeğe başladılar. Gittikleri yerlerde, Hz. Peygamber devrinden beri alışageldikleri tenkid hürriyetini de elden bırakmıyorlardı. Ya bulundukları yerin valisini, yahutta doğrudan doğruya Halifeyi, dinî ve idarî davranışlarından dolayı tenkid ediyorlardı..." (Kelâmcılar, 22, 23)
Sahabedeki Nasslar karşısında hiç bir düşünce, fikir ve davranışı hoş karşılamayan fakat nass bulunmayan konuda ve nassların sınırlarını taşmayan alanlarda kim olursa olsun eleştiri ve yorumlarda bulunduklarının Resûlüllah dönemiyle ilgili sayısız örnekleri her siyer kitabında bol miktarda bulunabilir. Örneğin Bedir'de ordunun yerleştiriliş biçimiyle ilgili olarak, Uhud'dan önce Kafirlerle nerede savaşılacağı ile ilgili olarak Bedir esirlerine yapılacak muamele ile ilgili olarak, Hudeybiye'de Hz. Ömer'in Resûlüllah'a sitemiyle ilgili olarak ve daha niceleri... İşte bütün bunlar o mümtaz insanların Resûlüllah'ın terbiyesiyle kazandıkları temel özellikleriydi ve gerektiğinde bir iş hoşlarına gitmezse Resûlüllah'a bile "Bu iş senden mi yoksa Allah'tan mı?" diye sorarak eğer beşeri bir kararsa tenkid etmekten çekinmiyorlardı. Bunun yanısıra tasavvufun önerdiği davranış tipi ve öngördüğü insan anlayışı bütün bunlara taban tabana zıttır. Hatta nasslara bile aykırı konularda "şeyhim söylüyorsa vardır bir hikmeti" anlayışını yerleştirmeye çalışmıştır. Bu ise İslâm'ın değil, onun yok etmek istediği inancın özelliklerindendir."

tinin olduğu düşünülmelidir. Mürşidin hata yapmayacağına inanılıp, onun yanlış gibi görünen söz ve davranışlarına dahi itaat edilmeli, uyulmalıdır. Gerekirse halkla dahi ilişkiyi kesip, sadece mürşid'e itaat ve hizmet edilmelidir.[268] Mürid, "Şeyhini emsalsiz bilip, Şeyhim olmasa beni, Rabb'ıma isâl edecek yeryüzünde kimse bulunamaz" demelidir... Ehlullah'a itiraz eden kimselerin muhakkak küfür üzere ölecekleri... "Neden, niçin, hayır, öyle değil, böyledir" gibi sözlerle mukabele etmemeli... Daha doğrusu bu ki Hak Teâlâ kendisini sanki mürşidine hizmet için hâlk ettiğine itikad etmeli... "Mürşidim beni kabul ederse, indallah yani Allah-u Teâla'nın yanında kabul olurum ve eğer Hak Teâla'nın dergâhından kovulursam, mürşidim beni kabul eylemekten gayrı bana kurtuluş yoktur diye..."[269] kabul etmesi gerektiği anlayışı savunulur. Üstelik bu inançlar oldukça da yaygınlık kazanır.

Yazının girişinde aldığımız kudsî hadiste, Allah (c.c) sevdiği kulunun duasını geri çevirmeyeceğini belirtir. Ancak şartı da vardır. Şartın ayrıntıları ise Kur'an ve Sünnet'tedir. Bu özellikler Salîh olmanın şartlarındandır ve kudsî hadiste de açıkça belirtilmektedir. Bu şartların en önemlisi ise İslâm'ın temeli olan Kur'an ve Sünnet sınırlarını hiç bir zaman aşmamak ve onunla uyumlu olmak zorunluluğudur. Halbuki bazı ufak istisnaları olsa bile halk düzeyinde etkinlik ve yaygınlık kazanmış tasavvuftaki Şeyh-Mürid ilişkisi dikkate alındığında Kur'an ve Sünnet ölçüsünden bahsetmek imkânsızdır. Her şeyden önce Mürşidler, müridlerinden mutlak itaat istemektedirler[270] ki, bunun İslamla hiç bir ilgisi yoktur. Üstelik bu, İslâm'ın yok etmek amacında olduğu bir durumdur. İşin garibi, kendilerine mutlak anlamda

---

[268] İbn Haldun, 134: Nicholson, 29: O'leary, 122: Usûlü Aşere, 53: Kotku, 1/90: Nakşibend, 150, 151.

[269] Halidiye, 14-30: Ayrıca bkz: Nakşibend, 150, 151: Kotku: 1/90.

[270] Maarif, 62, 164: İslâmî şekliyle itaatın nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak çalışmamızın sonuç bölümüne ve İslâmî Kavramlar, 101-119: İbn Esir, 2/304'e bakılabilir.

itaat istenen sözkonusu mürşid(!)ler inanç ve yaşantılarıyla önceki sayfalarda açıkladığımız gibi İslâm'ın değil İslâm dışı birçok unsurun temsilcisi durumundadırlar.

Kısacası, Allah'ın velî kullarının bulunacağı ve bunların Allah'ın rızasını kazanmış oldukları esası İslâm'ın bildirdiklerindendir. Dolayısıyla gerçektir. Fakat bu şahsiyetlerin, yukarıda özellik ve inançlarından bahsettiğimiz kişiler olmadığı da açıktır. Elbetteki öyledir. Çünkü Allah'ın hükümlerine rağmen, onlara karşı veya ilgisiz olmaya rağmen, nasıl Allah'ın rızasına sahip olunabilir ki? Sıradan bir müslüman kadar bile nasslara muhatap olmayan, onların sınırlarını ölçü kabul etmeyen, hatta kendi düşünceleriyle bir din oluşturmaya çalışan kişilerin velîlik iddialarının belirli şart ve menfaatlerin oluşturduğu bir durumdan başka bir şey olamayacağını düşünmek tabidir. Konuyu fazla uzatmadan, şunları söyleyebiliriz. Bilmeyenlerin bilenlere, bilgileri nedeniyle itaatları gereklidir ve bu zorunludur. Bilgi ise vahyin bilgisi veya onun sınırlarında anlam bulan bilgiden başkası olamaz. Tasavvufta belirtildiği gibi mutlaka herşeye rağmen bir mürşide itaat şartsa, buna Resûlüllah'ın sevgili arkadaşları olan seçkin sahabelerden başkası daha lâ-yık değildir. O insanlar elbetteki aramızda yaşamıyorlar ancak itaat bilgi içinse, yani kişiye değil, bilgiye ise o zaman bizden yüzyıllarca zaman önce yaşamış o insanlarda bulacağımız çok şey vardır. Bu yönüyle, halife seçildiğinde müslümanlardan kendisine itaat isteyen Hz. Ebubekir'in sözleri anlamlı ve İslâm'ın konuyla ilgili esasını bütün açıklığıyla ortaya koyucu mahiyettedir. Şöyle der o yüce zat:

"Ey insanlar ben sizlerin en hayırlınız olmadığım halde başınıza geçirilmiş bulunuyorum. İyilik yaparsam bana yardımcı olunuz. Kötülük yaparsam beni doğrultunuz... Ben Allah'a ve Resûlüne itaat ettikçe siz de bana itaat ediniz. Eğer Allah'a ve Resûlüne karşı gelip isyan edersem o zaman benim sizden itaat beklemek hakkım yoktur.[271]

---

[271] İbn Esir, 2/304.

Meşruluğun Temelleri

> Ebû Hureyre: "Resûlüllah (sav)'den iki tür ilim aldım. Bunlardan birisini aranızda yayıp anlattım. Ama diğerine gelince; şayet bu ilmi anlatsaydım muhakkakşu boğazımı koparırdınız." (Buharî, ilim, 42)
>
> Ebû Hureyre'nin sahip olduğu bu ilim, ileride müslümanlar arasında meydana gelecek fitneler ve karışıklıklarla ilgili hadisleri içeriyordu. Çünkü Hz. Peygamber (sav) ashâbına, ileride müslümanlar arasında vuku bulacak fitnelerle, müslümanlarla kafirler arasında cereyan edecek savaşları haber vermişti.
>
> İşte bundan dolayıdır ki, Hz. Osman şehid edildiği, İbnü'z Zübeyr olayı ve benzeri olaylar cereyan ettiği zaman İbn Ömer şöyle demişti: "Şâyet vaktiyle Ebû Hureyre size halifelerinizi katledeceğinizi, Ka'beyi yıkıp harap edeceğinizi ve benzeri şeyleri söylemiş olsaydı hiç şüphe yok "Ebû Hureyre yalan söylemiş!" diyecektiniz." Ebû Hureyre böylece meydana gelmeden önce fitnelerle ilgili hadisleri nakletmekten kaçınıyordu. Çünkü bu olaylar, insanların ileri gelenlerinin de, avam tabakasının da ihtimal vermediği olaylardı."
>
> İbn Teymiye (Teymiye 2/230)

Tasavvufu konu alan bu bölüm içerisinde ifade edilen bilgiler, özellikle sağlam kaynaklara dayandırılarak aktarılmaya çalışıldı. Tasavvuf tarihinin ilk safhalarından başlayıp, bugüne kadar olan devrenin özellikleri somut delillerle gösterilmeye gayret edildi. Bunların sonrasında tasavvuf hakkında olumlu veya olumsuz kanaatlerin oluşması normaldir. Ancak tasavvufu sadece dışarıdan bakarak incelemenin haksızlık olacağı kanaatiyle, çalışmamızın eksenini oluşturan ve gösterilmeye çalışılan anlayışın mensubu sûfîlerin kendilerinden hareketle, inandıklarını ve yaptıklarını nasıl meşrulaştırmaya çalıştıklarını bilmek de yararlı olacaktır.

Sözkonusu sûfîler inanç ve uygulamalarını sırf kendiliklerinden oluşturdukları iddiasını reddederler. Temsil ettikleri inanç ve yaşantı tarzını, bazı delillerle meşru gösterirler. Onlar tarafından ileri sürülen delilleri başlıca üç grupta toplayabiliriz:

1- Yollarının, insanı Allah'a kavuşturan yol olduğu inanç ve iddiasında olan sûfîler, bu yolda ilerleyerek sonunda Allah'tan bilgi aldıklarını belirtirler. Allah'tan bilgi almanın en önemli şartı olarak Vecd haline geçmeyi zorunlu gösterirler. Özellikle Allah'tan bilgi aldığını iddia edenler için vazgeçilmez şarttır bu durum. İddialarına göre onlar Allah'la şu veya bu şekilde görüşüp konuşmakta ve bilgiler almaktadırlar, bunu ise vecd ile elde ederler. Buna bağlı olarak da kendi söz ve yazıları Allah'ın bilgi, istek ve arzusuyla gerçekleşir. Yani yazdıkları ve söyledikleri ilahîdir, beşeri değil.[272] Bu iddialarının tek eksikliği muhteva olarak iddia etseler bile ismen vahiy aldıklarını iddia etmemeleridir. Böyle olunca onların yolları doğrudur ve kurtuluşa götürür, çünkü ne de olsa Allah'la irtibat kuracak kadar sağlam temellere dayanmaktadır(!)

2- Sûfîlerin birinci maddede belirttiğimizin dışında, yollarının ve inançlarının doğruluk delili olarak ileri sürdükleri bir diğer delil, Resûlüllah (sav)'ın sevgili arkadaşları sahabelerle ilgilidir. Dolayısıyla bu delil de Resûlüllah (sav)'a dayanır.

Hz. Aişe "Resûlüllah (sav) bazen o kadar çok oruç tutardı ki, hiç iftar etmeyecek zannederdik"[273] der. Bir başka hadiste ise "Helâl açıktır, haram da açıktır. Fakat bunların arasında şüpheli şeyler vardır. Kim şüpheli şeylerden kendini korursa, malını ve ırzını temize çıkarmış olur. Kim şüpheli şeylerin içine düşerse, korunan bir çayır etrafında sürüsünü güttüğü için sürüsü daima yasak bölgeye girme tehlikesine maruz bulunan çoban durumuna düşer."[274] denir. Bu ve benzeri sahih haberleri sûfiler yaşantılarının doğruluk delili olarak ileri sürerler. Ancak bunları delil olarak ileri sürenler, kendilerini nasların kaydından uzaklaştıran sûfîlerden ziyade, ölçü olarak nassları dikkate

---

[272] Üç Müslüman, 108, 175: Mesnevî, 1/1: İşarî Tefsir, 169: Bir Velî, 35: Futûhât, 2/A, 53, 69, 70-78, 79-84, 85, 92, 93-98, 99, 105, 112, 119, 2/B, 168, 455.

[273] Buharî.

[274] Buharî, Müslim

alan zahîdlerdir ki, bu bölümlerde söylenenler zaten bu şahsiyetlerle ilgili değildir. Bu itibarla bu insanların düşünce ve yaşantılarına söylenecek olumsuz birşeyler bulmak zordur. Tasavvuf denildiğinde çoğunluğu oluşturan kişilere gelince; bunlar inanç ve durumlarını farklı nitelikte delillerle meşrulaştırmaya çalışırlar. Örneğin:

Kur'an'da ifade edilen ancak tasavvufta farklı bir anlamda anlaşılarak uygulanan zikir bunlardandır. Zikir, tasavvufta uygulanan biçimiyle Resûlüllah (sav)'a dayandırılır. "Zikir nedir ve ne şekilde olması lazımdır? Bunu Nebîlerin hâtemi Efendimiz hazretleri özellikle dört arkadaşına birer münasebetle ve başka başka öğretip telkin etmişlerdir... Şöyleki, Resûlüllah Efendimiz Hazretleri Mekke'den Medine'ye hicretleri sırasında saklandıkları mağarada mübarek uylukları üzerine oturmuş oldukları halde" bağdaş kurup oturmuş olan yol arkadaşı Sıddık-ı Ekber'in kulağına kalbî zikri üç defa telkin buyurmuştur... Resûlüllah Efendimiz Hazretleri, Ömerü'l-Faruk'a da hicretten önce Mekke'de saldırgan bir niyetle Resûlüllah'ın huzuruna gelmişken, ayrıntıları tarihlerde yazılı olduğu üzere peygamber konuşmasının tesiriyle müslüman olduğunu açıkladığı sırada ve kucaklaşma esnasında tevhid kelimesini cehr ile telkin etmişlerdir... Osman Zinnureyn Hazretlerine de kalbî zikir "harfsiz ve sessiz" telkin olunmuştur... Aliyyü'l-Murtâza'ya da cehrî zikir telkin olunmuş... Peygamber Efendimiz Ali'ye kutlu huzurlarında diz çöktürüp gözlerini yumdurmuşlar, kendilerine mübarek "lâ İlahe İllallah" cümlesini üç kere zikretmişler."[275]

Yesevîye tarikatı mensuplarına göre Ahmed Yesevî, Cebrail tarafından Hz. Peygamber (sav)'e müjdelenmiş birisidir. Rivayete göre, Resûlüllah (sav) bir savaş sırasında ashabıyla birlikte aç kalır. Cebrail onlara cennetten hurma getirir. Hurmalardan birisi yere düşer. Bunun üzerine Cebrail yere düşen hurmanın

[275] Aynî, 65-67: Gölpınarlı, 31.

Türkistan'da doğacak olan Ahmed Yesevî'nin kısmeti olduğunu söyler. Resûlüllah (sav)'da o hurmayı sahabeden Arslan Baba'ya vererek zamanı geldiğinde emaneti sahibine vermesini ister. Uzun yıllar yaşayan Arslan Baba, emanet hurmayı Ahmed Yesevî'ye teslim eder.[276]

Kaside-i Bürde ismiyle tanınmış meşhur eserin yazarı Şerafeddin Muhammed el-Busırî, rüyasında Resûlüllah'ı görür ve ondan aldığı şevkle bu kitabı yazdığını bildirir. Onun sözkonusu manzum eseri birçok fırka ve tarikatta yaygınlık kazanıp kabul görmüştür. Bunlar arasında Dürzîler cenazelerini kaldırırlarken ondan bazı bölümleri okumayı zorunlu görürler.[277]

İbn Arabî, Firavun'un salih bir insan olduğunu, Hâtem'ül Evliya ismini verdiği ve kendisiyle özdeştirdiği kişinin peygamberlerden bile üstün olduğunu iddia ettiği ünlü kitabı Fusûs'ül Hikem'ini Resûlüllah'ın istek ve emriyle yazdığını, hatta Resûlüllah (sav)'ın bu kitabı, rüyasında kendisine vererek; "Bu kitabı al ve halka açıkça anlat da bu hikmetlerden herkes faydalansın"[278] dediğini iddia eder.

Tarikatlar kendilerini sağlam bir temele dayandırmak için şeyhlerini Resûlüllah'la ilgili gösteren silsileler ileri sürerler. Silsilelerin peygamberden sonraki ilk halkası genellikle Hz. Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Selman-ı Farisî vs.dir. Böylelikle şeyhin düşünce ve uygulamaları yapay olarak oluşturulan bağlarla Resûlüllah (sav)'a dayandırılarak meşrulaştırılmaya çalışılır. İlk silsile Hicri 4. yüzyılda oluşturulmuştur. İlk silsileyi oluşturan kişi ise Huldî (Ö. H. 348/M. 959) isimli sûfî olur.[279] Tarikatların uygulamalarından olan zikir ibadeti de bu silsileler aracılığıyla Resûlüllah (sav)'a bağlanır.

---

[276] Vakıf, 21, 22: Mutasavvıflar, 27, 28.

[277] Hitti, 4/1115.

[278] Fusûs, 3, 4.

[279] Mukaddime, 2/555: Üç Müslüman, 97, 98: Gölpınarlı, 30, 31, 123: Massignon, 29, İşarî Tefsir, 18: İbn Haldun, 196.

Bütün bunlardan ayrı olarak inançlarının ve uygulamalarının meşruluk dayanağı olarak "Allah'la oturup kalkmak isteyen, sof giyenlerle düşüp kalksın" gibi mevzû hadisler de ileri sürmekten geri kalmamışlardır.[280] Zaten konunun uzmanlarınca belirtildiğine göre, mevzû haber konusunda ileri giden ve çok sayıda uydurma haber oluşturanların arasında sözkonusu tip sufîler ön sıralarda yer almaktadır.[281]

Ayrıca Hızır ismi verilen hayali şahsiyetle görüştüğünü, ondan bilgi aldığını, dolayısıyla söz ve davranışlarının dayanağının Hızır olduğunu söyleyen sûfîler de hiç eksik olmamıştır.[282]

Önceki bölümlerde yeri geldikçe değinildiği gibi bir çok sûfînin nassları, bâtınî yorumlarla aslından farklı şekilde anlama ve anlatmaları sıklıkla rastlanan bir durum olmuştur. Çoğu zaman da nassları hiç dikkate almadan inançlar ileri sürülmüş, ibadetler ihlâl edilmiş, Allah ve Peygamber'le ilgili inançları değiştirmekten çekinilmemiştir.[283] Fakat gariptir ki, nasslara bu kadar ilgisiz olan kişiler, kendi veya tarikatlarının meşruluk delili olarak hadîs diye birçok haber uydurmaktan çekinmemişlerdir. Bu, bu tür tasavvufun çelişkilerinden sadece birisidir.

3- Tasavvufta sahip olunan inanç ve uygulamaları Kur'an'a dayandırma geleneği de yaygındır. Şeriatı zâhir, hakikatı ise kesinlikle bâtın olarak niteleyen sûfîler, bu itibarla kendilerinin tamamıyla Kur'an'a bağlı olduğu iddiasındadırlar. Tabiî ki Kur'an'ın bâtınına. Bu bâtını ise, onlara göre herkes bilemez. Onu bilecek, anlayacak olanlar sadece sûfîlerdir. Yani bu duruma göre sadece sûfîlerin söz ve davranışları Kur'an'a uygun olmaktadır.

---

280 Gölpınarlı, 7.

281 Hadis Istılahları 231, İslâm, 168: Mevzû, 56.

282 Kozmoloji, 318: Üç Müslüman, 108.
Tasavvufun bünyesinde ve halk inançlarında anlam bulan Hızır düşüncesiyle, Kur'an'daki zât gerçektir, ancak Tasavvuf ve halk inancındaki Hızır, hikâye hatta ondan da öte İslâm dışı inançları (herkese yardım etmesi, ölmemesi, her yerde hazır olması) barındıran bir hayâldir.

283 Çalışmamızın Tasavvuf bölümü başlıbaşına bu konuyla ilgilidir.

Sonraki bazı sûfîler ise daha da ileri giderek her ayetin zâhir, bâtın, hâd ve mâtla gibi dört manâ taşıdığını bile iddia etmişlerdir. Buna göre tilavet, zâhir, anlayış bâtın, haram-helâl hükümleri hâd, Allah'ın muradı ise mâtla'dır.[284]

Sûfîlerin kendilerine meşruluk temeli kazandırma gayretinde en çok kullandıkları diğer bir yöntem de düşünce ve uygulamalara İslâm'ın kavramlarını isim olarak seçmeleri olmuştur. İslâm'daki anlamları tasavvuftakinden oldukça farklı olan ve ilk anda akla gelen zikir, velî, tesbih... bunlardan sadece birkaçıdır.

Tasavvuf'un Kaynakları

> Kur'an, kendinden önce gönderilen kitaplar gibi değildir. Onda apaçık belli olan şeylere aykırı olup da aşırı te'villere yol açacak hiçbir şey yoktur. Kur'an'da ilmî konularla ilgili dikkati çekecek bir uygunluk vardır. Kur'an'ın bâriz bir vasfı açıklıktır. O'nda herhangi bir olayın vuku zamanı gibi ihtilaf edilebilecek ya da idrâk edilmesinden ümit kesilecek konular yoktur. Bununla beraber İslâm, ilk devrelerinde düşmanlarının hîle-lerine mâruz kaldı. Bunlar kendilerini müslüman göstererek, kendi kitaplarından saf kalpli müslümanlara birtakım esassız şeyler anlattılar. Müslümanlar da bunlara inanıp, aldanarak anlattıklarını kitaplarına yazdılar. Kendilerinin hak kitaplarını bir tarafa bıraktılar. Çünkü halkın avâm kısmının kalpleri daha ziyâde hurâfelere meyillidir. Bu şekilde haberlere yalan yanlış şeyler karışmış oldu.
>
> (Birûnî, Tümer, 172, 173)

Çalışmamızda sözkonusu edilen ve yüzyıllardır kitleler tarafından genel kabul görmüş olan tasavvufun kaynaklarının neler olabileceği, araştırıcıların her zaman ilgisini çekmiştir. Çoğu zaman söylendiği gibi; mezkûr tasavvufun kaynağı sadece Kur'an olamaz. Eğer böyle birşey sözkonusu olsa, tasavvufun en mükemmel ve en güzel şekliyle Resûlüllah (sav) ve ashabında görülmesi gerekirdi. Halbuki ne Vahdet-i Vücud'dan

[284] İşarî Tefsir, 287: Cerrahoğlu, 2/11: İslâm, 141, 170: İslâm Felsefesi, 24.

Hulûl inancına, ne de Şeyh-Mürid ilişkisinden, tarikat ayinlerine kadar bu özelliklerden hiçbirine ilk iki yüzyılda yaşayan müslümanların hiçbirinde rastlanmadığına bütün deliller şahitlik etmektedir.[285] Eğer Sahabe ve sonraki müslümanların bir kısmında görülen, bazı ibadetlerdeki ifrat, delil olarak ileri sürülecek olursa, bu aldatıcı bir yargı olur. Zira bir yönüyle zühd olarak tanımlanabilecek bu eğilimle, din içinde din[286] haline gelen, inanç, ibadet, teşkilat ve sistemiyle apayrı bir yapı oluşturan tasavvufun arasında bağlantı kurmaya çalışmak, tarihi ve gerçekleri tersine çevirmek olur.

Konuyla ilgilenen araştırıcıların ortak kanaati şudur: Sözkonusu tasavvuf, zühd eğilimi olarak başlayan bir yaşantı biçiminin oluşturduğu temel üzerinde, çok farklı etkenlerden beslenerek gelişip büyümüş ve başlıbaşına inanç, yaşantı sistemi haline gelmiş bir olgudur. Onun oluşup gelişmesini bir kaynağa bağlamak yanlış olur. Zira o, düşünceler ve inançlardan işine geleni alıp, bünyesine katarak sistemleşmiş eklektik inançlar ve yaşantılar bütünüdür.[287] Onun bünyesinde en ilkel inanç biçimleri olan fetişler olduğu kadar, gelişip bir medeniyet sistemi haline gelmiş olan Budist, Mani, Yahudi, Hrıstiyan, felsefe unsurlarını da gayet açıkça görmek zor değildir. Oluşan bu eklektik yapı sadece çağdaş araştırıcılar değil, hatta bir kısmı sûfî olan geçmiş dönem araştırıcı, ve düşünürleri de tesbit edip, açıklamışlardır. Bunlar arasında en önemlileri; Hâris Muhasibî (Ö. H. 243/M. 857), er-Riaye'de, Serrâc (Ö. H. 378/M. 988) el-Luma'da, Kuşeyrî (Ö. H. 465/M. 1072) Risâle'de, Hucvirî (Ö. H. 465/1072) Keşfu'l-Mahcûb'da, Gazzâlî (Ö. H. 505/M. 1111) muhtelif eserlerinde konuya değinip, İslâm dışı etkilenmelerin çok şiddetli eleştirisini yapmışlardır. Ayrıca Birunî (Ö. H.

---

285 İbn Haldun,186: Mutasavvıflar, 16: Cerrahoğlu, 1/7,8.

286 Bir Velî, 34: İslâm, 189.

287 İslâm, 195: Gölpınarlı, 78: Teymiye, 1/442: Mutasavvıflar, 16: Nicholson, 7: Gölpınarlı, 78: Kozmoloji, 307: Güngör, 85: Üç Müslüman, 113: Bir Velî, 44, 45.

440/M. 1048), Tahkikü mâ li'l-Hind'de, İbn Cevzî (Ö. H. 595/M. 1199) Telbisu İblis'de, İbn Teymiye (Ö. H. 728/M. 1327) ve İbn Kayyım El-Cevziye (Ö. H. 790/M. 1388) muhtelif eserlerinde, Şatıbî, (Ö. H. 790/M. 1388) el-Muva-fakât ve el-İ'tisam'da, İbn Haldun (Ö. 809/M. 1406) Mukaddime ve Şifâu's-Sâil'de tasavvufun üzerinde aktif etkide bulunan İslâm dışı unsurları ayrıntılı şekilde açıklamışlardır.

Tasavvufun eklektik yapısının oluşumunda rol oynayan etkiler hakkında yapılacak pek ayrıntılı olmayan bir çalışma bile, birçok malzemeyi araştırıcıya sunacaktır. Zira etkiler gayet açık ve çoktur. Konuyu delillendirmesi ve açıklaması açısından bazı örnekler verecek olursak:

Felsefe

Tasavvufun oluşumunda felsefenin payı büyüktür. Eski Yunan filozoflarının kitaplarından doğrudan olduğu kadar, müslüman toplumundaki filozoflar aracılığıyla da bu etkilenme gerçekleşmiştir. Filozofların akıllar nazariyesi ya olduğu gibi ya da felekler sistemi biçiminde tasavvufa geçmiştir. Bunun yanısıra, felsefedeki panteist düşünce tasavvufta Vahdet-i Vücud olarak açığa çıkar.

Zaten felsefenin etkisini daha açık olarak göstermesi açısından filozof kimliğini hak etmiş sûfîlerin bulunduğunu hatırlamak yeterlidir. Sehabeddin Suhreverdî veya İbn Arabî bunlardan en önemlileridirler.

Genel olarak südûr, gök nazariyeleri, İbn Sina kozmolojisi, Kamil-insan düşüncesinin Yunan filozoflarında karşılığı olan logos (yaklaşık olarak), İhvan-ı Safa risalelerindeki Ruhun Mutlak Varlığa Erişmesi veya bu varlık içinde erimesi inancı, büyü ve sihirin sistemleşmiş şekli olan Simya, felsefeden tasavvufa geçen unsurlar arasında yer alır.[288] Bunlardan ayrı olarak,

[288] Futûhât, 2/B-409-411: Cerrahoğlu, 2/9: İslâm Felsefesi, 105, 243: Hitti, 2/666: İslâm, 180: Fahrî, 200: Üç Müslüman, 113: Güngör, 85:

tasavvufun eksenini oluşturan bilgi nazariyesi (epistemoloji) büyük oranda felsefî etkilerle oluşmuştur. İbn Arabî gibi bazıları, bilginin kaynağı olarak akla da büyük fonksiyon yüklemelerine karşılık[289] özellikle marifet bilgisi olarak tanımlanan ve duyular ötesi alemle ilişki kurarak, doğrudan bilgi elde etme anlayışı, Yunan filozofu Pitagoras ve Platon'un düşüncelerinden alınan ilhâmla oluşturulmuştur.[290]

Hint Mistisizmi

Hint düşüncesinin genel karekteri olan mistik eğilim herkes tarafından bilinir. Hint düşüncesinin tasavvufa etkileri müslümanlarla Hintliler arasındaki ticari ilişkiler, Hint düşüncesinin etkilerinin açıkça görüldüğü Fars mistikleri veya Hint'e gidip oradan bu düşünceyi doğrudan öğrenen sûfîler aracılığıyla gerçekleşir.[291] Hint düşüncesinin sûfîler üzerindeki etkileri üzerinde sistemli olarak duran ve bunu delillerle gösteren ilk kişi bilindiği kadarıyla el-Birunî'dir.[292] Hint düşüncesinin müslüman toplumundaki tasavvufa etkileri arasında ruh göçü anlamına gelen Tenasûh inancı, ve kâinatın tanrının tecellisi olduğu inancını, kozmolojik yorumları, bazı hokkabazlık ve sihirleri, sayılarla ilgili inançları, kutsal kalıntılara tapma ve fetiş inancı, tanrıya erişmek ve bir olmak anlamındaki fenâ-bekâ inancını sayabiliriz.[293] Ayrıca tarikat ayinlerinde büyük rol oynayan tesbih, hırka giyme, zikir ve ayin sırasında sistemli nefes alış veriş usullerinin kaynağı da büyük oranda Hint'tir.[294]

İbn Haldun, 68: Kozmoloji, 307.

289 Futûhât, 2/A-3.

290 Güngör, 36, 119: İslâm, 180.

291 İslâm Tarihi, 4/144: Cerrahoğlu, 1/271: O'leary, 119: Yurdaydın, 30.

292 Kozmoloji, 130.

293 Bammat, 348: Waux, 158: Gölpınarlı, 42: İslâm Nedir, 152: Hitti, 2/666: O'leary, 119: Mazeherî, 10: İslâm Tarihi, 4/144: Nicholson, 14, 41: Cerrahoğlu, 1/271: Fahrî, 193: Kozmoloji, 130: Türk Edebiyatı, 120: Teymiye, 1/442: Bir Velî, 162.

294 Gölpınarlı, 123: Nicholson, 14, 41.

Hint'in etkileri o kadar büyük olmuş ve erken başlamıştır ki, ilk sûfilerden İbrahim b. Ethem'in hayatıyla, Buda'nınki aynılaştırılmıştır. Bunun yanısıra Bistamî'nin inancındaki birçok unsur Upanişadlar'la Vedantalar'daki düşüncelerle benzerlik arzeder. Hallâc-ı Mansûr'daki harflerin gizemi inancı aynı şekilde Hint etkilenmesinin sonucudur.[295] Zaten o, Hint düşüncesinin tasavvufa geçişinde köprü görevini üstlenmiş durumdadır. Hint'e olan seyahatlarıyla bunu sağlamıştır.

Şamanizm

Şamanist inanç ve ayinlerin tasavvufa geçişinde genelde İslâm'a geçen Türk kitlelerinin özellikle de Yesevîlik, Bektaşîlik, Mevlevîlik, Kalenderîlik vs. gibi tarikatların büyük payı vardır.[296] Tarikat sisteminin temelini oluşturan şeyhle ilgili inançlar kadar şeyh-mürid ilişkisinin şekli ve anlamı, tarikat ayinlerinden bazıları şamanizmin tasavvuftaki unsurlarındandır. Şeyhlerin duyular ötesi alemle ilişki kurabilmeleri, gaybdan haberler vermesi(!), insan kılığından çıkıp hayvan kılığına girebildiği inancı, uçabilmesi, suda yürümesi, ateşte yanmaması vs. şeyhle ilgili inançlardan olan şamanist unsurlardır.[297] Vecd haline geçerek duyular ötesi alemle irtibat kurmak, vecd haline geçmek için müzik aletleri çalmak, sema, raks, vücud hareketleri, müzik (ilâhî) gibi şeylerden yararlanmak, muskalarla kötülüklerden korunmak, Kitabî bilgiye sahip olanları aşağılamak, şeyhe kayıtsız şartsız itaatin gerekliliği gibi inanç ve uygulamalar da şamanizmin tasavvuftaki etkileri arasında yer alır.[298]

---

[295] İslâm Felsefesi, 24: Nicholson, 14: Fahrî, 193.

[296] İslâm, 206: Akdağ, 1/47: Vakıf, 22: Mefkûre, 113: Hitti, 2/674.

[297] Şamanizm, 79, 83, 87: İnan, 54, 55, 213: Yurdaydın, 76, 77: Mutasavvıflar, 204.

[298] Yurdaydın, 75-77: Kafesoğlu, 366: Akdağ, 1/47: Şamanizm, 79: İbn Fazlan (Merzevîden naklen), 99: İnan, 213: Mefkûre, 113: Vakıf, 22.

Hrıstiyanlık

Çok erken dönemde müslümanların farklı dinlerden insanlarla karşılaşmaları bir çok etkilenmelere yol açmıştır. Bunlar inançda olduğu kadar yaşantıda da gerçekleşen etkilenmelerdir. Erken dönemde müslümanların karşılaştıkları diğer din mensupları arasında Hrıstiyanlar çoğunluğu teşkil ederler. Filistin ve Anadolu'ya yerleşmiş Hrıstiyan mistikler azımsanmayacak kadar çoktu. Müslümanlarla Hrıstiyanlar arasındaki coğrafî yakınlaşma zamanla zühd eğilimli müslümanlarla, rahipler arasında inanç ve yaşantı yakınlaşmasına da yol açar. Sûfîler, rahiplerden sûfî adının türetildiği yün elbise ve daha başka unsurları benimseyip almışlardır. Bunlar arasında kuşak bağlama, sükût orucu, dünyadan el etek çekme, hûlûl, mehdî[299] inanç ve uygulamaları yer alır.[300] Hatta Hrıstiyanların, sûfîleri, dolayısıyla tasavvufu etkilemesini göstermesi açısından, ruhbanların barındıkları binaların işlevini üstlenen tekke'nin ilk defa bir Hrıstiyan Emiri tarafından yapıla-rak sûfîlere bağışlandığını tesbit etmekteyiz.[301] Özellikle Hrıstiyan Anadolunun İslâmîleşmesi sırasında birçok Hrıstiyanlık inanç ve uygulamaları, müslüman halka geçtiği kadar, sûfîlere de geçmiştir.

---

[299] Hadislerde anlamını bulan ve İslâm'ın dünya hakimiyetini sağlayacak Müslüman lider ile halkın inanç ve tasavvufun bünyesinde anlamını bulan mehdi inancı birbirine karıştırılmamalıdır. Halkın inanç ve tasavvufun bünyesinde anlam bulan Mehdi inancı ile hadislerde, geleceğin dünyasında İslam'ı hakim kılacak müslüman lider anlayışları arasında hiç bir ilgi yoktur. Bununla ilgili olarak İhya Hareketleri 58-60'ta çok güzel bir değerlendirme mevcuttur. Ayrıca Halkın inancındaki ve tasavvufun bünyesinde anlam bulan Mehdi inancının kaynağı hakkında bilgi için Ehl-i Sünnet 116-136'ya bakılabilir.

[300] İslâm 167, 179: Cerrahoğlu, 1/7-8: Nicholson, 8: Teymiye, 2/124: Gölpınarlı, 123: Mutasavvıflar, 16.

[301] Sülemî, 10.

Fars Kültürü

Zerdüşt dininin birçok özellikleri İslâm'a geçen kitleler aracılığıyla olduğu kadar, bir kısmı zerdüşt geçmişe sahip sûfîler aracılığıyla da tasavvufa geçmiştir.[302] Özellikle Zerdüşt dinindeki Üstün İnsan, Tanrının sıfatlarını kazanmış insan veya Tanrı'nın kendisine hulûl etmesiyle yücelmiş insan anlayışı sûfîler tarafından beğenilip benimsenmiştir. Batınî, İsmaîlî gibi fırkalar aracılığıyla bu inançların tasavvufa aktarımı kolayca sağlanmıştır. Tasavvuftaki Kutb, insan-ı Kâmil inançlarının kökeni buradadır.[303] Zaten ismen açıkça belirtilmese bile Şeyh-Mürid ilişkisi ve bunun anlamı, şeyhe itaatın şartları gibi konularda zerdüşt dinininde, şamanlığın yanısıra etkileri sözkonusudur.

Fars kültürünün tasavvuf üzerindeki etkisi oldukça farklı noktalarda gerçekleşmiştir. Suhreverdî ve İbn Arabî, Zerdüştlüğün tasavvufa etkilerinin araçları durumundadırlar. Suhreverdî, Zerdüşt inançlarını doğrudan tasavvufa taşırken, İbn Arabî, İsmaîliler, Batınîler aracılığıyla aldığı unsurları tasavvufa nakleder.[304] Özellikle Suhreverdî'nin inanç ve düşüncelerinde Zerdüşt unsurlar gayet açıktır. Zerdüşt dininin kurucusu Zerdüşt, onun düşüncesinde, üstün ve örnek bir insandır. Bunun ifadesi olarak onu, "hâkim ve kâmil İmam Zerdüşt" olarak anar. Ayrıca Zerdüşt dininin iyilik ve kötülük Tanrıları inancı, Suhreverdî'de Nûr-Zûlmet inancı biçiminde açığa çıkar.[305] Bunlardan ayrı olarak, tarikatlara kabul merasiminin esasları, Karmatîler aracılığıyla Fars kültüründen tasavvufa nakledilmiştir.[306]

---

302 Hallac, 168: O'leary, 119.

303 Watt, 66: İnsan-ı Kâmil, 1009: Güngör, 102: Nasr, 181: Hulûl, 584: Ebu'l Fedail, 12.

304 Kozmoloji, 319: Gölpınarlı, 88: Diriliş, 149.

305 Hitti, 3/930, 931: İslâm Felsefesi, 192.

306 Massignon, 2.

Diğer Tesirler

Tasavvufun oluşumundaki unsurlar ve etkilerin kaynakları, sadece burada belirtilenlerden ibaret değildir. Burada genel hatlarıyla ve belirli başlıklarla değinilenlerin dışında daha çok farklı kaynaklar da sözkonusudur. Bunlar tasavvufun geliştiği coğrafyaya göre değişiklikler gösterir. Sadece bir örnek olması açısından, Afrika toplumlarının Animizminden geçen fetişleri, Zün Nûn aracılığıyla geçen eski Mısır dininin bazı özelliklerini, yine aynı toplumlardan ve inançlarından geçen sihir, büyü, afsun, harf ve sayıların sihrî anlamları gibi şeyleri ve özellikle Yahudilikten geçen bâtınî yorumları sayabiliriz.[307]

Tasavvufun oluşum ve gelişiminde Kur'an ve Sünnet'in etkisinin olmadığını söylemek doğru değildir. Kuşkusuz, isminin başına İslâm takısını almış olan bir tasavvufta İslâmî unsurlar da olacaktır. Tasavvufun, kendisini müslüman toplumunda meşrulaştırmak için ileri sürdüğü delilleri önceki bölümde incelediğimiz için bu konuya burada tekrar değinilmemiştir. İlgililerin oraya müracaatları İslâmî etkileri ve nitelikleri konusunda bilgi sahibi olmalarını sağlayacaktır.

Değerlendirme

> "İnsanların ihdas ettikleri ve kendilerinden ortaya koydukları şey, onları hidayete ulaştırmaz. Aslolan Kur'an-ı Kerimin getirdiği ve Hz. Peygamberin davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı devreye kadar Hz. Peygamber'in ashabının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçi ve kendiliklerinden ihdas edicilerdir." Ebû Hanife (El-Vasiyye, 78)
>
> "Tâbi olunuz. Yeni şeyler çıkarmayınız. İtâat ediniz, muhalefet etmeyiniz. Allah'ın tayin ettiği sınırları aştığın an bil ki aldatılmışsın. Şeytan sana oyun oynamıştır. Şeriatın emrine dön ve ona yapış. Nefsin isteklerinin peşinden gitmekten vazgeç. Çünkü şeriatın kabul etmediği hakikat bâtıldır." Abdülkadîr Geylanî (Nedvî, 228)

---

[307] İbn Haldun, 68: İslâm, 195, 203: Hittî, 669, 670: Gölpınarlı, 144: Bolay, 31: İslâm Nedir, 152: İslâm Felsefesi, 24.

Müslüman toplumda oluşup, sistemleşen ve düşünce-yaşantı yapısı haline gelen tasavvufu en genel anlamıyla ve bütün boyutlarıyla düşündüğümüzde başlıca üç temel özelliğin bulunduğunu görürüz.

1- Dinin Zorlaştırılması

Resûlullah (sav)'ın sağlığında sahabeden bazıları, üzerlerine farz veya sünnet kılınanların dışında kendiliklerinden yeni sorumluluklar yüklenmeyi arzularlar. İstekleri de daha çok namaz kılmak, oruç tutmak veya bekâr hayatı yaşayıp hanımlarından uzaklaşmak biçimindedir. Bunu kendiliğinden uygulamaya çalışan Ebu Derda gibi sahabiler olduğu gibi, bu tür kişisel uygulamalar için Resûlüllah (sav)'tan izin isteyenler de olur. Selman-i Farisî'nin, Resûlüllah (sav) tarafından aynen tasdik edilen Ebu Derda'ya yönelik sözü, daha önce nakledilmişti. Resûlüllah (sav)'ın bu tür istek ve arzusu olanlara cevabı şu olur:

"Ben bazan oruç tutar, bazen iftar ederim. Bazen gece namazı kılar, bazen yatar uyurum, kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetim budur. Kim sünnetimden yüz çevirirse o Ben'den değildir."[308]

Sahabeden diğer bazıları da benzer isteklere ek olarak, et, yağ yememek, yün elbise giymemek, ancak yaşayacak kadar gıda almak gibi kararlar alırlar.[309] Onların bu durumu sadece Resûlüllah (sav)'ın ihtarıyla kalmaz ayet inmesine de yol açar:

"Ey inananlar, Allah'ın size helâl kıldığı güzel ve temiz şeyleri haram etmeyin. Sınırı aşmayın. Çünkü Allah, sınırı aşanları sevmez. Allah'ın size verdiği rızıklardan helal ve temiz olarak yeyin ve inandığınız Allah'tan korkun." (Mâide, 87-88)

Daha sonraki dönemlerde görülen ve zahid ismiyle tanınan şahıslar, sahabenin takındığı veya takınmayı arzuladığı bu

[308] Buharî, Nikâh, 1: Müslim, Nikah 1.
[309] Kur'an İlimleri, 51.

eğilimleri yaşantılarının esası haline getirirler. Ancak onların bu tavırları Allah'ın belirlediği sınırları aşmak biçiminde değil, şüpheli şeylerden kaçınmak ve sosyal hayattan, özellikle siyasal konulardan kaçınmak biçiminde, ortama tepki olarak oluşur ve devam eder. Onlar, içinde bulundukları durumlarının doğruluk delili olarak Hz. Aişe'den rivayet edilen şu haberini ileri sürerler: "Resûlüllah (sav) bazen o kadar çok oruç tutardı ki, hiç iftar etmeyecek sanırdık." Bu sahih bir haberdir. Ancak haber bu kadarla bitmez. Zahidlerin çoğu zaman gözden kaçırdıkları haberin devamı şöyledir: "Bazen de o kadar ara verirdi ki hiç oruç tutmayacak sanırdık."[310]

Ancak bütün bunlara rağmen sûfîlerin kendiliklerinden yüklendikleri sorumluluklar ve başkalarına emredip kendilerinin de yaptıkları fazla ibadetlerin biçim ve muhteva olarak İslâmî olduğunu (namaz, oruç gibileri) bu nedenle durumlarının mazur olduğunu iddia etmişlerdir. En kuvvetli delillerinden birisi bir kudsî hadiste Allah Teâla'nın kulun kendisine nafile ibadetlerle yaklaşacağını bildirmesidir. Böyle olunca sûfilerin bu iddiaları haklılık kazanmaktadır. Bu da belirli karışıklıklara neden olmaktadır. Çünkü nafile ibadetlerin önemini belirten hadis ile yukarıya aldığımız haberler arasında bir çelişki var gibidir. Ancak bu imkansızdır. Çünkü çelişki haberlerde değil onları değerlendiriş ve algılayış biçiminde açığa çıkmaktadır. Zira, Allah veya Resûlü şer'î ölçülerin gerektirdiği muhtevaya uygun fazla ibadetleri yasaklamıyor. Nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşılacağıyla ilgili kudsî hadis de bunun delili durumundadır. Ancak yukarıda örnek olarak aldığımız ayet veya hadisler ve benzerlerinde nafile ibadetlere bir sınır getirilmektedir. Yani kişi nafile ibadet yapabilir ve bunu yaparsa Allah'a yaklaşır. Ancak nefsini öldürecek, kendisine zulmedecek kadar nafilelerle ilgilenemez. Bunun delili olması açısından, sürekli oruç tutmak isteyen sahabiye, Resûlüllah (sav)'ın verdiği cevap açıktır. Abdullah b. Amr'ın

[310] Buharî, Şerhî Fethu'l Barî, 4/188.

gündüzleri daima oruç, geceleri ise namaz kılmaya yemin ettiğini haber alan Resûlüllah (sav) onu bundan meneder. "Her ay üç gün oruç tut" buyurur. Abdullah'ın "Daha fazlasına gücüm yeter" demesi üzerine "Peki öyleyse Hz. Davud'un orucunu tut, bu devamlı oruçtan daha hayırlıdır. Hz. Davud bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı. Gecenin yarısına kadar namaz kılar, üçte birini uyku ile geçirir, altıda birinde yine namaz kılardı."[311] buyururlar.

Kişinin nafile sorumlulukları yüklenmesi ve bunları yapılması zorunlu emirler gibi algılaması, İslâm'da uygun bulunmaz. Dinin kolay ve zorlama kabul etmez yapısı bunu gerektirmektedir:

> "... O sizi seçti ve dinde size bir güçlük yüklemedi..." (Hac, 78)
>
> "Allah kimseye gücünün üstünde birşey teklif etmez." (Bakara, 286)
>
> "Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez." (Bakara, 185)
>
> "Allah sizden (ağır teklifleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır." (Nisa, 28)
>
> "Allah size güçlük çıkarmak istemiyor, fakat sizi temizlemek ve size olan nimetini tamamlamak istiyor ki, şükredesiniz." (Maide, 5/6)
>
> "O (Peygamber) ki, kendilerine iyiliği emreder, kendilerini kötülükten meneder; onlara güzel şeyleri helâl, çirkin şeyleri haram kılar, üzerlerindeki ağırlıkları sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar." (A'raf, 157)

Ancak kolaylığın da bir sınırı vardır. Bu açıdan kolaylık ve zorluk alanları arasında uzanan dinin, ibadetlerde fazlalığa belirli sınıra kadar müsade ettiğini görmekteyiz. Bu dinin kolaylığındandır. Bunun yanısıra belirli sorumlulukları da yerine getirmeyi zorunlu kılar. Bu da onun getirdiği sorumluluktur. Dinde hiç bir şekilde sınır ihlâli tasvip edilmemektedir. Sınır ihlâli ister kolaylık veya ister zorluk tarafından olsun farketmez. Sınırın ne

[311] Buharî, Savm, 56; Müslim, Siyam, 36.

olduğu ise bizzat nasslarla açık bir şekilde bildirilmiştir. Burada açığa çıkan en önemli husus, hiç bir şekilde nasslarla belirlenen yükümlülüklerden yine naslarla bildirilen mazeretler dışında sorumluluğu kaldırmamak veya kendiliğinden nassla emredilmiş gibi yeni yükümlülükler oluşturmamanın gerekliliğidir.

Tasavvufta (daha ziyade zühd'de) dini zorlaştırma, ek sorumluluklar oluşturma gayretleri temel özellik durumundadır. Dinde ise, bu tür ek sorumluluklar yukarıdaki delillerde de geçtiği gibi tasvip görmemiş, engellenmiştir. İnsanlar kolaylaştırmaya teşvik edilmiştir:

> "Nefislerinize zulmetmeyin. Öyle ki bir grup insan nefislerini zorlamış ve Allah da bunu zorlaştırmıştır. Onların kalıntılarını kilise ve manastırlarda görürsünüz."[312]
>
> "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin, kolaylık gösterin, güçlük çıkarmayın."[313]
>
> "Allah Resûlü biri diğerinden kolay iki iş arasında muhayyer bırakıldığında günah olmadığı sürece en kolayını tercih ederdi."[314]
>
> "Allah yanında işlerin en sevimlisi, az da olsa devamlı olandır."[315]

Konuyu biraz açacak olursak Allah'ın razı olup kabul edeceği tek din olan İslâm'ın en önemli özelliklerinden birisi, kuralların Allah tarafından belirlenmiş olmasıdır. Sınırları belirleyen ve insana hareket alanı tayin eden bu hükümler hiç bir kişi, grup veya toplum tarafından değiştirilemez. Haram-Helâl, Yasak-Emir, biçiminde belirlenen hükümler dinin değişmeyen esasları durumundadırlar. Kişinin Allah'a kulluğu ve biçimi de bu hükümler dahilinde Allah tarafından belirlenmiştir. Hiç kimsenin kulluğu veya kulluğun biçimini değiştirmeye hakkı

---

312 Ebu Davud

313 Müslim, Cihâd ve's Siyer, 141.

314 Buharî, Menâkıb 4/166: Edeb 7/101, Hudûl, 8/16: Müslim, Fedail 17: Ebu Davud, Edeb 4/250: Muvatta, Husnu'l Hulk (Fuad Abdulbakî Neşr. s: 563): Müsned-i Ahmed, 6/85.

315 Buharî, İman 29: Nesaî, İman 18.

veya yetkisi yoktur. Peygamber de buna dahildir. Bu nedenle kişi, kendiliğinden ne kadar çok ibadet yaparak kulluğunu gerçekleştirmeye çalışırsa çalışsın, emir niteliğindeki yapmadığı bir ibadetin sorumluluğundan kurtulamaz. Zorunlu olan ibadetleri yapan birisinin ise, daha fazla ibadet yapma gibi bir hakkı ve özgürlüğü yoktur. Hak ve özgürlük bir noktada sona erer. Zira daha ilerisini de yapmak, özgürlük gibi görünse dahi, bu aldatıcı bir durumdur. Çünkü nasslarda açıkça belirtilmektedir ki, daha ileri giden arzular (ifrat) asıl kulluk biçimini de bozma eğilimindedir. Bu belki ilk anda anlaşılamaz veya görülemezse de sonuç itibariyla böyledir. Resûlullah (sav): "Bir grup insan nefislerini zorlamış ve Allah da bunu zorlaştırmıştır. Onların kalıntılarını kilise ve manastırlarda görürsünüz" ifadesiyle buna işaret eder.

İlk anda gayet olumlu gibi görünen daha fazla ibadet yapma arzu ve isteklerinin kişiyi tamamıyla dinden uzaklaşır duruma getirmesinin ne olduğu merak konusu olabilir. Resûlullah (sav) bunu bir benzetmeyle açıklar: "Bu din çok sağlamdır. Onun icaplarını kolayca yerine getirin (nefislerinizi Allah'ın ibadetlerinden usandırmayın) çünkü binit hayvanı dermandan kesilmiş olan kimse, ne bir yer kateder ne de binecek bir sırt bırakır."[316] "Kim bu dini güçleştirirse, onu din mağlup eder; fakat siz kolaylaştırınız ve mutedil olunuz."[317]

Müslüman için sahih hadislerle açıklanan esas ve kurallar da, yeterli ise de, dinde aşırıya gitmenin sadece hadislerle yasaklandığı zannedilmemelidir. Bir kısmını buraya aldığımız hadislerle yasaklanan durum aslında konuyla ilgili ayetlerin tefsiri durumundadır. Çünkü bir çok ayette konuya değinilmiş ve tasvip edilmeyen durum olarak açıklanmıştır:

---

[316] Müsned-i Ahmed, 3/199: Suyûtî (Bezzar'dan) Fethu'l Kebir, 1/425, Serahsî, el-Mebsut, 10/145.

[317] Buharî, İman 29: Nesâî, İman, 18.

> "Öyleyse emrolunduğun gibi doğru ol; (sen de) ve seninle berâber tevbe edenler de (hep doğru olun), aşırı gitmeyin! Zira O, yaptıklarınızı görmektedir." (Hud, 112)
>
> "... Kalbini bizi anmaktan alıkoyup nefsinin arzusuna uyan ve işi, hep aşırılık olan kişiye itaat etme." (Kehf, 28)

Aşırılığın özel anlamı Kur'an'da Ruhbaniyet olarak geçer. Konu geçmiş kavimlerden ve davranışlarından örnekler verilerek açıklanır:

> "Sonra bunların peşinden ardarda peygamberimizi gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsâ'yı da gönderdik; ona İncil'i verdik ve ona uyanların kalplerine şefkat ve rahmet (duygusu) koyduk. İcâdettikleri ruhbanlığı, biz onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızâsını kazanmak için (onu kendileri icâd etti) fakat ona gereği gibi de uyamadılar. Biz de onlardan imân edenlere mükafatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmışlardır." (Hadid, 27)

Ruhbaniyet korku anlamındadır ve kişi bu korkunun teşvikiyle daha fazla ibadete yönelir. Ruhban ise korku nedeniyle aşırı şekilde ibadete yönelendir.[318] Bu gibilerin durumu yukarıdaki ayete konu olmuştur. Ancak önemli nokta şudur; Sadece Hz. İsâ'ya tâbi olanlardan aşırı gidenlere ruhban denilmemiş ve sadece bunlar eleştirilmemiştir. Konu evrenseldir ve Hz. İsâ'nın ümmetinden bir örnekle açıklanmıştır. Ruhban, kişilerin değil, fiili gerçekleştirenin ismidir. Dolayısıyla o fiili kim gerçekleştirirse o ruhbandır. Fiil ise ibadetlerde aşırıya gitmektir. Müfessirler yukarıdaki ayetle ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Genel açıklama şöyledir: "İlle 'btiğae rıdvanillah" iki anlama da gelebilir, birincisi, "Biz onlara ruhbanlığı farz kılmamıştık. Fakat Allah'ın rızasını aramak onlara farzdı." İkincisi, "Biz onlara ruhbanlığı farz kılmamıştık. Fakat onlar Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla, bunu kendilerine farz kıldılar." Açıkça görülmektedir ki, her iki anlam da ruhbanlığın gayri İslâmî bir davranış olduğuna ve hak dinlere nisbet edilemeyeceğine delâlet etmektedir. Nitekim Rasûlüllah (sav) "İslâm'da ruhbanlık yoktur."

[318] Tefhim, 6/130: Hadislerle Tefsir, 1/550.

(Müsned-i Ahmed), "Bu Ümmet'in ruhbanlığı Allah yolunda cihad etmektir" buyurmuştur. (Müsned-i Ahmed, Müsned-i Ebi Yâlâ) Yani bu ümmetin ruhanî gelişimi dünyayı terketmekle değil, Allah yolunda cihad etmekle mümkündür."[319] İbadetlerde aşırıya gidip kendiliklerinden sorumluluklarını artıran-lar "iki kez yanlışlık yapmışlardır. Birincisi, Allah'ın emretmediği bir şeyi nefislerine vacip kılmışlar, ikincisi, Allah'ın rızasını kazanmak uğruna nefislerine vacip kıldıkları şeyin hakkını da verememişlerdir. Böylece öyle bir delâlete düşmüşlerdir ki, Allah'ın azabını hak etmişlerdir."[320]

Bazı kişiler gayet samimi niyetlerle hareket ederek Allah'ın rızasını kazanmayı adeta garantilemeye çalışırlar. Allah, dinin hükümleri içerisinde, kulluğun ve bunun sonucu kendi rızasını kazanmanın şartlarını belirtmiş olmasına rağmen bu psikoloji içerisinde olanlar, nasslarla belirtilen sorumlulukları yerine getirmekten tatmin olmazlar. Adeta bu sorumlulukları, sıradan insanlar için inmiş emirler gibi düşünürler ve kendileri için daha fazlasını arzularlar. Böylelikle haramlar, yasaklar sınırını alabildiğine genişletirler. Bedenin arzularını normal olarak doyurmayı, yapılması, yenilmesi, içilmesi, giyilmesi naslarda uygun olan şeylerin birçoğunu kendilerine yasak (haram) yaparlar. Kişinin Allah'ın hükmüne karşı çıkmakla küfre gireceği esasını sadece haramları helâl kılmaya çalışanlara izafe ederek anlarlar. Çünkü haramları helâl kılan kişi Allah'ın insan için tayin ettiği alanı, Allah'a muhalefet ederek genişletmektedir. Halbuki bu durumun yanlışlığı kadar karşıtı da aynı oranda yanlıştır. Nasıl ki kişi haramı helâl kabul ederek küfre girerse, aynı şekilde helâli haram kılarak da küfre girer. Çünkü bu durumda da Allah'ın insan için tayin ettiği alanı, Allah'ın hükmüne rağmen daraltma girişimi sözkonusudur. Dolayısıyla her iki durum da aynı oranda yanlıştır ve dine uygun değildir. Böylesi girişimin kabulü veya uygulanması kişiyi dinin alanı dışına atar,

[319] Tefhim, 6/130.

[320] Tefhim, 6/130.

küfre sokar. Bu nedenle, Allah kullarından sadece yasaklarına uymalarını değil, izinlerine uymalarını da istemektedir.[321] Konuyla ilgili olarak şu iki ayeti hatırlamak yeterli olacaktır:

> "De ki: 'Allah'ın kulları için çıkardığı süsü ve güzel rızıkları kim harâm etti?' De ki: 'O, dünya hayatı inananlarındır, kıyamet günü de yalnız onlarındır.' İşte biz bilen bir topluluk için ayetleri böyle açıklıyoruz." (A'raf, 32)
>
> "Ey inananlar, Allah'ın size helâl kıldığı güzel ve temiz şeyleri haram etmeyin, sınırı aşmayın. Çünkü Allah, sınırı aşanları sevmez." (Maide, 87)

Tasavvuf düşüncesi araştırıldığında genellikle dinde ifrat unsuruna rastlamak mümkündür. Elbetteki bu yargı felsefî bir sistem haline gelip dinle ilgisi kalmayan hatta kendisi ayrı bir din haline gelen tasavvuf için geçerli değildir. Sözkonusu tasavvuf nassların sınırlarını pek zorlamayan düşünce ve eğilimlerdir. Veya nassların sınırları zorlansa bile, dinin bazı esaslarına halâ bağlı olunan tasavvuftur. Bu bölümde ayet ve hadislere bağlı şekilde ifade edilen durum tasavvufun bu şekli için bir eleştiri ve değerlendirme mahiyetindedir. Diğerleri için ayet ve hadisler bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü nassların zâhir-bâtın yorumları görüntüsü altında her türlü İslâm dışı inanç ve davranışı meşru görüp bunları ayetlerin bâtın anlamları diye ileri sürenler konuyla ilgili nassları da kolaylıkla çarpıtabileceklerdir. Bu itibarla dinin zorlaştırıldığına yönelik eleştirilerin muhatapları bunlar değildirler. Onların durumu çok daha farklı nitelik ve konumda bulunmaktadır. Onların "bir metodları yoktur; hiç bir esasa dayanmazlar. Her sûfî bir şeyi, bir başka türlü yorumlar."[322] Bu nedenle de dinin sınırları bunlar için bir anlam ifade etmez. Ancak herşeye rağmen değerlendirmeler şu veya bu şekilde de olsa muhataplarını bulacaktır. Hakikatın sadece bâtın olduğu iddiasını ileri sürenlere rağmen, şifa ve müttakiler için hidâyet kaynağı olan Kur'an'ın bir ayetiyle bu değerlendirmemizi noktalayalım:

---

[321] Tefhim, 1/414, 2/27

[322] Gölpınarlı, 13-14: Ayrıca Bkz: Sülemî, 13, 199: Nicholson, 23.

"Rabb'imiz, unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Rabb'imiz, bize bizden öncekilere yüklediğin gibi aşırı yük yükleme! Rabb'imiz, bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim mevlâmızsın! Kafirler toplumuna karşı bize yardım eyle." (Bakara, 286)

2- Farklı Bir İnanç ve Yaşantı Sistemi

Tasavvuf adı altında varlığını devam ettiren inanç ve yaşantı biçiminin en önemli özelliklerinden birisi, halkın İslâmî anlayışındaki en büyük gediği oluşturmasıdır. Bu öylesine bir gediktir ki, bütün boyutlarıyla halkın düşünce ve yaşantısında savunmasız durumdaki vahiy İslâmı, buradan darbe üstüne darbe almıştır. Tasavvuf diğer bir yönüyle de İslâm'ın en uç noktasını oluşturur. Büyük çoğunluğu sûfîler aracılığıyla İslâm'ı tanımış kitleler, Tasavvuf İslamı'nın mensupları olarak inançlarını oluşturmuşlardır. İslâm'ı Hallâc-ı Mansûr ve benzerlerinden öğrenen kavimlerin durumu budur. O kavimler kitlesel olarak gerçek anlamda Vahiy İslâmı'nı elde etmeyi başaramamış, hep değişik kanallardan ve etkilerden kaynaklanan İslâm'ın mensupları olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

İslâm ile İslâm dışı inançlar arasında tampon olduğu kadar, İslâm dışı inançların müslüman halka İslâm örtüsü altında geçmesine de vesile olan tasavvuf, bu fonksiyonunu hiç bir zaman bırakmamış görünmektedir. Halka, Vahiy İslâmı'nın esaslarındanmış gibi yeni inançlar ve ibadetler kazandırmış, bu fonksiyonuyla da asıl inanç ve ibadetlerin işlevini büyük oranda kaybettirmiştir. Ünlü bir sûfî olan İmam Rabbanî bu duruma işaretle; Bilinmesi gerekir ki, bazı bilgin ve sûfî kişilerin güzel bid'at saydığı şeylerin, iyice gözden geçirilince, sünneti ortadan kaldırdığı görülür.[323] demektedir. Üstelik o, halkın İslâmı'na katılan en mutedil şeyleri düşünerek bunu söylemektedir. Bir de bunun yanında -ki tasavvuf içerisinde büyük bir

[323] Rabbanî, 61.

yekûn tutmaktadır- tamamıyla İslâm dışı inanç ve uygulamalar dikkate alındığında işin vehâmeti daha da artmaktadır.

Tasavvuftaki İslâm dışı unsurların faili ve mensubu olan sûfiler nassların bâtınî anlamını dikkate aldıkları inanç ve iddiasıyla, nasslara muhalif durumda kalma eğilimi ve özelliklerini devam ettirmişlerdir. Nasslara muhalif durumda kaldıkları kendilerine söylendiğinde ise genellikle cevapları; bâtınî anlamları herkesin bilemeyeceği biçimindedir. Bu konuda en açık ve kuvvetli delilleri de Hızır ismini verdikleri kişiyle, Hz. Musa arasında geçen olaylardır.[324] Sûfîlerin Hızır dediği o zâtın birçok karar ve işini Hz. Musa bile anlayamamış, ancak açıklandığında yanlış gibi görünen işlerin haklı nedenlere dayandığını görmüştür. Sûfîlere göre bu normaldi. Zira Hz. Musa zâhiri, Hızır ise bâtını temsil ediyordu. Hz. Musa zâhiri dikkate alarak yargıda bulunuyor ve Hızır'ın yaptığı işlerde büyük yanlışlıklar görüyordu. Hızır ise hakikatın tek şekli olan bâtını temsil eden sıfatıyla görünüşte yanlış bile olsa, hep doğru işi yapıyordu. Sûfîler açısından bu durum, zahirin bâtına aykırı ve ters olabileceğini göstermektedir ve asıl olan bâtındır. Bu delildeki olaylar genel hatlarıyla doğru olmakla birlikte, sûfîlerin bu olayı kendi durumlarını açıklamak ve meşrulaştırmak için delil olarak ileri sürmeleri tamamıyla yanlış temele dayanmaktadır. Çünkü sûfîler ile fukâha arasındaki farklar bu olayla açıklanamaz. Dolayısıyla kendilerinin batını temsil ettikleri, fukâhanın ise zâhiri temsil ettikleri, hakikatın ise bâtın olduğu düşüncesi yanlış bir temele dayanmaktadır. Zira, o zatla Hz. Musa arasındaki anlaşmazlık iştedir, inançta değil. O zât inanç itibarıyla Hz. Musa'nın sahip olduğu inancın çok dışında veya zıttında şeyler söyleyip de, onun batınî yorumunu açığa vurduğunda, yanlış gibi görünen inancının doğruluğunu ispatlamıyor. Böyle birşey sözkonusu değil. Anlaşmazlığı, yapılan işin farklı yorumlanması oluşturuyor. Halbuki Sûfîler ile Fukaha veya Muhaddisler arasındaki fark ve problem, öncelikle inançtadır. Bu yönü

[324] Maarif, 14-21.

itibarıyla, Vahiy İslâmı'nın aşkın, mutlak, bir olan Allah'ının, kendisiyle konuşulup görüşülebilen, bilgi alınabilen, bir olunabilinen, ondan da öte maddenin iç dinamiği, parçası haline getiren sûfîlerin Tanrı anlayışı hiç bir şekilde doğru yorumu olamaz. Zaten olmamıştır da.[325]

Kendilerini marifete eriştikleri ve keşfi kazandıkları için, hakikatın tek sahibi olarak niteleyen sûfîler bu özellikleri nedeniyle kendi durumlarına erişmeyenin kendilerini anlayamayacaklarını iddia etmeleri kolay bir savunma biçimidir. Ondan da öte kaçamaktır.

Şu nedenle; eğer hakikat sadece bâtın ise ve bunu ancak marifete ulaşanlar elde edebiliyorsa o zaman bütün insanlara hitap edip, onlara kurtuluşu gösteren vahyin hiç bir anlamı kalmayacak, ondan da öte (haşa) vahiy halk için bir aldatma

---

[325] "Mevlâna Şems-i Tebrizî'nin Kimya adında bir karısı vardı. Birgün Şems hazretlerine kızıp Meram bağları tarafına gitti. Mevlâna hazretleri Medresenin kadınlarına işaretle: Haydi gidin, Kimya Hatunu buraya getirin. Mevlâna Şemseddin'in gönlü ona çok bağlıdır." buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan bir grup, onu aramaya hazırlandıkları sırada Mevlânâ, Şems'in yanına girdi. Şems, şahane bir çadırda oturmuş Kimya hatunla konuşup, oynaşıyor ve Kimya Hatun'da giydiği elbiselerle orada oturuyordu. Mevlâna bunu görünce hayrette kaldı. Onu aramaya hazırlanan dostların karıları da henüz gitmemişlerdi. Mevlânâ dışarı çıktı. Bu karı-kocanın oynaşmalarına mani olmamak için Medresede aşağı yukarı dolaştı. Sonra Şems "İçeri gel!" diye bağırdı. Mevlâna içeri girdiği vakit, Şems'ten başkasını göremedi. Bunun sırrını sordu ve: "Kimya nereye gitti?" dedi. Mevlâna Şems, "Yüce Tanrı o kadar sever ki istediğimiz şekilde yanıma gelir. Şu anda da Kimya şeklinde geldi." buyurdu. İşte Beyazıd'ın hâli de böyle idi. Tanrı ona daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde göründü." (Eflâkî, 2/69, 70) Sûfîler, "İslâm'ın akla uygun, mistik görüşlerden azâde Allah anlayışını ince yorumlarla tersine çevirip mistik bir fanatizme, kuvvetli, loş bir duygusallığa dönüştürdüler... Allah'ın kavranamaz mütealliği (aşkınlığı) konusundaki İslâmî akide, Allah'ın cismanî tecellisinin özellikle, devraldığı tanrısal özü kendinden sonrakilere aktaran seçilmiş ölümlülerde belirdiğini ileri süren mistik öğrencilere -ki bunların bir çok öncülü vardı, İslâm öncesi İran'da yerini bıraktı. (Esed, 363)

aracından başka birşey olmayacaktır. Bu, ifademiz tasavvufu eleştiri açısından çok ağır bir itham olarak değerlendirilemez. Çünkü ifademizin içerdiği anlam ve yorum bize ait olmayıp, doğrudan ilgili tasavvuf ehline aittir. Bu nedenle tamamıyla bazı sûfîlere dayanılarak ifade edilmiş bir kanaattir ve yanlışlık ifademizde değil, sözkonusu inançta ve sahiplerindedir. Vahyin ürünü olan Kur'an'ı halk için semboller diye niteleyip, marifet bilgisine ulaşmak için vahyi sadece merdiven olarak görüp, sonra da amaçlarına ulaştıklarında bunu atan bazı sûfîler açıkça vahyin anlamsızlığını(!) dile getirmektedirler. Bütün bunları da Hızır örneğinden hareketle yorumlamaya kalkmanın hiç bir mantıki ve haklı tarafı görülmemektedir. Hz. Musa ve o zâtın durumunu kendi inançlarının doğruluk delili olarak kullanmaları tamamıyla saçma ve yanlış bir kıyastan başka birşey değildir. Öyledir, çünkü eğer marifete erişerek hakikat anlaşılıyor ve kurtuluş sağlanıyorsa, o zaman marifete ulaşan her sûfînin aynı iddiaları taşıması gerekir. Çünkü doğru hakikat ancak bir tanedir. Ve bu hakikatı marifete ulaşarak keşfedenlerin aynı şeyleri ifade etmeleri gerekir. Halbuki tasavvuf tarihini dolduran bütün sûfîler incelenip düşünceleri dikkate alındığında, aynen filozoflarda olduğu gibi keşfi elde ettiği iddiasındaki hiç bir sûfînin aynı iddiadaki diğer sûfîyi doğruladığı görülmemektedir. Onların ortak olan tek yönleri metodlarıdır. Bu yönü itibarıyla, kendisini en büyük ve sonuncu evliyâ olarak niteleyen İbn Arabî'nin söylediklerinin keşfin sonucu olduğu ve zâhirle uğraşanların anlayamayacağı iddia edilirse-ki zaten onu başka türlü savunmak imkansız- o zaman keşfi elde eden diğer sûfîlerin onu doğrulaması gerekir. Ancak böylesi bir durumla karşılaşmak imkânsız. Zira diğer sûfîlerin onu doğrulamaları bir yana, bizzat eleştirmişlerdir. Sadece bir örnek olması açısından, ünlü sûfî İmam Rabbanî'yi hatırlamak yeterlidir. O şöyle der: "Tuhafı şudur ki, İbn Arabî'nin hak ehline aykırı olan görüşlerinin çoğu, mânevî müşahedemizde (keşfimizde) hatalı

görüldü."[326] Eğer sûfînin keşfi hakikatı kazanmaksa, şimdi büyük probleme sahip olundu demektir.

İbn Arabî ve İmam Rabbanî veya başkaları birbirlerini yalanlıyorlar, hepsi de aynı delille; keşf aracılığıyla elde ettikleri bilgi aracılığıyla birbirlerini tekzip ediyorlar. Eğer keşf doğruyu gösterirse, peki hangisi doğruyu söylüyor? Ya biri ya da hiçbiri. Hepsinin de doğruyu söylemesi imkânsız. Zira hakikat bir tanedir, birbirine zıt olamaz. Eğer hepsinin de yalan söylediği düşüncesi reddedilirse o zaman birisi (veya bazıları) doğruyu söylüyor demektir. Peki o zaman doğru söyleyenlerle yalan söyleyeni birbirinden ayıracak ölçü ne olacak? Eğer nasslar ölçü kabul edilirse-ki en doğru olan budur.- keşf ve marifetle uğraşmaya ne gerek var. Çünkü ölçü ortada.[327] Eğer nasslar ölçü değilse, o zaman septisizmi benimsemekten başka çare kalmıyor. Herşeyden şüphe ederek müslüman olunamayacağı ise açık bir durum. Görüldüğü gibi problem büyük ve çözümsüz gibi görünüyor. Bu nedenle Gazzâlî ve Rabbanî gibi mutedil olup, Vahiy İslâmı'nın sınırlarını zorlamayan sûfîler İbn Arabî vs. gibilerinin aksine, durum ve hallerinin ancak naslara uygunluğu oranında doğru olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır.

Rabbanî konuyla ilgili olarak şöyle der:

"Girmek isteyen için tarikâtın zarûri şartlarının başında, Ehl-i Sünnet vel cemaât âlimlerinin Kitap (Kur'an-ı Kerim) ve Sünnetten çıkarıp ortaya koydukları itikâd (imân) esaslarını benimsemek vardır... Faraza, keşif ve ilhâm yoluyla kalbine, onların anladıklarına aykırı mânalar gelse, onlarınkine itibar edip, berikilerden Allah'a sığınmak gereklidir."[328] Sehl Tüsterî'nin söylediğine göre: "Kitab ve Sünnetin şahadet etmediği her türlü vecd bâtıldır."[329]

---

[326] Rabbanî, 36.

[327] İbn Haldun, 109, 172: Mukaddime, 2/547: İslâm, 178: Kur'an İlimleri, 23.

[328] Rabbanî, 140.

[329] Güngör, 152.

Kur'an ve Sünneti ölçü kabul eden bu sûfîler için keşf gaye olmaktan çıkıp, araç durumuna gelmektedir.[330] Onlar keşfin olduğunu, ancak Kur'an ve Sünnet ölçülerinde geçerliliğini kabul edeceklerini belirtmektedirler ki, buna Vahiy İslâmı'nın bir tezahürü gözüyle bakmak yanlış olmayacaktır. Nassları kabul etmeyip de, harikûlade olayları ölçü kabul ederek, sûfînin söz ve davranışlarını meşrulaştırmaya çalışmak hiç bir şekilde doğruluk ifade edemez. Kerâmet olarak nitelenen harikûlade olaylarla kendilerini ispatlamaya çalışanlara en güzel cevap nassları ölçü kabul eden sûfîlerden gelmiştir. Bunlardan Hâce Abdullah-ı Ansarî (Ö. H. 481/M. 1088) şöyle der: "Su üstünde yürürsen saman çöpü olursun, havada uçarsan sinek kesilirsin, bir gönül ele al ki adam olasın."[331]

Bunlara rağmen iddia edildiği gibi bunlar eğer müslüman olduklarını söylüyorlarsa "Bunlar da sorumlu olan kullardır. Kulların mükellef oldukları hükümler bunlar için de geçerlidir. Kerâmet, doğru olmaktan daha üstün değildir. Bu sebeple bazı salih kullar Allah'tan keramet değil, doğru yoldan saptırmamasını isterler."[332]

Nassları hiç bir şekilde ölçü kabul etmeyip, açıkça karşı çıkmak yerine, inanç ve düşüncelerini, ayetlerin bâtınî yorumları iddiasıyla meşrulaştırmaya çalışan sûfîler, inançları kadar, ibadetleriyle de İslâmın dışına çıkmışlardır. elbetteki nassları görünür biçimiyle kabul etmeyen kişi o nassların insana yüklediği sorumlulukları da yerine getirmeyecektir. Zaten daha önce değindiğimiz ibadet sorumluluğunun kalkması inancı, bunun uygulamasından başka birşey değildir. Böylelikle inançta ve yaşantıda tamamıyla İslâm dışı, ancak ismi İslâm olan bir yapı oluşmaktadır. Böylesi bir durumu müslüman olduğunu söyleyen kişinin kabul etmesi olacak şey değildir. Ancak buna rağmen sözkonusu durumu savunan sûfîler, sadece tasavvuf dışından kişiler

---

330 Rabbanî, 180: Gölpınarlı, 110.

331 Gölpınarlı, 108.

332 Siyasi Mezhepler, 48: Ayrıca bkz: Güngör, 73.

tarafından değil, diğer bir çok sûfî tarafından da eleştiriye uğramıştır. Ancak ne yazık ki eleştirenler diğerlerine oranla azınlıkta kalmaktadırlar. Bunlardan İbn Şâhin vel-Lâlikâ'î, Sa'îd b. Cübeyr'in şöyle dediğini nakleder: "Hiç bir söz işsiz makbul olmaz. Hiç bir söz ve iş, niyetsiz makbul değildir. Hiç bir söz, iş ve niyet, sünnete uygun olmadıkça kabul edilmez.",[333] Hasan-ı Basrî ise "İmân ne temenni, ne de kuru iddiadır. Fakat o kalbe yerleşen şeyin, amelle doğrulanmasıdır, "İstediğiniz kadar çok ilim öğreniniz, amelsiz ilmin hiçbir değeri yoktur."[334] derken, Abdulkadîr Geylânî'de: "Farz ibadetleri terketmek zındıklıktır. Mahzurlu şeyleri yapmak ise ma'siyettir. Hallerden herhangi biriyle hiç bir kimsenin üzerinden farzlar kalkmaz."[335] demektedir. Örneklerini daha da çoğaltabileceğimiz bu ifadelerin temeli Vahiy İslâmı'nın şu özelliğine dayanmaktadır: "Her hangi bir nassın terkine dair hiç bir icma bilinmez. Nassı ancak başka bir nass kaldırabilir."[336]

Nasslarla bildirilenlerin dışındaki herhangi bir hareket veya davranışla ibadet yapılamaz, veya bir ibadet, nasslarla bildirilen biçiminin dışında anlam ve fonksiyonu yüklenemez. Çünkü ibadetler vahye dayalıdır, İlâhîdir. Bu sebeple kişi bazı isteklerinin yerine getirilmesi için sebep olacağını sansa bile, başkasına dua ederek Allah'a ortak koşması caiz değildir. Aynı şekilde bid'atlerle de Allah'a ibadet edilemez. Kişi Allah'a ortak koştuğunda, bazen isteklerinin yerine getirilmesi konusunda şeytanlar yardımcı olurlar. Küfür, fısk, ve isyanla da kişi, arzu ettiği kimi hedeflere ulaşabilir. Ama şeriata muhalefet ederek bunları elde etmesi kendisi için helâl değildir. Çünkü bu şekilde davranmakla ortaya çıkan fesat, bu davranış sayesinde elde edilen yarardan çok daha büyüktür. Oysa Resûlüllah (sav) yararların elde edilmesi ve çoğalması için gönderilmiştir. Allah neyi

[333] Hisbe, 178.
[334] Teymiye, 2/133.
[335] Nedvî, 229.
[336] Hisbe, 88.

emretmişse, onun yararı üstün ve neden sakındırmışsa onun zararı üstündür.[337]

Tasavvufun gerçekleştirdiklerinin arasında, yeni ibadetler veya asıl ibadetleri yeni anlamlar veya fonksiyonlar yükleme ilk sıralarda yer alır. Kabir ziyaretinin özel bir ibadet türüne dönüştürülmesi bunlardan sadece birisidir. Resûlüllah (sav), vefatından hemen önceki son anlardaki sahabesini ısrarla, kabrini bir ibadethane haline getirmemelerini ister:

> "Sizden öncekiler, kabirleri mescid ediniyordu. Sakın ha! Kabirleri mescid edinmeyin. Sizi bundan sakındırıyorum, bilesiniz,"[338]
>
> "Allah, yahudi ve hıristiyanlara lanet etsin. Onlar peygamberlerinin mezarlarını mescid edindiler."[339]
>
> "Allah'ım kabrimi tapılan bir put kılma."[340]
>
> "Hıristiyanların Meryem oğlu İsâ'yı aşırı övdükleri gibi Ben'i övmeyin; Ben, ancak bir kulum. O halde Allah'ın kulu ve Resûlü deyin."[341]
>
> "Kabrimi (çok gidip gelinen bir) bayram yeri edinmeyin. Bana salât getirin (o kadar). Çünkü nerede olursanız olunuz, salâtınız bana ulaşır."[342] Gibi sözleriyle konuyu açıklayıp, önemini ifade eder.

Bu ve benzeri sakındırmalar İslâm'ın Rabb-Kul anlayışının tezahüründen başka birşey değildir. Ancak hiç de uzun olmayan bir süre sonra Resûlüllah (sav)'ın korkusu gerçekleşir. Sadece kendi kabri değil, Velî, Şeyh, Mürşid, Abdal, Derviş, Baba, ünvanlı birçok insanın kabri, ibadethâne haline getirilir. Kabirde yatan ölülerden yardım isteyip, Allah'la kul arasında

---

337 Teymiye, 1/212, 213: Ayrıca bkz: Hisbe, 179.

338 Muvatta, Kasru's Salât Fî's Sefer, 85.

339 Buharî, Salât, 48; Cenâiz 62, Enbiya 50: Ebû Davud, Cenaiz 72: Nesâî, Mesâcid 13.

340 Muvatta, Kasru's Salât fî's Sefer, 85.

341 Buharî, Enbiya, 48: Ebu Davud, Rikak, 68: Müsned-i Ahmed, 1/23.

342 Ebu Davud, Menâsik 100: Müsned-i Ahmed, 2/367.

aracı olduklarına inanılır. Bu şekliyle ölülerden yardım isteme ilk defa Velid b. Abdulmelik zamanından başlayarak yaygınlaşır. onun zamanına kadar böyle bir uygulama ve inanç görülmez.[343] İslâm'ın Rabb-Kul anlayışına tamamen ters olan bu durum o kadar yaygınlaşır ki, yapılan işin yanlışlığını göstermeye çalışan müslümanlar, suçlu duruma düşerler. Bunun yaygınlaşması ise sadece Tasavvufun desteğiyle olur. Tasavvufun inanç ve ibadet anlayışındaki yardım dileme mercii böylelikle saptırılıp, Allah'tan kullara yöneltilir. Bunu yaparken de "Aslında" ifadeleriyle başlayan birçok mazeretler ve savunmalar dile getirilir. Yapılan iş meşru gösterilmeye çalışılır. İslâm ulemâsı bu duruma çok değişik cevaplar vererek inanç ve uygulamanın yanlışlığını gösterirler. Ancak tasavvufun destek ve teşvikindeki uygulamaların önü kesilemez. Böylelikle tasavvuf İslâm dışı bir uygulamayı meşru olan kabir ziyareti örtüsü altında yaygınlaştırıp, temel ibadetlerden birisi haline getirir. Bu işin yanlışlığını göstermesi açısından çok sayıda ayet ve hadis mevcuttur. Ancak şu bir hadis bile düşünenler için yeterli olacaktır:

"Dilediğin zaman Allah'tan dile. Yardım istediğin zaman Allah'tan iste. Karşılaşacağın şeyler hususunda kalem kurudu. Bütün yaratıklar sana bir yarar vermek üzere gayret etsinler, sana Allah'ın yazdığından başka bir yararları dokunamaz. Zarar vermeye çabalasalar, sana Allah'ın yazdığından başka zararları dokunamaz."[344]

Kur'an ve Sünnette anlam bulan kavramları alarak muhtevalarını değiştiren sûfîler anlamı değiştirilmiş kavramın arkasına sığınarak yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu kavramlardan en önemlilerinden birisi Zikir'dir. Kur'an'da "zikir dahi şükür gibi ya lisanî veya kalbî veya bedenî olur. Zikr-i lisanî; Allah Teâlayı esma-ı hüsnasıyla yad etmek, hamdetmek, tesbih ve temcid eylemek, kitabını okumak, dua etmektir. Zikr-i kalbî; gönülden anmaktır ki, başlıca üç nevîdir; birincisi, vücudu ilahiye

[343] Mezhepler Tarihi, 536: İslâm Medeniyeti, 35: Mazeherî, 67, 70.
[344] Tirmizî, Kıyamet 59.

delâlet eden delilleri düşünmek ve şüpheleri defederek sıfat ve esma-ı ilâhiyeyi tefekkür etmek, ikincisi, ahkâmı rububiyeti ve vezaifi ubudiyete, yani Allah'ın tekâ-lifini, ahkâmını, evamir-ü nevahisini, va'd-ü vaidini ve bunların delaîlini tefekkür etmek, üçüncüsü, enfüsî, afakî mahlûkatı ve bunlardaki esrarı hilkati temaşa ve tefekkür ile her zerrenin âlemi kudse bir ayine olduğunu görmektir... Zikr-î bedenî, bedenin cevahir'ü azâsından her biri me'mur bulundukları vezaif ile meşgûl müstâğrak olmak ve nehyolundukları şeylerden hâli bulunmaktır."[345]

Böylesine geniş muhtevalı bir kavram, tasavvufta çoğu zaman anlamı bile düşünülmeden bazı sözlerin, hatta bazı seslerin tekrarlanmasının ismi haline gelmiş ve asıl olan bütün fonksiyonu kaybettirilmiştir.[346] Başka kültürlerden alınan tesbih- ilk defa sahabe döneminde İslâm'a yeni girenlerde görülmüş ve sahabinin eleştirisine uğramıştır.[347] Nefes alıp verme usulü ve vucud hareketleriyle yapılan uygulama en hafif ifadeyle bid'at bir

---

[345] Elmalılı, 1/540-541 Ayrıca bkz: Tefhim, 4/374-375, 6/458.

[346] İslâm, 191.

[347] "Ömer b. Yahya dedesinden nakletmiştir:
Sabah namazından önce Abdullah b. Mes'ûd (ra)'un kapısında oturuyorduk. Evinden çıkınca beraber mescide yürüyecektik. Ebû Musa el-Eşarî (ra) yanımıza geldi: "Abdullah daha çıkmadı mı?" diye sordu. "Hayır" dedik. O da bizimle beklemeğe başladı. Derken Abdullah evinden çıktı. Hepimiz kalkıp etrafını sardık. Ebu Musa ona dedi ki: "Ey Abdullah! demin mescidde garibime giden bir olay gördüm. Fakat, bereket versin ki hayırlı bir iş olarak görünüyordu." Abdullah "neydi o iş?" diye sordu. Ebû Musa: "Yaşarken (beklersen) sen de görürsün" dedi. Sonra şöyle anlattı: "Mescidde halka olmuş cemaatler gördüm. Her halkada bir adam, elinde çakıl taşları olduğu halde komut veriyordu. "yüz defa tekbir" cemaat yüz tekbir getiriyordu. Sonra aynı adam: "yüz defa Lâ ilahe İllallah!" diyordu. Cemaat emrin gereğini yerine getiriyordu. Sonra adam "yüz defa Subhânallah!" diye tekrar komut veriyor. Ve cemaat gene emre uyuyordu."
Abdullah: "Sen onlara birşey söylemedin mi?" Ebû Musa: "Hayır hiçbir şey demedim. Senin görüşünü almak istedim." Abdullah: "Sen onlara: Siz o çakıl taşlarıyla günahlarınızı sayın ben size hayrınızı eksiltmeyeceğine garanti vereyim, diyemedin mi?"

iş biçiminde açığa çıkmıştır. Bu şekliyle tasavvuf ve tarikatlarda ibadet silsilesinin en önemli merciini işgal etmiştir.[348]

Tasavvuftaki temel özellikler arasında yer alan Şeyh-Mürid ilişkisi, örneklerde de görüldüğü gibi İslâm'daki Rabb-Kul ilişkisinin insanlar arası ilişkiye yansıması olmuştur. Birçok ayet ve hadîste açıkça belirtilen insanî ilişkilerin anlamı ve şekli tamamıyla bir tarafa bırakılmış, onun yerine insanın Rabbi karşısındaki durumu, Mürşid karşısındaki duruma yansıtılmıştır.[349] Bunun İslâm açısından kabul edilebilecek veya meşru şekilde yorumlanabilecek bir yönü yoktur. Mürşide hizmetin, bağlılığın, Allah'a ibadet anlamına gelmesi gibi İslâm dışı anlayış, maalesef değişik biçimleriyle tasavvufun bütün birimlerinde yerini almıştır. İslâm'ın ölçüleriyle bağdaşmayan ve durumları olumsuz özellikleri yansıtan birçok Şeyh, Mürşid ünvanlı kişi, önder

---

Sonra Abdullah mescide yürüdü. Biz de beraber gittik. Mescide gelince bu halkalardan birine rasladı. Tepelerine dikildi. "Nedir sizin şu yaptığınız?" dedi. Onlar: "Ey Abdullah, bunlar çakıl taşları, tekbir, tehlil ve tesbihlerimizi sayıyoruz." dediler. Abdullah: "Siz o taşlarla günahlarınızı sayın, ben size hayrınızın eksilmeyeceğine garanti vereyim. Ey Muhammed Ümmeti! Helâkiniz ne de hızlı yaklaşıyor. Hem de aranızda bu kadar sahabe varken, Resûlüllah'ın kefeni daha nemlenmemişken, yemek tabağı henüz kırılmamışken... Beni kudretiyle saran Allah adına söyleyin: Siz, Muhammed ümmetinden daha mı fazla hidayette olan bir ümmetsiniz?... Yoksa siz dalâlet kapısını açanlar mısınız?... Onlar: "Ey Abdullah, Allah'a andolsun ki, bizim hayır işlemekten başka bir niyetimiz yok." dediler. Abdullah: "Nice hayır uman insan var ki asla umduğu hayrı bulamamıştır. Resûlüllah "Kur'an okuyan, fakat okudukları kalplerine işlemeyen" bir topluluk tarif etmişti. Andolsun ki, sanki o tarife uyanların çoğunluğu sizin aranızda..."

Sonra onlardan yüz çevirip gitti...

Amr b. Seleme dedi ki: "Nehrevân olayında bu adamların çoğunluğunu, Hârîcilerle beraber bize saldırırken gördük" (Dârîmî, Sünen, mukaddime 23. bab 210 nolu rivayet)

348 Maarif, 12.

349 Nakşibend, 150, 151: Kotku: 1/90, XXII: Halidiye 14, 30: İbn Haldun, 134: Nicholson, 29: Aynî, 172: Cour, 461: Usûlü Aşere, 53.

olarak tanınmıştır. Bu öylesine yaygınlaşmıştır ve bu yaygınlık o kadar erken başlamıştır ki 5. yüzyılda Kuşeyri bile bundan yakınmaktadır:

"Şimdi sûfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfîlere benziyor ama, ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır.

Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakîkî mânasıyle yok olup gitmiştir."[350]

Aralarında İbn Arabî gibilerinin de bulunduğu kişilere bağlanmakla gerçek kurtuluşun gerçekleşeceği inancını oluşturan tasavvuf, bunu yaparken İslâm'da anlam bulan şefaat kavramının anlamını değiştirip, delil olarak kullanır. Bugün dahi bazıları tarafından ifadesini bulan, mürşidin şefaatiyle azaptan kurtulma inancı, İslâm'ın sorumluluklarından kaçmanın bir delili olarak görülmüştür. Sorumluluklar almanın gereksiz olduğu çünkü mürşidin nasıl olsa kendilerini kurtaracağı gibi bir inanç oluşmuştur. Şüphesiz İslâm'la uzlaşmayacak kadar tuhaf ve saçma bu inanç, İslâm uleması tarafından sürekli eleştirilmiştir. Ancak peygambere bağlanıp onun getirdiklerine itaatla kurtuluşun olabileceği inancı tasavvufta, bir şeyhe bağlanıp hiç bir sorumluluk bile üstlenmeden kurtuluşun elde edilebileceği inancına dönüştürülmüştür. Kişi sadece peygambere bağlandığını belirtip, sorumluluklarını yerine getirmediği sürece bu bağlılığın bir anlam ifade etmeyeceği gerçeğine rağmen[351] tasavvuf çok kolay ve ucuz bir kurtuluş garantisi(!) sağlamıştır. Bu ise halk

---

[350] Kuşeyrî, 63.

[351] "Ey Kureyş topluluğu! Kendinizi Allah'tan satın alın. Çünkü Allah'a karşı benim size hiçbir faydam dokunmaz. Ey Abdi Menaf Oğulları! Benim Allah katında sizlere herhangi bir faydam dokunmaz. Ey Abdulmuttalib'in oğlu Abbas! Allah'ın huzurunda sana bir faydam dokunmaz. Ey Safiye! Allah katında sana bir faydam olmaz. Ey Fatıma! Malımdan dilediğini benden iste. Fakat Allah'a karşı sana bir faydam olmaz." (Buharî, Vesâyâ, 11: Müslim, İman, 351: Nesâî, Vesâyâ, 6: Darimi, Rıkak, 23: Müsned-i Ahmed, 2/350)

açısından ilginin artıp, tasavvufa yönelişi kolaylaştıran unsur olmuştur. İslâm ulemasının konuyla ilgili söylediklerinin özeti olması açısından İbn Teymiye'nin sözleri anlamlı ve yeterlidir: "Kim herhangi bir şeyhin, müridlerini kıyamet günü azaptan kurtaracağını iddia ederse, kendi şeyhinin, Abdullah oğlu Hz. Muhammed (sav)'den üstün olduğunu iddia etmiş olur. Bunu diyen kimse tevbeye çağrılır, eğer bu sözünden vazgeçer ve tevbe ederse ne âlâ! yoksa öldürülür."[352]

İbn Teymiye, mürşidin müridlerini kıyamet azabından kurtaracağı inancında olanın mürşidini peygamberden üstün tutmuş olacağını belirtirken, bunu bir düşünce ve kanaat olarak ifade etmez. Çünkü onun sözleri gerçekleşmiştir. İbn Arabî bunlardan birisidir ve bizzat kendi ifadeleriyle, kendisini peygamberlerden üstün görmekte, dinin kendisiyle tamamlandığını iddia etmektedir.[353] İbn Arabî'nin bu sözlerinin yanlış anlaşıldığı, aslında onun böyle birşey söylemek istemediği iddiası ileri sürülebilir -ki genellikle de bu iddia ileri sürülüp İbn Arabî aklanmaya çalışılmaktadır - onların bu iddiaları, duygusal bir savunmadan başka birşey değildir. Zira tasavvufun bünyesinde, herhangi bir kişiyi peygamberden üstün görme anlayışının bulunduğuna İmam Rabbanî de tanıklık yapmaktadır. Böylelikle bu konunun tasavvuf karşıtları tarafından ileri sürülen bir yalan olduğu iddiası çürütülmektedir. İmam Rabbanî konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Bir topluluk, bilemediklerinden ve işin hakikatına eremediklerinden; velayetin nübüvvetten üstün olduğunu söylemişlerdir. Sözü makul bir şekle sokmak için bazıları maksadı şöyle açıklamışlardır; peygamberin veliliği, nübüvvetinden üstündür.

Her iki sözün sahipleri de, peygamberliğin hâkika-tini bilmeksizin, gaybe hükmetmişlerdir."[354]

---

[352] Teymiye, 2/133.

[353] İslâm, 170, 171: Ateş, 143: Fusûs, 37: Futûhat, 2/B-404, 438, 441, 462.

[354] Rabbanî, 188.

Bütün esasları ve özellikleri vahiyle bildirilmiş bir dinin bütünlüğü ve sistemliliği içerisinde beşerî yönler bulunamaz. Bulunsa bile bunlar, vahiy ölçüsünün dışında değil, ona tabî olarak gerçekleşir. Fıkıhta, ismi ictihad olan bu durum vahyin gerektirdiği bir durumdur. Ancak hiç kimsenin vahyin ölçülerine bağlı, beşerî bir gayret olan ictihadın anlam ve sınırlarını zorlayarak vahye muhalif şeyleri, İslâm'a dahil etmeye hakkı yoktur. Üstelik böylesine vahiy dışı uygulamalarla Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmak en büyük aldanıştan başka birşey değildir. Ancak nassların bâtınî yorumları iddiasıyla her türlü inanç ve uygulamaya meşruluk kazandıran tasavvufta bu tür uygulamalar genel yapıya hakim olacak kadar çoktur. Önceki bölümlerde değindiğimiz bu konuyu tekrarlamak niyetinde değilim. Kendileri tasavvuf yapısına dahil edilip öyle tanınan bazı kişiler bu yanlışlıkları farkedip, durumu eleştirmekten ve temel ölçüyü ısrarla vurgulamaktan geri kalmamışlardır. Bunlardan İmam Rabbanî; "Bu fakir, hiçbir bid'atte güzellik ve nurluluk görmüyor. Karanlık ve bulanıklılıktan başka birşey de hissetmiyor. Basireti zayıf olan bir kimse, bugün bid'atte bir güzellik ve nurluluk görüyorsa, olgunlaşınca bunun, pişmanlık ve zarar getiren sonucunu anlayacaktır."[355] derken, gerçek ölçünün ne olduğunu üstü kapalı olarak belirtir. Tusterî ise; "Kitap ve Sünnetin şehadet etmediği her türlü vecd bâtıldır."[356] sözleriyle gerçeği gayet açık olarak dile getirir. Cüneyd-i Bağdadî'nin; "Kim sülûktan önce Kur'an'ı ezberlemez, hadis yazmaz ve fıkıh öğrenmezse ona ittiba etmek caiz olmaz"[357] sözlerini, Serî Sakatî, şu ifadelerle tekrarlar; "Bir kimse zühdle işe başlar, sonra hadis yazarsa ayağı sürçer, fakat ilk defa hadîs tahsil eder de, sonra zühd ve tasavvufa intisab ederse, sağlam bir görüşe sahip olur."[358] 3. yüzyıl sûfîlerinden birisinin bütün bu sözleri toplayan ve hakikatı en

[355] Rabbanî, 59.
[356] Güngör, 152.
[357] İşarî Tefsir, 73.
[358] Uludağ, 167, 168

kısa ve açık olarak ifade eden sözleri oldukça anlamlı ve güzeldir: "Tüm yollar Resûl'ün adımları ardınca gidenlerden başka herkese bütünüyle kapalıdır."[359]

İşte bunlar bir Müslüman için vazgeçilmez ölçülerdir. Ancak ne yazık ki, tasavvuf büyük oranda bu söz ve uygulamaların hakim olduğu yapı olmamıştır. Hakikatı ifade eden sözler hep azınlıkta kalmıştır. Olumlu özelliklerin nisbî olarak az olduğu tasavvufta, sadece İslâmî kavramların yer aldığı birçok İslâm dışı inanç ve uygulama etkinliğini hep devam ettirmiştir. Bundan dolayıdır ki, İslâm'ın gerçek temsilcileri olan alimlerle, sûfîler arasındaki tartışmalar hiç kesilmemiştir. Alimler, sözlerinin doğruluk delili olarak ayet ve hadisleri gösterirken, sûfîler ayetlerin bâtınî yorumu iddiasıyla ne olduğu belli olmayan sözleri tekrarlamaktan geri kalmamışlardır. Bu nedenle ünlü alim Zerkeşî "Sûfîlerin sözleri tefsir değildir" diyerek bu hakikatı açıklamıştır.[360] Ünlü Şeyhülislam Ebu Suud Efendi, Hafız ve Camî'nin divanlarının okunup okunmayacağı sorusuna "caizdir" diyememiş[361] Muhammed Abduh ise klâsikleri yayınlayan bir komisyonun başkanı sıfatıyla, İbn Arabî'nin Fütûhât'ının yayınlanmasına müsade etmemiştir.[362] Sûfîlere bakış tarzı çok yumuşak olup onlara ilgi duyan Kâtib Çelebî ise, "Bir araya gelip birlikte devir ve semâ etmelerinin helâl olup olmadığında şüphe varsa da, haram olduğunda herkesin sözü birdir."[363] sözleriyle ortak bir kanaati dile getirir.

Konuyu bütün boyutlarıyla ele alıp bu kitap bağlamında incelemek imkânsız. Çünkü konu bu kitabın sayfalarına sığmayacak kadar çok ve geniş bir muhtevaya sahip. Ancak tasavvufun en önemli özelliklerinden olan yeni bir inanç ve yaşantı sistemi oluşturmaya yönelik özelliği ile ilgili olarak özet olması

[359] Üç Müslüman, 96.
[360] Uludağ, 67.
[361] Uludağ, 207.
[362] Yurdaydın, 252.
[363] Mizân, 25.

açısından şunu söylemek haksızlık değil, hakkı ifade etmek olacaktır. Her ne kadar bazı istisnalar olsa da; tasavvufun Müslüman topluma ve mensuplarına getirdiği yenilik ve değişiklikler başka hiç bir şeyle gerçekleşmemiştir. Kelâm veya felsefenin de bu yönde fonksiyonları olmuşsa da, onlarınki sınırlı kalmış ve etkilerini büyük oranda kaybetmişlerdir. Ancak tasavvufun üstlendiği fonksiyon hiç ara vermeden devam etmiş ve sona ermemiştir. Bu açıdan İbn Teymiye'nin şu sözlerine katılmamak imkânsız görünüyor: "Bunların dinde meydana getirdiği yıkımlar, müslümanların mallarına el koyan ama dinlerine dokunmayan Moğolların ve yol kesici eşkiyaların -ki bunlar Müslüman dünyayı fesada vermesine rağmen dine dokunmamışlardır- zarar ve tahribatından daha büyük olmuştur.[364]

Pasif Bir İnanç ve Yaşantı

Tasavvuf bir zühd hareketi olarak başlamış, sistemleşmiş ve müslüman toplumunda özel bir inanç sistemi haline gelip, sonra teşkilatlanarak (tarikatlara) sosyal yapıda etkin fonksiyonuyla yerini almıştır. Tasavvuftaki gelişmenin bu yönüyle ilgili özellikleri önceki bölümlerde ele alındı. Tasavvufun bu özelliklerinin yanısıra bir de anti sosyal yönü vardır. Bu, onun gizli ve pek gündeme gelmeyen en önemli yönlerinden birisidir. Böylelikle tasavvufun çok renkli ve sesli bir yapı olduğu daha iyi açığa çıkmaktadır. Tasavvufun anti sosyal yönü kişisel bir tavır olarak açığa çıktığı gibi, tarikatların bünyesinde, grup davranışı olarak da açığa çıkmıştır. Batı kaynaklı kavramlarda "Asetizm" olarak ifade edilen bu durum, müslüman toplumundaki karşılığı zahidlik-mistikliktir. Tasavvuf içerisinde özellikle 7. yüzyıl ve sonrası dikkate alındığında hakim unsuru oluşturmasa da mistik anlayışın gizli veya açık bir şekilde sûfîlerde ve tarikatlarda sıklıkla görüldüğüne şahit olmaktayız.

[364] Teymiye, 2/157.

İslâm'a göre ahiretin tarlası durumunda olan ve bilinçli bir hayatı gerektiren dünyayı ızdırapların kaynağı olarak değerlendiren mistikler, dünyayı "Çile evi" olarak nitelerler. Bütün kötülüklerin kaynağı olarak zevk, lezzet, güzel şeyleri gören mistik anlayış, İslâm'ın Helâl-Haram sınırlarını değiştirip, haram alanını alabildiğine genişletir. Mistiğe göre insan ızdıraplar içerisine atılmıştır. Kişi ızdıraplarını tamamen yok edemese de azaltma gücüne sahiptir. Bu nedenle zevk ve lezzet alınan herşeyden kaçınmak gerekir. Bunun en önemli şartı da toplum hayatından uzaklaşmaktır. Çünkü bütün ızdırapların kaynağı toplumdur. Toplumdan uzaklaşan mistik için ise, toplumun nelerle ve nasıl yönetildiği hiç önemli değildir.[365]

Emir ve yasaklarıyla insana aktif bir dünya hayatı öneren İslâm, mistik anlayışla uzlaşmaz bir özelliğe sahiptir. İslâm'ın canlı, aktif, hareketli, düşünen, faal insanı, mistik düşüncede pasif, cansız, düşünmeyen, gözü kapalı, herşeye "olur efendimci" bir tavra sürüklenir. Bundan dolayıdır ki, dünyanın neresinde olursa olsun, insanlara heva ve heveslerine göre hükmedip, yöneten, zulmü, baskıyı, kendilerine ölçü kabul eden bütün zorbalar (tağutlar) mistisizmin en önemli destekleyicisi olmuşlardır. Hrıstiyan ruhunu oluşturan Tanrı'nın ve Sezar'ın hakları ayrımı[366] mistik anlayışın o yapıdaki açığa çıkış şeklinden başka birşey değildir. Bu özellik nedeniyledir ki, yöneticilerle mistikler arasında hemen hemen çoğu zaman çatışma çıkmamıştır. İslâma taban tabana zıt bu mistik özelliğe, sadece Vahiy İslâmı'nın gerçek temsilcilerinden değil, tasavvufun kendi bünyesinden de muhalifler çıkmıştır. Fütüvvet teşkilatı mensubu olanlar veya Melâmiler olarak tanınan sûfîler, anti sosyal, pasifize olmuş inanç ve tavıra karşı çıkıp, aktiflik taraftarı olanlardandır.[367] Fakat onların istekleri sadece istek olarak kalmıştır. 7. yüzyılda Anadolu'da görülen bu kişiler, zamanla kaybolmuşlar ve ortama mistiklerin eğilimi hakim olmuştur.

---

[365] Geniş bilgi için bkz: İhya Hareketleri, 29-32: Serdar, 29.

[366] Begoviç, 290, 291.

[367] Gölpınarlı, 124.

Şu düşünülebilir; kişi sadece kendi benliği içerisinde nasslarla çatışmadan, onların ölçüsü dahilinde dünyadan el etek çekerek İslâm'ı yaşayamaz mı? Bu doğru gibi görünen bir arzudur. Ancak bu tür bir soru, Vahiy İslâmı'nı anlayamamış olmanın da işaretidir. Zira nasslara bağlı kalıp da dünyadan el etek çekmek, gerçekleşmesi mümkün olmayacak birşeydir. Böylesi bir arzu, İslâm'ın sosyal ve siyasal yönünü inkar anlamına gelir. Bu nedenle mistikliğin diğer bir ismi olan ruhbanlıkla ilgili olarak, ruhbanlığın İslâm'da olmadığını belirten Resûlüllah (sav), eğer yine de ruhbanlığa eğilim gösterenler olursa, onlar için "Bu ümmetin ruhbanlığı Allah yolunda cihaddır"[368] diyerek, aktif, canlı bir hayat önermiştir. Kısacası pasifize olmuş bir tavır ve yaşantı tarzının islâmla ilgisi yoktur. Çünkü insan, ondan da öte müslüman Allah'ın halifesidir. Bu durum Allah'ın hükümlerini birey ve toplum hayatında hakim kılmakla gerçekleşir. Bu ise Allah'ın hükümlerine dayalı, aktif bir yaşantı, düşünce ve duyguyu gerekli kılar. Ancak buna rağmen diğer birçok konuda olduğu gibi, Vahiy İslâmı bu konuda da insanların bakış ve anlayışında değiştirilmiştir. Kişisel arzu ve eğilimler din haline getirilerek İslâm'ın özelliği gibi gösterilmiştir. Kültür İslâmı'nın unsurları arasında önemli bir alanı parselleyen mistik anlayış, yüzyıllardır varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Devam etmesi normaldir çünkü Resûlüllah (sav)'ın vefatından 30 yıl sonra kaybolan İslâmın siyasal hakimiyeti bir daha bir iki küçük istisna hariç görülmemiştir. Bu ise, sultanların saltanatlarına büyük imkânlar bahşetmiştir. Allah'ın hükümlerini uygulamak yeterli çabayı göstermeyen sultanların, mistiklerden hoşlanması ve onları desteklemesi siyasetlerinin gereğiydi. Çünkü onlar, sultanlık sistemini halkın gözünde meşrulaştırdıkları gibi, yönetime (sultana) büyük halk desteği de sağlamış oluyorlardı. Bundan dolayıdır ki, bütün sultanlar mistiklere saygı ve hürmette ileri gitmiş, onların gönlünü almayı ihmal etmemişlerdir. Bu amaçla yaptırdıkları Dergâh, Tekke, Hankâh, Zaviye ve diğer

[368] Müsned-i Ahmed, ve Müsned-i Ebi Yâlâ'dan Naklen, Tefhim, 6/130.

bazı imkânları mistiklere bağışlayıp, onlarla hoşgeçinmeye çalışmışlardır. Mistikler de İslâm'a muhaliflikleri ne kadar olursa olsun, bütün sultanlara karşı destek vermekten çekinmemişlerdir. Çünkü dünya hayatının "çile"lerinden kurtulma iddiaları adı altında hiç bir çalışma ve zorluk çekmeden sultanların bağışlarıyla hayatlarını rahat bir şekilde devam ettirme imkânı elde etmişler ve bunu kaybetmemek için de sultanları desteklemekten bir an olsun geri kalmamışlardır.

Sûfîler (mistikler)'in büyük çoğunluğu sultanların icraatlarını meşru gösterdikleri gibi, yeri geldiğinde onların hükümlerini, Allah'ın hükümlerine rağmen, ideal hükümler olarak nitelemekten de geri kalmamışlardır. Onlara göre kendi zamanının sultanının yönetimi, yönetimlerin en iyisidir. "Allah sultana, yönetimine, malına, devletine zeval vermesin" gibi uzayıp giden dualarla tavırlarını ortaya koymuşlar, onları gören halk ise aynı şeyleri yapmaktan geri kalmamıştır. Böylelikle Allah'ın hükümlerinin uygulanmadığı yönetim biçimlerinin devamında en önemli destek mistiklerden gelmiştir. Bundan dolayıdır ki İslâm Tarihi diye isimlendirilen ve içinde her türlü İslâm dışı uygulamaların da yer aldığı süreçte Hakk adına gerçekleşen hiç bir sûfî ayaklanması görülmez.[369] Kısacası bir mistiğin yaşayamayacağı ortam yoktur. Eğer bir yerde başkaldırı olmuşsa, Hakkı inşa etmeye yönelik gayret ve çalışma olmuşsa orada İslâm'ın gerçek temsilcileri olan alimler ve mücahidler olmuştur. Bu aldatıcı bir iddia değildi. 1400 yıllık Müslüman tarihi ortada olduğu kadar, tasavvuf tarihi de ortadadır. Yanlış yargıya varıldığı kanaatinde olanlar araştırıp görürler. Genelde sûfîlerin özelde mistiklerin her yönetim biçimine ve yöneticiye razı oluşları, bugün de birçok kişide görüldüğü gibi dirlik ve düzenlik adına yürütülmüştür. Onlarca önemli olan karışıklık olmamasıdır. Yönetimin niteliği hiç önemli değildir. Eğer o andaki yönetimi rahatsız eden ve bazı karışıklıklara(!) yol açan Vahiy İslâmı ve

369Bunun elbette ki Kuzey Afrika'daki Emir Abdulkadir ve Sudan'daki Mehdi hareketi gibi bazı istisnaları sözkonusudur.

temsilcileri bile olsa dirlik ve düzenlik adına, anarşi aleyhtarlığı adına onlara bile karşı çıkılır. Ancak yine de tuhaf karşılanmamalıdır bu durum. Zira ölçü Vahiy İslâmı değildir ki, küfrün, zorbanın, zulmün başını ağrıtan İslâm'a bile karşı çıkmaktan çekinilmesin. Tasavvuf tarihi bunun örnekleriyle doludur. Bununla ilgili olarak İbn Arabî, bütün İslâm ulemasının, İslam dışı uygulama ve yaşantının en görünür ilk örneği olarak niteledikleri Yezid b. Muavîye'yi ideal bir yönetici tipi olarak tanımlar. Ona göre, Yezid muttakî, sâlih bir zattır. Ona isyan edenler anarşi çıkardıkları için suçludurlar. Bunların en suçlusu ise Hz. Hüseyin'dir. Yezid veya Valileri Resûl tarafından vazedilen yasa gereği haklı olarak dirlik ve düzenliği bozan Hüseyin'i öldürmüşlerdir.[370]

Bu kendisine Vahiy İslâmı'nı ölçü alan ve tarihi gerçekleri bilen birisinin ileri sürebileceği bir iddia değildir. Bu ancak o andaki yönetime hoş görünme arzusunda olanların bir ifade biçimidir. diğer bir şekliyle Hakkı gizleyip, İslâm'ı zulme ortak etmeye çalışmaktır. Çünkü sultanların hepsi birbirine benzer. Bu nedenle Yezid'i suçlu bulmak, onun benzeri bir başka sultanı gücendirmek olur. Bu nedenle İbn Arabî, Yezidin şahsında sultanları haklı çıkarmaya çalışmaktan, onların icraatına destek vermekten geri kalmaz. Mistik sûfîlerle, yöneticilerin (sultanların) iyi geçinmesinin esasını göstermesi açısından Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin olayı ilginçtir. Onu suçlu ve sapık görme anlayışı bizzat Osmanlı Sultanları tarafından desteklenip, kabul gördürülmüştür. Aslında kendi türü sûfîlerden hiç farkı olmayan, belki de çoğuna oranla daha mutedil olan Bedreddin ne yapmıştır da bu kadar suçlu bulunmuş, başkalarına ise hiç dokunulmamıştır? İslâm'a karşı tavırlarında ondan daha olumsuz özelliklere sahip olanlar niçin el üstünde tutulurken o idama mahkûm edilmiştir? O, İslâm'a muhalif olduğu gekçesiyle yargılanmıştır ve bu doğrudur. Ancak benzer fikirleri taşıyanlar sultanın dizi dibinde yaşamaya devam etmişlerdir. Öyleyse

[370] İnayet, 333.

Bedreddin'in yargılanmasının aslını oluşturan konu inanç bozukluğu değildir. O, sadece bir örtüdür. Yönetimin gizlediği asıl suç, Bedreddin'in yapmayı düşündüğü reformla ilgilidir. O her alanda reform yapmak istemiş ve bunların arasına toprak reformu konusunu da almıştır. Böylelikle o, toprak reformu konusunda sultanın saltanatına müdahalede bulunmuştur ve sonuçta inancının bozukluğu iddiasıyla idam edilmiştir. İmanın esaslarını bozanlar, Allah inancını alt üst edenler kabul görürken, siyasî bir konuda farklı düşündüğü için inancının bozukluğuna karar verilmiş ve bunu gizlemek için de diğer konular gündeme getirilmiştir.[371] Bundan da daha iyi anlaşılmaktadır ki sultanların ve sûfîlerin menfaatleri ortak olduğu sürece karşılıklı destek ve yardımlar kesilmemiştir. Bir iki istisna dışında bu hep böyle devam etmiştir.

Konumuz açısından daha ilginç örnek olması nedeniyle Hint sultanı Ekber'i hatırlayabiliriz. O, bütün dinlerden bazı unsurları alarak karma bir din oluşturan, İslâm'la dalga geçmeyi alışkanlık edinmiş olan ve küfründe bütün ulemanın ittifak ettiği birisidir. Ancak ne yazık ki o, en büyük desteği sûfîlerden görmüştür. Onlar halkın İslâm'a olan eğilimlerini, Ekber'in siyaseti doğrultusunda kullanıp, Ekber'in küfrünü halkın gözünde meşrulaştırıp, gizlemişlerdir. Onlar Ekber'i "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi", "masûm zât" olarak nitelemekten çekinmemişlerdir.[372]

Rıfaî tarikatının büyük şeyhlerinden, Şeyh Ebu'l Hüda el-Sayyadî, statükoyu niteliğine bakmadan destekleyip, İslâm'ı çarpıtmanın en tipik sûfî örneklerindendir. Sultan 2. Abdulhamid'den gördüğü iltifat ve ikramlardan sonra, oldukça büyük oranda halk desteği kazanmış olan bu sûfî şeyhi, İslam'ın yönetim ve yöneticiye itaatla ilgili bütün hükümlerini göz ardı edip, her

---

[371] Gölpınarlı, 153: Klasik tarih yazarlarından Aşıkpaşaoğlu'da Bedreddin'in siyasi nedenlerle idam edildiğini teyid eder. Bkz: Aşıkpaşaoğlu, 98: Ayrıca bu konuda önemli bir çalışma olması açısından bkz: Vârîdât'taki Vecihi Timuroğlu'nun kapsamlı giriş yazısına.

[372] İhya Hareketleri, 98.

halûkârda sultanın desteklenmesinin farz olduğuna dair fetva vermiştir. Ona göre, sultan İslâm'a muhalif olup, zulmünü sürdürse bile yine de desteklenmeli, kesinlikle isyan edilmemelidir. Ancak eğer sultanın yanlışlıklarından vazgeçmesi isteniyorsa o zaman yapılacak tek şey dua etmektir. Çünkü her haliyle yeryüzünde "Allah'ın gölgesi" olan sultana isyan en büyük günahtır. Sultanın kötülükleri ancak Allah'a yapılacak dualarla önlenmeye çalışılmalıdır. Çünkü eğer Allah bir kulundan memnun değilse, onu değiştirmeye muktedirdir. O halde sultana isyanın hiç bir meşru nedeni olamaz.[373]

İslâm'ı bu kadar çarpıtmak hiç bir şekilde mazur görülemez. İsmi ister velî, ister şeyh, ister ulemâ, kim olursa olsun, İslâm'ı çarpıtıp değiştirmeye hiç kimsenin hakkı yoktur. Elbetteki bütün bu islam dışı inanç ve davranışlar karşısında İslâm'ın gerçek temsilcileri de hiç bir zaman eksik olmamıştır. Ancak onların Vahiy İslâmı'ın ifade eden sözleri, bütün birimleriyle hakimiyetini oluşturmuş olan Kültür İslamı'nın mensuplarına engel olamamış, Kültür İslamı, inançtan yönetime, yaşantıdan duygulara kadar her alanda gün geçtikçe hakimiyetini kurmaya devam etmiştir. Halk ise bu İslâmı Allah'ın razı olup kabul edeceği tek din olan Vahiy İslâm'ı zannedip, hayatlarını ve inançlarını bu hâl üzere sürdürmüşlerdir. Tasavvuf ise bu süreçte, hakikati gizleyip örten en önemli kamufle aracı olup bu özelliğini hep devam ettirmiştir.

İslâm ve Tasavvuf

> "Mesala üç kişi var, bunlardan biri kendisinde, dünyada eşi bulunmayan bir beyaz inci mevcut olduğunu iddia ediyor. Daha sonra kara üzümün bir danesini çıkararak, bunun inci olduğuna yemin ediyor, diğerleri ile de bu konuda tartışmaya giriyor. Bir başkası kendisinde dünyada benzeri bulunmayan bir inci olduğunu iddia ederek bir ayva çıkarıyor ve bunun inci olduğuna

[373] Yurdaydın, 219.

yemin edip insanlarla münâkaşaya giriyor. Üçüncüsü, eşsiz kıymetteki incinin kendisinde bulunduğunu iddia ederek, bir çamur parçası çıkarıyor ve bunun inci olduğu hususunda yemin ederek başkalarıyla bahse giriyor. Bu üç kişi inciyi bilmedikleri konusunda birleşmişlerdir."

Ebû Hanife (El-Alim, 40)

Bütün bunlara rağmen tasavvufun "İslamî" olup olmadığı ile ilgili bir yargıya varmak gerekebilir. Hatta belkide bu yargı konunun esasını oluşturmaktadır. Ancak eğer hakikatı ifade eden bir yargıya varılmak isteniyorsa, ne tür olursa olsun bir cümlelik yargı, sonucu ifade etmede yetersiz kalacaktır. Bu zorluk bizzat tasavvufun yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir sistemden mahrum, birbirinden ayrı ve hatta zıt, geniş, kapsamlı, bütün olarak ifade edilemeyecek kadar çok özellikli tasavvufi yapıyı, bir hatta birkaç cümlede tanımlamak imkân-sızdır. Bu nedenle tasavvufun İslâmî olup olmadığına yönelik bir yargı arayışına girmeden önce tasavvufla neyin ve hangi mutasavvıf(lar)ın kastedildiğini bilmek zorunludur.

Bu kitapta genel hatlarıyla gelişim ve değişimi de dikkate alınarak incelenen tasavvuf her şeye rağmen "İslâm Tasavvufu" denildiğinde ifade edilen şeyin tamamını kapsamamaktadır. Çünkü ne kadar geniş, kapsamlı incelenirse incelensin, tasavvufu tanımaya yönelik her araştırma eksik olmaya mahkûmdur. O, sahip olduğu özellikleriyle "İşte tamamını ele alıp ifade edebilecek bir bakış açısı kazandım" dediğiniz her anda göremediğiniz veya yakalayamadığınız daha geniş, farklı unsurlarını size gösterecektir. O, bir anlamda su gibidir. Ne kadar tutulmaya çalışılırsa çalışılsın bu gerçekleşmeyecektir. Buna dayanarak bizim tasavvuf incelememizin, en geneli göstermeye yönelik olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu genel içerisinde bambaşka yapı ve özellikleri bulmak çoğu zaman hiç de zor olmayacaktır. Dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun önyargıdan uzaklaşarak konuya yaklaşmak gerekmektedir. Bu da tasavvuf hakkında bir çırpıda hüküm vermeyi imkânsız kılar.

Fakat yine de herşeye rağmen tasavvuf hakkında bir hükme varılmak ve bununla da genel hatlarıyla hakikat ifade edilmek isteniyorsa, o zaman genel yargılardan uzaklaşıp, kısmen ayrıntılara girmek gerekir. Öncelikle, tasavvufun İslâmîlik derecesi ile ilgili soruyu soran veya cevabı veren kişi tasavvuf ile neyi kasdettiğini açıklamak zorundadır. Yoksa soru da cevap da anlamsız kalacak hiç bir şekilde konuyla ilgili hakikatı ifade edici olmayacaktır.

Eğer tasavvuf denildiğinde, zühd hareketi olarak başlayıp ve nasslara dayalı bir temeli olan eğilimden, değişip bozularak oluşan, İslâmda ifadesini bulan, zaman ve mekândan münezzeh Allah inancını çeşitli kültür ve dinlerin etkisiyle değiştirip, kendisiyle bazı sûfîlerin görüşüp konuşabildiği bir Tanrı inancı haline getiren veya bu Tanrıyı insana hulûl eden veyahut bu Tanrı ile tabiatı aynı varlık kabul eden anlayış kasdediliyorsa.[374]

Peygamberlerin getirdiği mutlak bilgileri, halka çekidüzen vermek için ifade edilen sembolik şeyler olduğu, bu nedenle cennet, cehennem, melek, mahşer, mizân gibi şeylerin olmadığını veya cehennem varsa da burada azap olmadığı, çünkü cehennemliklerin azaba alışacağı böylelikle cehennemin, mensupları için cennet haline geleceğini ifade eden anlayış kastediliyorsa.[375]

Peygamberlerin getirdiklerinin halk için olduğu ve hakikatın kendisi değil, kabuğu olduğu, hakikatın ise bâtın olup ancak kendilerinin bâtını bildiği, bâtının ise nassların zâhirine mutabık olması gerekmediğini ifade edip, hakikatın kabuğu olarak nitelenen şeriat ve onun alimleri olan fakihlerle ve muhaddislerle alay etmeyi kendilerine prensip haline getiren, hatta fakihlere "ümmetin firavunları" diyenlerin düşünceleri kastediliyorsa.[376]

---

[374] Güngör, 17, 42, 43, 59, 61,89, 94: İslâm Düşünürleri, 20: Nicholson, 11, 48, 67: Hitti, 2/486, 670: İnsan, 47, 48: İslâm, 184, 205: İslâm Tarihi, 4/140: Çubukçu, 176, 177, 178: Nazmî, 53, 60,61: Cerrahoğlu, 2/6: O'leary, 121: Mezhepler Tarihi, 558.

[375] İslâm Medeniyeti, 48: Futûhât, 2/A-168: Fusûs, 324: Nicholson, 74.

[376] Ebu'l Fedail, 12: Mutasavvıflar, 312, 313: Futûhât, 2/A-11: Irakî, 55: Kozmoloji, 32, 33: Guénon, 31, 32: Sülemî, 206: Mesnevî, 2/111:

Son Resûl Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu gerçeğini kabul etmeyip, kendisinin vahiy aldığını veya insanları uyarmak için Tanrı tarafından özel olarak görevlendirildiğini, yazdığı kitabın kendi eseri olmayıp vahiy (veya benzeri) ürünü olduğunu söyleyenlerin iddiaları kastediliyorsa,[377]

Tanrı ve tabiatın aynı, yani varlığın yaratan-yaratılan, Rabb-kul diye ayrılamayacağını, herşeyin bir olan tanrı olduğunu iddia ederek Tanrı, yaratık ayrımı yapmadığı için Kur'an'ı şirkle dolu diye niteleyenlerin düşünceleri kastediliyorsa.[378]

İnsanın, Allah'a karşı sahip olması gereken tavır ve hareketlerini, Mürşid, Şeyh ismi verilen kişilere yöneltmeyi zorunlu gören, çünkü kurtuluşun bu kişilere bağlanmakla, onu mennun etmekle gerçekleşeceği, Allah'ın hoşnutluğunun, şeyhin hoşnutluğuna bağlı olduğunu, şeyhin gaybı bildiği, Allah adına tasarrufta bulunduğu iddiaları kastediliyorsa[379]

Yunan, Hint, Fars, Türk, Mısır, Hıristiyan, Yahudi inanç ve kültürlerinden alınan özelliklerle oluşturulan, İslâm nasslarında bulunmayan yahut muhalif uygulamaları İslâm'ın ibadetlerine rağmen ibadet haline getirip, bunlarla Allah'ın rızasının kazanılacağı inanç ve uygulamalar kastediliyorsa.[380]

Yunus Emre, 222, 224, 376, Uludağ, 141, 204.

377 Mesnevî, 1/1: Üç Müslüman, 108: Futûhât, 2/A-53, 69, 70-78, 79-84, 85, 92, 93-98, 99, 105, 112, 119: İşarî Tefsir, 169: Bir Velî, 35.

378 Nicholson, 74: Teymiye, 2/256: Futûhât, 2/B-405: Fusûs, 62, 139, 382: Sabrî, 2/297, 301: Türk Edebiyatı, 122: Cerrahoğlu, 2/9: Mezhepler Tarihi, 558: Gölpınarlı, 89: Üç Müslüman, 129, (286) Bir Velî, 34: İslâm, 189.

379 Çubukçu, 176, 177: Nazmî, 62: Usûlü Aşere, 48, 54: Aynî, 178: Maarif, 13, 24, 62, 164: Evliya, 3: Kotku, 1/XXII: Cour, 461: Nazmî, 62: Bir Velî, 136: Halideyi, 14-30: Nakşibend, 150, 151.

380 Yurdaydın, 86: Nicholson, 55: Gölpınarlı, 75, 134, 135: Maarif, 12, 24, 25: Güngör, 53: Türk Edebiyatı, 121: Tasavvufî Hayat, 75, 89, 126 ve devamı: Hadis Istılahları, 231: Mefkûre, 359: İslâm, 192: İbn Haldun, 177: Ayrıca kitabımızın Tasavvufun kaynakları bölümüne bakılabilir.

İslâm'da anlam bulan ve istenilen bilinçli, akıllı, canlı, faal, uyanık... Müslüman tipi yerine, düşünce, akıl ve bilinçten mahrum, herşeyle uzlaşmacı, "suya sabuna dokunmayan," "gelene ağam gidene paşam" anlayışına sahip, İslâm'ın toplumsal yönünden ve hükümlerinden habersiz insan tipi oluşturmaya çalışan eğilim kastediliyorsa.[381]

Kur'an ve Sünnet'i hiç bir metod ve esasa bağlanmadan işlerine geldiği gibi yorumlayıp, buna tefsir diyen ve böylelikle inanç ve uygulamalarını meşrulaştırmaya çalışanlar kasdediliyorsa.[382]

Dinlerin amacının aynı olduğu, dolayısıyla insanların şu veya bu dinden olmasının önemli olmadığı, herkesin mü'min olduğu, hatta Firavun'un bile mü'min birisi olduğunu söyleyenlerin inanç ve düşünceleri kastediliyorsa,

İslâm'ın esaslarından olan ibadetlerin halk için olduğu, Marifet yolculuğunda belirli aşamaya gelen kişiden bunların sorumluluğunun kalktığını söyleyenlerin inanç ve düşünceleri kastediliyorsa[383]

Peygamberlerle dalga geçen, peygamberlerin bilgiyi Allah'tan hazır ve hiç çalışmadan aldığını, kendisinin ise çalışıp, çabalayarak bilgi aldığını veya peygamberin şefaatinin sadece müslümanları kapsadığını, halbuki kendisinin bütün insanlara şefaat edip onları azaptan kurtaracağını, kendisinin peygamberlerden bile üstün olduğunu iddia edenlerin düşünce ve inançları kastediliyorsa[384]

---

[381] Yunus Emre, 336: İbn Haldun, 147: Ayrıca kitabımızın Şeyh-Mürid ilişkisi bölümüne ve Değerlendirme bölümünün "Pasif bir inanç ve yaşantı" bölümüne bakılabilir.

[382] Gölpınarlı, 13, 14: Sülemî, 13, 199: Cerrahoğlu, 2/45: Kur'an İlimleri, 237: İbn Haldun, 157: Uludağ, 67.

[383] Nicholson, 23, 74: Fusûs'un tamamı: İslâm Düşünürleri, 21: Teymiye, 2/452: Maarif, 41: Şebüsterî, 71, 72. O'leary, 125: Teymiye, 2/255: Maarif, 46, 50, 86, 222.

[384] Diriliş, 133: Futûhât, 2/B-404, 438, 441, 462: Nicholson, 60, 61: İslâm, 170, 171: Ateş, 143: İslâm Felsefesi, 248: Üç Müslüman, 124: İşarî Tefsir, 287, 288: Fusûs, 37-41.

Farklı zamanlarda İslâm'a giren veya girmiş görünen kavimlerin, eski inançlarının sığınağı haline gelen, her türlü inanç ve uygulamaya kucak açan, sultan, zorba, ve kralların saltanatına dayanak olan eğilimler kastediliyorsa[385]

Bütün bu ve benzeri şeyler İslâm değil, İslâm'ın karşı olduğu şeylerdir. İslâm bu inanç ve uygulamaları kaldırma amacında olan bir dindir. O halde yanlış bir şeye İslâmî bir terimi isim olarak seçip, anlama karşı çıkıldığında, terime, dolayısıyla da İslâm'a karşı çıkıyormuş gibi ithamlarla sonuçlanan ardniyetli ince hesapların anlamı yoktur. Bir şeyi ismi değil, muhtevası anlamlandırır. Bu nedenle de bir şeyi aşırı sevmenin kişiyi kör ve sağır yapacağı gerçeğinden hareketle "tasavvuf İslâmîdir" yargısına sahip hiç kimsenin yukarıya aldığımız ve maalesef hiç de istisna olmayan şeyleri de İslâmî görmeye ve göstermeye veya zorla İslâm'a dahil etmeye hakkı yoktur. Böylesi bir tavır, İslâm'ı bilmemek veya ardniyetli hesapların sonucundan başka birşey olamaz ki, ikisi de mazur görülecek şeyler değildir.

Geçmiş ulemanın bir kısmının İslâm için iki zararlı zümre olduğu, bunlardan kelâmcıların akla dayanarak halkın akidesini bozarken, sûfîlerin de amelleri ifsad ettikleri[386] görüşündeki sûfî kavramı, bizim burada örneklerini aldığımız inanç ve uygulamaların mensuplarına işaret etmektedir. Bâtınî yorum veya tefsir adı altında İslâm nasslarını çarpıtan, değiştiren anlayışın İslâm'la ilgisi olamaz. Genel olarak kabul edildiği gibi nasslaın batın anlamı olsa bile bu anlamın doğru kabul edilebilmesi için şu şartların bulunması gerekir: Bâtın mânâ, zâhire muhalif olmamalı, başka bir nassta bu bâtın mananın doğruluğuna delil bulunmalı, bu manaya şer'î veya aklî delillerden muhalif bulunmamalı ve ulaşılan bâtın mananın tek ve gerçek olduğu ileri

---

[385] Kafesoğlu, 367: Teymiye, 2/256, 450: 1/18, 19: İnayet, 333: İhya Hareketleri 29, 32: Serdar, 29: Begoviç, 290, 291: Gölpınarlı, 150, 151: Yurdaydın, 219: Nasr, 181: Güngör, 102: Akdağ, 1/51: Mefkûre, 357: Turan, 654.

[386] Uludağ, 67, 68: Begoviç, 23.

sürülmemelidir.[387] Bunlar olması gereken en temel esaslardır. Eğer bu ve benzeri esaslar dikkate alınmazsa dinin ölçü ve özelliği kalmaz. Böylelikle neyin İslâm, neyin Küfür olunduğu bilinemez veya Küfür, İslâm adı altında yaşama fırsatı bulur. Hiç kimse de kişisel istek ve arzularla bâtın anlamlar ileri sürmeye yetkili değildir. Çünkü "İlâhî emirler, havâssın zihni olgularını ve aklî bulgularını tatmin etmek için değil, âmme tarafından anlaşılmak için vazedilmiştir."[388]

"Allah'ın indirdiği" olmadan İslâm olmaz. Onun anlamını değiştirip farklı veya muhalif şeyleri de İslâm diye ileri sürmenin de İslâm'la ilgisi yoktur. Nasslara muhalif görünen şeylerin bâtın ve bunun da hakikat olduğunu söylemenin İslâm'la bir ilgisi yoktur. Çünkü bizzat bazı sûfîlerin bir kısmının da şahidlik yaptığı gibi bu tür şeylerin sadece zâhiri değil bâtını da İslâm'a muhalif, hatta bu şekliyle sûfînin anlayabileceği iddia edilen bâtın, zahîrinden daha berbattır.[389] Çünkü ileri sürülen görüş her yönüyle İslâm dışıdır. Aslında bu tür kişiler söz ve davranışlarının sadece kendilerine özgü olduğu ve gerçekte bir anlam ifade etmediğini kendileri de bazen farkedebilmekte ve "kendimizden başka, bu işin ehlinden bizim gibi konuşan birini görmedik"[390] diyerek durumun orjinalliğini belgelemiş olurlar. İbn Teymiye'nin çok güzel ifade ettiği gibi; "delâlet sahiplerinin yanında hidâyet aramak, en büyük zulümdür"[391] Ömer b. Abdulaziz'in şu sözleri ise konunun bir diğer boyutunu açığa kavuşturur mahiyettedir; "Kim Allah'a bir bilgi dahilinde olmayarak ibâdet ederse, ifsâd ettiği, ıslâh ettiğinden çok olur."[392]

Her ne kadar bazıları tarafından yukarıda örneklerini aldığımız şeylere tasavvuf deniliyor, bu da "İslâm Tasavvufu" isminden

---

387 İşarî Tefsir, 21.

388 Tevhid, 230.

389 Teymiye, 2/356: Nasr, 17.

390 Fütûhât, 2/A-22.

391 Teymiye, 4/30.

392 Teymiye, 2/368.

hareketle İslâm'a izafe ediliyorsa da, bu cehalet veya ihanetten başka bir nedenden dolayısıyla gerçekleşemez. Ancak eğer tasavvuf denildiğinde şunlar kastediliyorsa;

Kur'an ve Sünnet'in sınırlarını zorlamayan, onların dahilinde ancak kişisel yaşantı ve tavırla ilgili bazı hükümlere ağırlık veren anlayışın sonucunda, aralarında bazı sahabenin veya bir çok tabiun'un yaşantısında açığa çıkan zühd eğilimi[393] veya,

Kişisel veya toplumsal hükümlerin uygulanmasıyla oluşan ve derinliği olmayan şekilci tavır ve davranışlara tepki göstererek, bunların bâtın anlam ve içeriklerinin de olduğunu gösterip, nasslara uygun bir yaşantıya sahip kişilerin durumu[394] veya,

Nassların sadece zâhir olmayıp, bâtın anlamlarının da olduğu, ancak bâtın'ın hiç bir şekilde zâhir anlama aykırı olamayacağı, başka bir nassın bu anlama şahidlik etmesi gerektiği ve ifade edilen anlamın o nassın tek bâtınî anlamı olduğu iddia edilmeyeceğini söyleyenlerin bu tavırları,[395] veya

Bir "Bilen" veya "Mürşid"e bağlanılsa bile, bu bağlılığın sınır ve şeklini nasslarla belirleyen kişilerin tavırları[396] veya

Nasslarla emredilen ibadet ve hükümleri yerine getirip, bunların yanı sıra nasslarda ifadesini bulan ibadet biçimlerinden bazılarını belirli oranda nafile olarak fazladan yapan[397] veya

"Kişi, Allah'a ibadete kendisini öylesine kaptırır ki, başkasına ibadetten; O'ndan korkmaya kendisini öylesine kaptırır ki başkasından korkmaktan; O'na öylesine ümit bağlayıp tevekkül eder ki, başkasına ümit bağlayıp tevekkül etmekten; O'nu öylesine sever ki, başkasını sevmekten geçer (fânî olur) Allah'ın resûllerini kendisiyle gönderdiği tevhid ve ihlâsın hakikatı budur. "Lâ İlâhe İllâllah"ın gerçekleştirilmesi de budur.

---

393 Fahrî, 188: Hittî, 2/665, 666.

394 Teymiye, 2/368.

395 İşarî Tefsir, 21.

396 İbn Haldun, 174.

397 Hisbe, 178: Nedvî, 229.

Kişi, kalbinde Allah'ın dışında hiç bir şeye ilâhlık tanımaz; başka ilâhların hepsini yok eder. Kişi bu tevhidi mükemmelleştirdiği oranda Allah'ın yanında değer kazanır."[398] ifadelerinde anlamını bulan fenâ veya,

Nasslar genel hatlarıyla anlaşılsa bile, daha iyi anlamak ve Şarî'in muradını anlamak için ilmi olanlara mürâcat edip, onlardan ilim almak,[399] veya

Allah'ın rızasını kazanmak ve velî olarak tanımlanan takva sahibi mü'minlerin olduğu, bunların şahıslarında harikû-ladelikler gerçekleşebileceği ve bu harikûladelikler iş olsun diye değil, mü'minlerin bir ihtiyacını gidermek için gerçekleşeceği, bu takva sahibi kulların kimler olduğu tahmin edilse bile genelde bilinemeyeceği[400] veya

Anti sosyal, pasifize, düşünmekten aciz değil, faal, canlı, bilinçli insan tipini oluşturmaya çalışıp, cihad için eleman yetiştiren sistemli eğitim süreçleri veya savaş ve rahmet peygamberi olan Resûlullah (sav)'ın sünnetlerini uygulayarak kişisel amellere itina edildiği kadar, cihad ve savaşın da ön saflarında yer alan kişilerin durumu[401] veya,

Sultanların saltanatını meşrulaştıran değil, ona karşı çıkan, onu yıkan, hakkı temsil eden, cihadın canlı temsilcileri fertlerin durumu[402] veya

Nasslarla belirlenmiş kesin helâl-haram sınırlarının arasındaki şüpheli şeyler konusunda özel itina ve titizlik kastediliyorsa[403] İşte bu ve benzeri şeylerin hepsi İslâm'dandır. Ve bunların ismi tasavvuf veya başka bir şey olması hiç önemli değildir.

---

398 Teymiye, 2/359.

399 Uludağ, 145.

400 Tasavvufî Hayat, 153, 154: Teymiye, 2/237, 362.

401 Batı Afrika'da doğup gelişen Senûsî hareketi bunun için tipik bir örnektir.

402 Peters, 100, 102, 103: Hitti, 2/673, 674.

403 Güngör, 78: İbn Haldun, 100.

Eğer İslâm'ın özelliklerinden olmasına karşılık bunlara mutlaka "tasavvuf" denilecek olursa işte o "İslâm Tasavvufu"dur.

Bu şekliyle açığa çıkan ve tasavvuf ismi verilen tavırlardaki en önemli özellik nasların sınırının zorlanmamasıdır. Diğerlerinde olduğu gibi nasslarla emredilen yükümlülüklerden kaçınmak değil, daha fazlasını yapmak vardır. Kendiliğinden inanç ve ibadet unsurları oluşturmak yoktur. Bu yönüyle de Ebû Hanîfe'nin şu sözleri konuyu kısa ve açık ifade etmenin güzel bir örneğidir:

"İnsanların ihdâs ettikleri ve kendiliklerinden ortaya koydukları şey, onları hidayete ulaştırmaz. Aslolan, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve Hz. Peygamber'in davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı devreye kadar Hz. Peygamber'in ashabının yapmakta devam edegeldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçı ve kendiliklerinden ihdâs edicilerdir."[404]

Tasavvuf terimiyle ifade edilen şey(ler)in İslâmîlik oranıyla ilgili bu tesbitlerimiz göstermektedir ki, genel tanımlar yanlış olma eğilimindedir. Bu nedenle bir cümleye sıkıştırılmış tasavvufu niteleyen ifadelerden kaçınıp, muhtevayı ve özelliklerini incelemek zorunludur. Elbetteki eğer hakikat ifade edilmek isteniyorsa. Bu çalışmada kısaca yapılan ve İslâm dışı ile İslâmî olanı göstermeye yönelik ayrımı bir çok sûfîde de bulmak çok kolaydır. "Tasavvuf" teriminin bünyesinde oluşan ve gelişen bir çok unsur ve özellikleri ayırma ihtiyacı ilk zamanlardan beri gerekli görülmüştür. Bunlardan Serrâc (Ö. H. 377/M. 987) tasavvuf teriminin ifade ettiği anlamlarda ayıklamaya gider ve İslâm'a muhalif bir çok unsurları sıraladıktan sonra bunların İslâm dışı olduğunu ilan eder. Sonunda da İslâm Tasavvufu'nun nasıl olması gerektiğini açıklar. Ayrıca Kelâbâzî (Ö. 385/M. 995) Sülemî (Ö. H. 412/M. 1021) ve Kuşeyrî (Ö. H. 465/M. 1072) de benzer tavırlar içerisindedirler. Bizim burada yapmaya çalıştığımız ayırımı daha güzel şekilde bir sûfî sıfatıyla onlar yapmaya çalışırlar. Buna örnek olması açısından Sülemî, zamanının bir çok

[404] El-Vasiyye, 78.

şeyhinin, Hallâc-ı Mansur'u "yoldan çıkmış birisi" olarak tanımladıklarını belirtirken, Kuşeyri de onu sûfîler arasında anmaz ve kitabına almaz. Hâris Muhasibî (Ö. H. 243/M. 857), Hucvîrî (Ö. H. 465/M. 1072) Gazzâlî (Ö. H. 505/M. 1111) İmam Rabbanî (ö. H. 1034/M. 1625) ve Şeyh Veliyullah Dehlevî (Ö. H. 1176/M. 1762)'de benzer tavırları devam ettirerek tasavvufta İslâmî olan olmayan ayrımını gerçekleştirmeye çalışırlar. Konuyla ilgili olarak; İmam Rabbanî yaptığı ayrımda İbn Arabî'yi İslâm dışına dahil eder, onu eleştirir ve şunları söyler: "Biz Kur'an ayetlerine inanırız, yoksa Fass'a (Fusûş el Hikem) değil" veya "Medine'nin zaferlerinin (Kur'an) ışığında Mekke'nin zaferlerini (Futûhât el Mekkiye) görmezlikten geliriz."[405]

Birkaç sayfaya sığdırılamayacak kadar geniş-kapsamlı böylesi bir konuyu, çok haksız ithamlarla tasavvufun her türlüsüne karşı çıkan birisi olarak tanıtılıp gösterilmeye çalışılan büyük İslâm alimi ve mücahidi İbn Teymiye'nin sadece bâtın deyip nasları unutan veya sadece zâhir deyip, sığ, şekilci anlayışa sahip olanları eleştirerek, İslâm'ın gerçek kimliğini belirlemeye çalışan sözleriyle bitirmek yararlı olacaktır:

"Buna rağmen yine de sözüm ona fakîh ve âbid birçok kimse görüyoruz ki, akılları fikirleri beden temizliğinden ibaret. Üstelik meşru olan ölçüyü aşarak sınırları zorlayıp duruyor. Buna karşılık farz veya müstahap olarak emredilen kalp temizliğini bir yana bırakıyorlar. Tahâret'ten anladıkları yalnızca beden temizliğinden ibarettir. Sûfî ve dervişlerden bir çoğu da aynı şekilde, yalnız gönül temizliğine önem veriyor, meşru ölçüyü aşan bir gayret gösteriyor; vâcip ve müstehap olarak emredilen beden temizliğinden bir kısmını terkediyorlar. Öncekiler, eşyayı ve bedeni yıkamakta hastalık derecesinde bir duyarlık göstererek şer'an kınanmış olan vesvese ve evhama kapılıyorlar. Pis olmayan şeyleri pis sayıyorlar ve işi şer'an kaçınılmayacak şeylerden kaçınmaya kadar vardırıyorlar. Ama öbür taraftan kalpleri

---

[405] Yurdaydın, 306.

din kardeşlerine karşı bir sürü haset, kin, nefret ve kibirle dolup taşıyor. Bu konuda yahûdilerle apaçık bir benzerlik vardır.

Diğerleri de yine şer'an kınanmış bir gafletin içinde, bâtın(kalb) temizliğini öyle abartıyorlar ki, bilinmesi gereken-sakınmak için-kötü şeylerin öğrenilmemesini bile, kalp temizliğinden saymaktadırlar. Kötü olan şeyi gönülden geçirmek ve istemekten kalbin arınmış olmasıyla, şerrin herkese farz olan öğreniminden, şerle ilgili bilgilerden kalbin arınmış olması arasındaki farklılığı göremiyorlar. Sonra da bu kadar gaflet ve cehâlete rağmen pisliklerden kaçınmıyor, farz olan tehâreti hıristiyanlara benzer şekilde yapıyorlar."[406]

D- Fıkıh

> Resûl-i Ekrem (sav), Allah'ü Teala (cc)'ya nasıl kulluk edilmesi gerektiğini sünnetiyle bildirmiştir. İnsanların Allah'ü Teala (cc)'ya itaati manasında buna emsal (benzer) olabilecek başkaca bir şey inmemiştir. Ulema da Resûl-i Ekrem (sav)'in sünnetini aynen takip etmek mecburiyetindedir.
>
> (İmam Şafiî, 143)

Fıkhın Gelişimi ve Mezhepler

Vahiy İslâm'ından Kültür İslâmı'na geçişte diğer unsurların yanısıra önemli bir fonksiyonu üstlenmiş olan fıkhın değişik boyutlarda anlam kazanarak sonunda aldığı taassub şeklini ve bunun yol açtıklarını iyi anlamak için, fıkhın ne olduğunu bilmek yararlı olur. Sözlük anlamı; söz ve fiillerin amacını kavramayı sağlayacak keskin ve derin anlayış olan fıkıh, ıstılâhi anlamıyla Vahiy İslâmı içerisinde önemli bir fonksiyonu üstlenmiştir. Onun ıstılâhî anlamı, şer'i hükümleri delillerine dayanarak bilmek olarak tanımlanır.[407] Şer'î hükümleri bu şekliyle bilmenin uygulamaya yönelik bir özelliği de sözkonusudur.[408]

---

[407] Metodoloji, 13: Fıkıh Usûlü, 28.

[408] Elmalılı, 3/1901: Fıkıh Usulûlü, 29: Kıyas, 20.

Yani fıkıh, Vahiy İslâmı'nı hükümlerini delillerine dayalı olarak bilip, uygulanacak olanları yaşantıya aktarmak anlamındadır. Bu özelliği içerisinde en önemli yönünü ise Ebû Hanife'nin çok güzel ifade ettiği gibi, "Kişinin, yüce Allah'a imanı, şerayî, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilaflarını bilmek"[409] oluşturur. Onun ıstılâhî anlamının gerçekleşmesi, kişiye gerçek anlamda yararına veya zararına olan şeyleri bildirir.[410]

Elbetteki bütün bunlar metodsuz, rastgele gerçekleşmez. Sonradan sistemleştirilip "Fıkıh Usûlü olarak tanımlanan esasların çerçevesinde gerçekleşir. Fıkıh Usûlünün en önemli kavramını ise İçtihad oluşturur. İçtihad, fakihin şer'î delillerden ameli hükümleri çıkarmak için güç sarfetmesi anlamındadır.[411] Genel kabul görmüş bu tanımdan anlaşıldığı gibi hükümleri çıkarmak ve açıklamak ictihadın ilk basamağını, onlara uygulama (amelî) kazandırmak ise ikinci basamağını oluşturur.[412] İctihad fiilinin faili olan müctehid, bu iki hususu dikkate alarak şer'î hükümler üzerinde dikkat, güç ve iradesini kullanıp, fıkhî hükümleri çıkarır. Böylelikle itikadî nassların ictihad konusu olmadığı da anlaşılmış olmaktadır. Çünkü ictihadın en önemli yönünü amelî konular oluşturur. Bundan dolayıdır ki, Vahiy İslâmı'nı hayat ve inançlarına hakim kılmış olan sahabe veya değişik dönemlerde yaşamış alimler, amelsiz ilimden kaçınmış[413] onun insanı aldatan zihin jimnastiği olduğunu düşünmüşlerdir.

Fıkhın ve İçtihadın gerçek anlamını ve uygulamasını Resûlüllah'ın döneminde gayet açık olarak görebilmekteyiz. O dönemin mükemmelliğinin yanısıra, Resûlüllah (sav)'ın vefatından sonra fıkıh usûlünde yeni oluşan unsur ve özellikler konumuzun asıl başlangıcını oluşturuyor. Allah hükümlerini Kur'an ayetleri şeklinde olduğu gibi, Resûlüllah (sav)'ın uygulama ve

---

409 El-Ebsat, 43.

410 Kıyas, 19.

411 Metodoloji, 325, Fıkıh Usûlü, 521: Hudarî, 142: Fıkıh Tarihi, 469-474.

412 Mezhepler Tarihi, 102.

413 Hadiste Nasih, 32.

sözlerinde anlam kazanan Sünnet olarak da göndermiştir. Dinin temelini oluşturan bu esaslar çerçevesinde oluşacak anlayış farklarını Resûlüllah (sav)'ın sağlığında çözüme kavuşturmak kolaydı. Ancak onun vefatıyla vahyin de kesilmiş olması fıkıhta oluşabilecek yanlışlıkları ve suistimalleri önlemek için bazı usûller oluşturmayı gerekli kılar. Bu usûller, ayetlerin açıklayıcısı, tefsiri olan Sünnet çerçevesinde gerçekleşir. Çünkü, Kur'an bir kitap haline getirilmiş ve sağlamlığı kuşkusuzdu. Ancak aynı şeyi Sünnet için söylemek imkân-sızdır. Sünnetsiz dini anlamak ise ayetlere dayalı gibi görünen bir aldanıştan başka birşey sağlamaz. Öyleyse Sünnet'i korumak zorunluydu. Çünkü Kur'an, Resûlüllah (sav)'a inmiş ve onu en iyi şekilde anlayıp, kavrayan o idi. O (sav)'nun Kur'an anlayış ve bilgisi ise Sünnet'teydi. Hatta Kur'an'ın Sünnet'e bıraktığı teşrî alanı bile vardı.[414] Sünnet'in Kur'an kadar bütünlük ve sağlamlığa sahip olmamasında birçok nedenin etkisi vardır. En önemlisi de onun mevzûsunun daha Resûlüllah (sav) zamanında açığa çıkmış olmasıdır. Bu nedenle fıkıhta geliştirilen usûllerin ilk muhatabı Sünnet olur. Gerçeği ile şüpheli veya mevzûsunu ayırmakla ilgili esaslar belirlenir. Ayrıntısını ileride anlatacağımız bu konuyu yeni konular ve usûller takip eder.

Zamanla Kur'an ve Sünnet'le açıklanan esasların ve hükümlerin, şartların değişmesiyle oluşan yeni problemleri açıklamada görünüş itibariyla yetersiz olduğu anlaşılır. Bu normaldir, zira Kur'an ve Sünnet bütün insanların, bütün hayatlarında karşılaşabilecekleri her konuya ayrıntılı çözüm getirmemiştir. Onların çözümleri çoğu zaman geneldir. İlk anda yapılması gereken bu genel çözümleri özelleştirmek, o da yetersizse, onların çizgisinde Resûlün tasvibini ve onayını kazanmış olan ictihad yoluyla çözüme ulaşmaktır. Bu nedenledir ki, Kur'an'ın bazı alanları Sünnet'e bırakması gibi, her ikisi de diğer bazı alanları insanların belirli esaslar dahilinde gayret, bilgi ve anlayışlarına bırakmıştır. Ancak bu sıralamada güvenilirlik oranı veya

[414] Sünnet, 374: Hadîste Nasih, 22: Hadîs Istılahları, 254.

mutlaklık özelliği kaynaktan dışa doğru azalmakta hatta kalkmaktadır. Kur'an'ın mutlaklığı ve bağlayıcılığı, insanî gayret ve bilgide yoktur. Kur'an gibi olmasa bile Sünnet de aynı şekildedir.

Konunun bu şekilde genişlemesi, sahabenin uygulamasında gayet açık olarak görülür. Ancak bunlar sahabenin sonradan çıkardığı esaslar değil, Resûlüllah(sav)'ın sağlığında uygulanmış ve onun tarafından tasvip görmüş esaslardır. Aralarında Ebubekir ve Ömer'in de bulunduğu ilimde ileri sahabiler Kur'an ve Sünnet'te çözümünü bulamadıkları konuda, bir tür kıyas olan rey'e başvururlar. Ancak rey'e müracatları sık olmaz. Mümkün olduğu kadar da ondan uzak durmaya çılışırlar. Eğer bir konuda rey'e gerek duyulmuş ve rey'le çözüm sağlanmışsa, onu mutlaklaştırmayıp doğru olma ihtimali taşıyan görüş olarak değerlendirmişler ve konuyla ilgili bir hadis kendilerine ulaştığında da o rey'le ulaştıkları görüşten anında vazgeçmişlerdir.[415] Bu anlayış içerisinde Hz. Ömer, Kadısı Şurayh'a gönderdiği mektubunda, Kur'an ve Sünnette çözümünü bulamadığı problemlerin sonuçlandırılmasında rey'ine müracatını ister.[416] Ebubekir, Ömer, Osman, Ali ve diğerleri kişisel rey'e müracat yerine çoğu zaman bir problemle karşılaşıp çözümünü Kur'an ve Sünnet'te bulamadıklarında sahabenin ileri gelenlerini toplayıp konuyu onlara iletir ve şûra ile çözümü sağlamaya çalışırlar.[417] Bu şûralarda olduğu gibi, başka zaman ve durumlarda da sahabe arasında düşünce, yorum farklılıkları görülür. Meşru temel üzerinde gerçekleşen bu ayrılıkların tamamı yorum farklılığından olduğu kadar, bilgi ve kabiliyet farklılığından da kaynaklanır. Herşeyden önce, sahabenin hepsi aynı bilgi ve yeteneğe sahip değildi. Olmasını da beklemek tuhaf olur. İçlerinde Resûlüllah (sav)'la sadece bir kez görüşenler olduğu gibi, Sürekli Resûlüllah'ın yanında kalanlar da vardı.[418] Ayrıca yetenekli, zeki

[415] Hudarî, 143, 144.

[416] Hudarî, 143.

[417] Fecrü'l İslâm, 346: Dört Risale, 17.

[418] Hadis Istılahları, 263: Hadis Tarihi, 69: İslâm Mezhepleri, 156: İctihad, 80.

olanlar olduğu gibi, bu özelliklere sahip olmayanlar da vardı. Bu nedenledir ki, bazen sayıları yüzbinlerle ifade edilen sahabe topluluğundan sadece ondört tanesi Resûlüllah (sav)'ın döneminde fetva verebilecek düzeye gelmiştir.[419] Sahabenin en seçkinlerinden olan bu zâtların Resûl dönemi fıkhındaki yerleri elbetteki diğer sahabilerden oldukça farklıydı. Bu durumlar ister istemez bazı fıkhî yorum farklılıklarına yol açtığı gibi, hepsinin aynı oranda sünneti bilmiyor olmaları da ihtilaflarına yol açabilmekteydi. Ancak özellikle son durumda, ihtilafa yol açan vaziyetle ilgili hadîs bilgisi olan şahıs, bilgisini açıklayıp hadîsi söylediğinde ihtilaflar bitiyor ve herkes hadîsin bildirdiğini kabul ediyordu. Kişisel özellikler kadar, bir de olayların yorum farklılıkları ihtilaflara yol açabilmekteydi. Bu ise fıkhî ayrılık olarak açığa çıkıyordu. Buna örnek olması açısından içki içene verilecek dayak cezasının oranı konusundaki ihtilafı belirtebiliriz; Resûlüllah (sav)'ın huzuruna, cezalandırılmak üzere içki içmiş kişi getirildiğinde, O (sav) "Vurun" diyor ve orada hazır bulunanlar ayakkabı, hurma dalı, bez gibi şeylerle vurmaya başlıyorlardı. Bir an geldiğinde Resûlüllah (sav) durmalarını istiyor ve cezalandırma işlemi tamamlanmış oluyordu. Hz. Ebubekir, içki içene atılan bu sopaların genelde kırk civarında olduğunu saymış ve kendi hilafeti döneminde içki içene kırk sopa cezası uygulamıştır. Hz. Ömer döneminde içki içmek yaygınlık kazanınca caydırıcılığını artırmak için, Hz. Ömer sopa sayısını seksene çıkarır.[420] Hz. Ali de kendi hilafeti döneminde daha farklı sayıda cezalandırma yoluna gider.

Ancak bütün bunlara rağmen sahabe döneminin bu ilk yıllarındaki fıkhî ihtilaflardan bahsediyorsak da bunların sonraki dönemlerinde görülen mezhepleşme oranında usûl farklılıklarına yol açmadığı kesindir. Sahabenin, karşılaştığı bir probleme çözüm bulmak için önce Kur'an'a, orada çözüm bulamazsa Sünnet'e orada da çözüm bulamamışsa sırasıyla icma ve kıyasa

[419] İctihad, 44.

[420] İctihad, 76: Fıkıh Tarihi, 99.

müracatı, fıkıh usûlünün o günkü temel esasları durumundadır. İcmanın istişareyle oluşmasının yanısıra, onun temelini de kıyasın oluşturması, kıyasın ise ilk iki temel kaynağa dayanma zorunluluğu veya muhalif olmamasının gerekliliği uyulması gereken fıkhî usûllerdendi.[421]

Müslüman toplumunun kitlelerin katılımıyla son derece hızlı şekilde büyümesi, aynı oranda yeni problemlerin de oluşmasına yol açar. Ana dilleri arapça olmayan bazı kişilerin özellikle yeni fethedilen bölgelerdeki insanların arasında alim konumuna gelmeleri ve arapçayı sonradan öğrenmeleri nedeniyle Kur'an ve Sünnet'in bazı hükümlerindeki ince anlam farklarını kavrayamamaları, yeni problemlerin oluşmasına yol açar. Böylelikle ilk zamanlardaki Kur'an ve Sünnet'in özelliklerinden kaynaklanan (muhkem, müteşabih, nasih, mensuh, özel, genel hükümler vs.) anlayış farklılıklarının oluşturduğu problemler yeni ve çoğu sun'î problemlerin arasında kaybolup gider. Bu durum fıkıh usûlünün sistemleşmesi ve böylelikle temel bazı esasların oluşturulmasını zorunlu kılar. Nasslardan hüküm çıkarmanın kuralları gün geçtikçe gelişip sistemleşeceği bir seyir takip etmeye başlar. Şartların ve zamanın getirdiği problemler de buna hız kazandırır.

Yeni müslüman olmuş ve eski inançlarından bir çok unsuru devam ettiren kitleler, her problemde en yakınlarındaki alime müracat ederek çözüm elde ederler. Bu ilk dönemlerde her ne gibi problemle karşılaşılırsa karşılaşılsın muhakkak aynı alime müracat zorunluluğu(!) gibi bir anlayış henüz oluşmaz.[422] Farklı problemlerde, güvenilen farklı alimlere müracat edilir, alimin ise Kur'an veya Sünnet'teki hükümle veya orada çözüm yoksa kendi ictihadıyla verdiği cevap, halk açısından yeterli görülür. Ancak bu arada sahabenin seçkinlerinin çeşitli şehirlere dağılması, birinin bildiği bir konuyla ilgili hadisi diğerinin bilmemesi[423] nedeniyle ve bunlara bağlı olarak gerektiğinde müracat

---

[421] Hudarî, 141-144.

[422] Mukaddime, 2/511.

[423] Hadîs Tarihi, 98.

edilen ictihaddaki usûl farklılıkları yeni durumların oluşmasına zemin hazırlar. Özellikle o safhada fırka taassubu nedeniyle çığ gibi büyüyen mevzû habercilik, problemlere yenilerini ekler. Her problem ise yeni durumların oluşmasını sağlar. Sahabenin şehirlere dağılmaları, kendilerini o bölge içerisinde ilgilerin odağı durumuna getirir. Karşılaşılan problemler özellikle veya sadece onlara götürülür, çözümü istenir. Bu ise çözümü sadece bir kişiden alma gibi bir eğilimi oluşturmaya başlar. Bu sahabilerin arasında Abdullah b. Ömer Medine'de, Abdullah ibni Abbas Mekke'de, Abdullah b. Mes'ud Kûfe'de, Abdullah b. Amr Mısır'da fıkhın merkezleri olurlar.[424] Onlardan sonra da tabîûn'un bazı seçkinlerinin aynı konuma geldiği görülür. Bunlardan Medinedeki Said b. el-Müseyyeb, Mekke'deki Ata b. Ebî Rabah, Şamdaki Mekhul b. Keysân'ı sayabiliriz.[425]

Bu dönemde fıkhın delillerinden olan Sünnet ve Rey'in durumları konusunda anlayış farklılıkları ve tartışmalar oluşur. Şartların gereği, bir taraf Sünnet'i elde etme imkânlarının fazlalığı nedeniyle rey'e karşı çıkarken, diğer taraf ise Sünneti elde etmeyi zorlaştıran şartlar (merkeze uzaklık, mevzû haberin çokluğu vs. gibi) nedeniyle rey'e müracatı daha uygun bulur. Ancak bunların rey'e ilgisi, sağlam bir hadîs karşısında sona erer, hadîse yönelirler. Yani rey'e ilgi, şartların getirdiği zorunluluk nedeniyle olur. Fıkıh usûlünün gelişip, değişik boyutlarda anlam kazanmasına yol açan bu durumlar ileri dönemlerde daha değişik tartışma ve ayrılıklara zemin hazırlar. Ömer b. Abdülaziz gibi zatlar hadisi toplayıp kitaplaştırmayı düşünürlerse de kapsamlı bir çalışma yapılamaz. İlim (Sünnet) cami ve ev sohbetlerinde kulaktan kulağa yaygınlık kazanarak insanlara ulaşır. Tabiun'la birlikte Fıkhın kaynakları arasına bir yenisi eklenir. Bu sahabe kavlidir. Onlar, sahabenin söz ve fiillerini, ictihadlarında delil olarak kullanırlar. Çünkü Resûlüllah (sav)'la birlikte olmuş bu seçkin insanların söz veya fiillerinin şer'î bir

[424] Fecrü'l İslâm, 353.

[425] Kıyas, 60: Fıkıh Tarihi, 47-56, 195, 215-228.

dayanağı (Sünnet'e dayalı) olduğu düşüncesini esas alırlar. Bu nedenle Ömer b. Abdûlaziz, sahabe sözünü delil olarak kabul eder ve uyulması maksadıyla halk için toplanıp kitaplaştırılmasını arzu eder.[426] Ancak bir sahabenin söz veya fiilinin delil olabilmesi için bir başka sahabe tarafından karşı çıkılmamış olması, en önemlisi de herhangi bir nassa muhalif olmaması zorunlu görülür.[427]Bu durumlar sözkonusu değilse, sahabe söz ve fiilinin delilliği kabul edilmez.

Belirli yerleşim birimlerindeki sahabenin veya tabîûn'un seçkinleri ictihadlarıyla problemlere çözüm bulmaya çalışırlarken onların bu durumu, mezhepleşmenin ilk kıvılcımlarını oluşturur. Bu arada değişik nedenler sonrası oluşan fırkaların propogandasını yaptığı inançlara karşı verilen cevaplar, gruplaşmalara daha bir hız kazandırır. örneğin Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme'nin kader konusundaki görüşleri bunlar arasındadır.[428]

Kasdi veya bilgisizce Sünnet'i şerî kaynaklar arasından çıkarıp, onu fonksiyonsuz kılma eğilimi de aynı dönemde görülür. Bu eğilim Şarî'in emir ve yasaklarından bazılarının niteliğini değiştirme veya tamamen kaldırma gibi bir sonuca yol açar.[429] Çünkü ayetler işe geldiği gibi yorumlanıp anlamlandırılmaya başlanır. Bunun karşısında gelişen Fıkıh Usûlü içerisinde Şarî'in muradını ifade eden kavramlar geliştirilir. Farz, Vacib, Sünnet, Mendub, Müstehab gibi kavramlarla nasslardaki emir ve yasaklar sistemleştirilip, değiştirilmeyecek şekilde sıralamaya tabî tutulur. Bunu yapmak için de kitaplar yazılır, fıkhî deliller açıklanır, ictihadlar yapılır.[430]

Gerçek anlamda fakih olan kişilerin sayısının sınırlı olması ve sınırlı olarak artması, bunun yanısıra müslüman kitlelerin çığ gibi büyümesi, suistimal ve başka nedenlerle oluşacak

---

426 Mezhepler Tarihi, 37.
427 Teymiye, 1/363.
428 Cerrahoğlu, 1/169.
429 Hudarî, 196: Kıyas, 57.
430 Hudarî, 234, 235.

eğilimleri önlemek amacıyla, başta fıkıh usûlü olmak üzere ictihadları kitaplaştırma, yahut öğrenciler vasıtasıyla yaygınlaştırıp devam ettirmeyi gerekli kılar. Bu durum mezhepleşme aşamasında önemli bir noktadır. Artık halk, yakınlarındaki alime müracat yerine önceden yazılmış bir fıkıh kitabına bağlı kalmayı yavaş yavaş yeterli bulmaya başlarlar. Üçüncü yüzyılda oluşan bu durum mezhepleşmenin en önemli safhalarındandır. Böylelikle önceki dönemlerde hiç görülmeyen, fıkhî konularda bir fakihe ve öğrencilerine (mezhebe) bağlanma zorunluluğu açığa çıkar. Artık insanlar kendilerini Hanefî, Şafiî, vs. sıfatlarıyla nitelemeye başlar.[431]

Halkın bir alime veya onun miras bıraktığı fıkhına bağlanma durumu, çeşitli şartlar nedeniyle gerekli bulunur. Haklı nedenlere dayanan bu eğilimin zamanla kendisine bağlanılan fakihi dinin üzerine çıkarma eğilimine yol açmış olması baştaki haklı nedenleri, haksız kılmaz. 3. yüzyılda başlayan bir fakihe bağlanma eğiliminin mezhepleşme hareketini oluşturmasında o günün şartları içerisindeki sebepler şunlardır:

1- Müslümanlar arası siyasî birlik kaybolmuştu. Abbasi sultanlarının sadece ismi kalmış, muhtevası kaybolmuş halifeliği benimsemiş olmaları, gerçekte İslâm açısından olumlu bir anlam ifade etmemekteydi. Zira halife ünvanlı sultanların İslâm'ı temsil etmek birincil kaygıları değildi. Bu nedenle İslâm'a karşı, özellikle inanç ve düşünce alanlarındaki saldırılar karşısında İslâm'ı müdafaya yönelik kaydadeğer, ciddi gayret ve girişimleri sözkonusu olmaz. Hatta bundan da öte, Sultan ve diğer yöneticiler, başta felsefe olmak üzere farklı inanç ve kültürlere karşı büyük ilgi göstermiş, Mu'tezile hareketi gibi felsefi temeller üzerinde oluşan inanç ve düşünce sisteminin propogandacısı ve koruyucusu durumuna gelmişlerdi. Farklı inanç ve kültürlerin müslüman toplumuna aktarılmasında faal görev alan yöneticiler, Vahiy İslâm'ının gerçek temsilcileri olan alimlerin karşısına genellikle, seslerini kesmek için çıkıyor, onların İslâm'ı anlatmalarına değişik şekillerde engel oluyorlardı.

[431] Özen, 19, 91.: Dört Risale, 17.

Yönetimin bu özellikleri İslâm dışı inançların taraftarlarını cesaretlendirmiş, müslüman halkın tasvibini kazanmak için propogandalarının artmasına yol açmıştı. İslâm'ın en temel esaslarına saldıran bu kişiler, propogandalarını ilmî görüntüler içerisinde yapıyor ve İslâmı gerçek boyutlarıyla bilmeyen halktan bir çoğunu İslâm'dan uzaklaştırmayı başarabiliyorlardı. Özellikle Felsefe ve Tasavvuf bölümlerinde anlatıldığı gibi, İslâm'la hiç ilgisi olmayan inançlar bile kendilerini İslâm örtüsü altında devam ettirebiliyordu. Halkın, İslâmdışı inançların açıktan veya İslâmî örtü altında propogandasını yapanlara kapılmasını önlemek için, belirli alimlere veya onların miras bıraktıkları fıkıh sistemlerine bağlanmak zorunluluk arzediyordu bu durumda.

2- Hz. Peygamber (sav) ve sahabe döneminde İlim karışık değildi. Her müslüman Kur'an ve Sünneti okuyor, dinliyor, Allah'ın emir ve yasaklarını öğrenebiliyordu. Anlayamadığı konularda ise en yakınındaki bilen birisine sorarak hükmü öğrenmiş oluyordu. Ancak zamanla ilim genişleyip karışıp, içinden çıkılmaz hale gelmişti. Mantıktan dilbilgisine, tefsirden hadîse, kıraattan kelâma, tarihten tabiî bilimlere kadar bir çok disiplin İslâm ilimi haline getirilmiş, böylelikle müslüman halkla Vahiy bilgisi arasına aşılmaz engeller konmuş ve bu engelleri aşıp, vahiy bilgisine ulaşmak halk açısından im-kânsızlaşmıştı. Dolayısıyla bu durum, İslâm dışı gayret ve inançların kendilerini İslâm örtüsü altında halka sunmalarını kolaylaştırır. Nasıl olsa halk doğrusu ile yanlışını ayırt edemeyecek durumdadır. Bu durum karşısında, halkın, vahiy bilgisini bilen birisine bağlanıp, sapmaktan korunması çözüm olarak görülür.

3- Müslüman toplumda sadece kendisinin gerçek İslâm'ı temsil ettiğini söyleyip, kurtuluşu ancak kendisinin sağlayacağını anlatan bir çok fırka faal durumdaydı. İsimleri Şia, Mu'tezile, Mürcie, Harîcî, Kaderî, Tasavvuf, Batınî vs. olan bu fırkalar siyasi istikrarın olmadığı ve her türlü inancın cirit attığı toplumda işleri daha da karıştırmış, halkı tam anlamıyla bir kaos ortamına sürüklemişti. Halk her fırkanın haklı olabilecek

belirli delillere dayandığını görüyordu. Birbirlerini yalanlayan, hatta küfürle itham eden bütün bu fırkaların hepsi doğru olamazdı. Hangisinin doğru olduğunu anlayacak bilgi kriteri ise halkta yoktu. Bu durumda her bölge halkı kendi yakınındaki, tanıyıp güvendiği ve alim olduğuna inandığı birine bağlanma ihtiyacı hissetti. Böylelikle kaostan kurtulup, tutunacak birşeyler bulunulmuş oluyordu.

Bunlar ve diğer bazı ayrıntı nedenlerden dolayı halkın alimlere bağlanması veya buna yönelik teşvik edilmeleri mezheplerin oluşumuna yol açar. Halk bağlandığı alimin görüş ve düşüncelerini kendisine ölçü yapıp, inanç ve yaşantısını buna göre düzenlemeye başlar. Bu aşamada İslâm dışı unsurlara dayanıp, İslâmî görüşlerle varlıklarını devam ettiren fırkaların yanısıra, İslâm'ı temsil edip İslâmî temele dayanan mezhepler oluşur. Bu tür olanlardan 3. ve 4. yüzyıllarda en yaygın olanlar, Hanefî, Şafiî, Malîkî, Hanbelî, Zahirî, Evzaî gibi mezheplerin yanısıra, görüşleri fazla taraftar bulamayıp, bir müddet sonra taraftarı kalmayan veya başka bir mezhebin bünyesinde varlığını devam ettiren Muhammed b. el-Muğlis, İshak b. Rahuye, Muhammed b. Cerir et-Taberî, Ali Zeynelabidin, Süfyan-ı Sevrî gibi fakihlerin mezhepleri de oluşur.

İslâm temeli üzerine oluşan bu mezheplerin aynı temelde olmalarına rağmen farklı mezhepler haline gelmelerindeki en önemli nedeni ictihadlarının ulaştığı sonuçların değişik olmasıdır. Kur'an ve Sünnetin tartışılmaz delil oluşuna karşılık, onlarda çözümü bulunamayan problemlerin çözümlenmesinde takip edilen fıkıh metodunun farklı olması farklı sonuçlara yol açar. Ancak, ihtilafları ikinci dereceden delil olan Sünnet'e kadar çıkarmak gerekir. Zira ihtilaflar sünnet konusundaki düşünce ve yorumlardan başlamaktadır. Bu ihtilafları ise sünnetin delil olup olmadığı konusu değil, neyin sünnet olup, olmadığı konusu oluşturur. Birisi için Sünnet olan diğeri için sünnet olmayabilmektedir. Bu ayrılığın nedeni ise, Sünnet olarak nakledilen haberin sağlamlığı ile ilgilidir. Birisinin nakledilen bir haberin

sünnet olduğunu iddia ettiği durumda, bir başkası onu zayıf delilli sünnet veya hatta mevzû haber bile kabul edebilmekteydi. Bütün bunlar ise ister istemez metodun farklılığı kadar, ulaşılan sonuçların da farklılığına yol açan neden olur.

Bu yaklaşımlardaki farklar belirli nedenlere dayanır. Çünkü her ne kadar Hicri 40. yıldan itibaren mevzû haberin çığ gibi büyüyüp yaygınlaşmasına karşılık, gerçekte ilk mevzû haber daha Resûlüllah (sav)'ın sağlığındayken bile görülür.[432] Hilafetin kaybolup, fitnelerin yaygınlaşmasıyla da her fırka ve çeşitli İslâm dışı amaçlar peşinde koşturanlar kendilerini haklı veya doğru göstermek için hadis adı altında yalan uydurmaktan çekinmezler. Bunun hangi boyutlara geldiğini göstermesi açısından, yalan söylemeyi küfre neden olacak bir günah sayan Haricîlerde dahi mevzû haberin görülmesi anlamlı ve ilginçtir. Böylelikle her türlü İslâm dışı inanç veya uygulama İslâm'ın ikinci delilini kullanarak, kendi meşruluğunu sağlama gayreti gösterir.[433] Böylelikle istedikleri amacı gerçekleştirmişler, insanların inançlarını karmakarışık etmeyi başarmışlardır. Sonuçta o duruma gelinmiştir ki, hadisin gerçeğiyle sahtesini ayırmak herhangi bir müslüman için imkânsız hâle gelmiştir. Bunun yanısıra, o dönemde devletin sınırları çok genişlemiş ve gerçek hadisleri bilenler dört bir yana dağılmışlardı. Birisinin bildiği hadisi, diğerinin bilmediği durumlarda, hadisi bilenin bulunduğu yerde, o hadise bağlı olarak hüküm oluşturulurken, o hadisin bilinmediği yerde, konuyla ilgili olarak ictihad yapılıyor ve böyle çözüm sağlanmaya çalışılıyordu. Bu ise ister istemez ulaşılan sonuçların farklılığına yol açıyordu. Bunun en açık delili, Ebû Hanife ve diğer fakihlerin konuyla ilgili karşılaştırmalarında görülebilir. Genel olarak bilindiği gibi, Ebû Hanife fıkhî çalışmalarında delil olarak Sünnet'e çok az müracaat etmiş, çoğu zaman ictihadıyla çözüme ulaşmayı tercih etmiştir. Onun bu özelliği, diğer

[432] Mevzû, 25.

[433] Mezhepler Tarihi, 186: Fecrü'l İslâm, 325: Mevzû, 25, 31: Hadîs Istılahları, 228: Hudarî, 163.

fakihler açısından en çok eleştirilen yönünü oluşturur. Ancak bu eleştiriler sırasında çoğu zaman bazı şartlar pek dikkate alınmaz. Zira İmam Malîk, Şafiî veya Ahmed Bin Hanbel'in aksine Ebû Hanife'nin Sünnet'e az müracat etmesi haklı nedenlere dayanmaktaydı. Çünkü o, diğer imamlar gibi Sünnet'in halâ yaşantıda etkin olduğu ve İslâm dışı unsurların az görüldüğü Hicaz bölgesinde değil, İslâm'a yeni girmiş ve her türlü inancın açıkça görüldüğü Irak bölgesinde yaşıyordu. Özellikle bu bölgede mevzû haber çok yaygın durumdaydı. Bir çok muhaddis de bunu açıkça teyid etmiştir. Onlara göre Irak bölgesi mevzu haberin darphanesi durumundaydı. Hadisin tedvin edilmediği, hadis ilminin oluşmadığı ve hadis açısından her türlü olumsuz şartların mevcut olduğu bir zaman ve mekânda yaşayan Ebû Hanife, yanılarak mevzû habere dayanma ihtimalini dikkate alarak, sıhhatine güvenmediği haber yerine İctihadına dayanmayı daha uygun bulur. Yoksa Sünnet'i bile bile dışlamak gibi bir durum sözkonusu değildir. O, hadîs olduğu kesinlik kazanmış haberi, kendi rey'ine aykırı dahi olsa tercih edip, onunla amel eder. Bu nedenledir ki, "Peygamberden gelen herşeyin, başımızın, gözümüzün üstünde yeri var."[434] der. Zaten hiç bir müslümanın kendi görüşünü, bir Sünnet'ten üstün tutmasını beklemek mümkün değildir. Çünkü insanlara nassları değiştirme veya onları istedikleri zaman dikkate alıp istedikleri zaman dikkate almama yetkisi verilmemiştir. Bu açıdan inanç ve düşünme özgürlüğü Nasslarla belirlenen sınırlar dahilinde oluşur. Bu sınırları taşan eğilimler, özgürlük değil, varoluşun şartlarını ve temelini yıkmak olur. Bu açıdan Ebû Hanife'nin kendi ictihadlarının Kur'an ve Sünnet'in yanındaki konumunu gösteren şu sözleri oldukça anlamlıdır: "Bizim bu ilmimiz gücümüzün yettiği en iyi bir rey'dir. Birisi bundan daha iyisini ortaya koyarsa onu kabul ederiz."[435] Bazı kişiler ona, bu ulaştığı neticenin şüphe götürmez bir hakikat olup olmadığını sorduk-

[434] Hudarî, 210, Kıyas: 42.

[435] Kıyas, 58: Mezhepler Tarihi, 185.

larında şu cevabı verir: "Bilmiyorum, belki de ulaştığım netice şüphe götürmez bir batıldır."[436]

Sık sık rey'ine müracat ettiği ve Sünnet'i dikkate almadığı ithamıyla eleştirilen Ebû Hanife'nin gerçek durumu buydu. Onu eleştirenler kendilerinin Sünnet'i daha kolay elde edebilecekleri bir ortamda bulundukları halde, onun içinde bulunduğu şartları dikkate almadan eleştiride bulunduklarını farketmiyorlardı. Bu itibarla Hz. Ömer'in "Rey sahiplerinden sakınınız, çünkü onlar, Sünnet'in düşmanlarıdır. Hadisleri öğrenip, hafızetmekten aciz kaldıkları için rey ile konuşurlar ve böylece hem kendileri saparlar, hem de başkalarını saptırırlar."[437] sözleri veya, Ahmed b. Hanbel'in "Hadisin zayıfı bile re'yden üstündür"[438] sözünü Ebu Hanife'yi eleştirmek için delil olarak kullanmak haksızlıktan başka bir şey olmaz. Çünkü Hz. Ömer, sırf ihmalleri nedeniyle Sünnet'i öğrenmediği için reyine başvuran kişiyi veya Ahmed b. Hanbel hadis olduğu bilinen fakat çeşitli nedenlerle kesin doğruluk derecesine ulaşmamış habere rağmen rey'e uymanın kötülüğünü dile getirmektedir. Ebu Hanife'nin durumunun ise bunlarla hiç bir ilgisi yoktur. Ebû Hanife mevzû haberin bol olduğu bir ortamda, doğrusunu tesbit edebilmek için oluşturduğu kriterlere uymayan haberleri mevzû kabul etmiş ve ictihada yönelmiştir. Onun kurallarının katılığı ise, içinde bulunulan ortama göre zorunluydu.[439] Onun bu ihtiyatı daha önce bir çok kez sahabede de açığa çıkan durumdur. Sahabe de şartlar değişip, bozuldukça Sünnet'in sıhhatiyle ilgili ölçülerini katılaştırmak zorunda kalmışlardır. Bu nedenle Ebû Hanife mazurdu. Asıl mazur olmayanlar onun, kendisine sahih hadis ulaştığında hiç tereddüt etmeden kendi görüşünden vazgeçeceğini söylemesine olumsuz şartlar gereği rey'ine müracat etmek zorunda kaldığını açıklamasına, rey'inin doğruluğunu iddia etmeyip "belkide batılın kendisi" diye nitelemesine rağmen,

[436] Mezhepler Tarihi, 81.

[437] Kıyas, 51, 59: İslâm Mezhepleri, 185.

[438] Ahmed İbn-i Hanbel, 264-268.

[439] Mukaddime, 2/481: Kıyas, 60.

kendilerine sahih hadîs geldikten sonra bile halâ Ebû Hanife'nin o konudaki görüşünü doğru kabul etme eğiliminde olmaya çalışanlardır. Onların bu tavırları ne İslâm'ın gereğidir ne de Ebû Hanife'nin sözlerinin tanıklığından anlıyoruz ki, O İmam'ın tasvip ettiği bir hareket tarzıdır.[440]

Ebû Hanife'yi Sünnet'i fazla dikkate almadığı iddiasıyla eleştirenler yanılıyorlardı. Zira Ebû Hanife'nin Sünneti nakleden haberlere ihtiyatlı yaklaşımı, uygulamada farklı bile olsa, muhteva olarak sahabe veya diğer seçkin insanlarda da vardı. Hadîs rivayetinde ilk tedbirleri alarak, raviye yemin, şahit şartı getiren Hz. Ebûbekir, Ömer veya Ali'nin[441] hadiste senedin sıhhatini dikkate alıp, senedi güvenilir olanları kabul eden muhaddisler, rivayette bulunan bir kişi karşısında ilgisiz kalıp, bu ilgisizlik nedeni sorulduğunda "Biz bir adamı, -Peygamber dedi- derken işittik mi gözlerimizi ona diker, onu can kulağıyla dinlerdik. Yalanlar çoğalınca sadece bildiklerimizi dikkate alır olduk."[442] diyen İbn Abbas,- Ravinin Esca kabilesinden olması nedeniyle rivayetini kabul etmeyen Hz. Ali'nin[443] bu ihtiyatlı tutumları ile Ebû Hanife'ninki farklı niteliklere sahip değildir. Bu durumu biraz farklı olarak Şafiî, Malikî, Hanbelî, Zahirî gibi mezheplerde olduğu gibi, sadece Hz. Ebûbekir ve Ömer dönemlerinde rivayet edilen hadîsleri kabul eden Haricîler veya sadece Ehl-i Beyt yoluyla rivayet edilen hadîsleri kabul eden Şiilerde de görmek mümkündür.[444]

Konumuza merkez olarak Ebû Hanife'yi alıp, durumu açıklamaya çalıştığımız Sünnet karşısında ihtiyatlı tutumların farklılığı mezheplerin farklılığında büyük rol oynamıştır. Ancak hiç bir fakihin amacı farklı bir fıkıh ekolü oluşturmak değildir.: "Sahih bir hadis bulunduğu zaman, benim mezhebim odur." diyerek ve

---

[440] Hadis Istılahları, 266.

[441] Hudarî, 141: Mevzû, 28: Sünnet, 74.

[442] Hudarî, 161, 162: Keskioğlu, 81.

[443] Hudarî, 145.

[444] Fecrü'l İslâm, 352: Kıyas, 38: Keskioğlu, 121, 122, 64, 67

diğer bölgelerdeki güvendikleri kişilerden bilmedikleri hadîsleri kendilerine göndermelerini istemeleri[445] bunun delilidir.

İhtiyatlı yaklaşım nedeniyle Şer'î delil olarak kullanılan Sünnet'in fakihlerde farklı oranlarda bulunması fıkıh ayrılıklarının temel nedenleri arasında yer alır. Çünkü Sünnet'le çözümlenemeyen konularda ister istemez ictihada müracat zorunluluğu doğar ve her bir kişinin içtihadı diğerine oranla farklı biçimde çözüm getirici olabilir. Ayrıca ictihad sırasında kullanılan deliller de çok farklı niteliklere sahiptir. Bu delillerin en bilinenleri arasında Sahabe kavli, İstislah, İstihsan, örf, âdet, istishab, terayî, önceki şeriatler gibileri yer alır. Elbetteki delillerin farklılığı ulaşılan fıkhî sonucun farklılığına yol açar. Bu da çok sayıda mezhebin oluşumuna neden olmuştur. Bununla ilgili olarak sadece bir örnek olması açısından Hanefi fıkhında kullanılan delillerin sayısının yedi olmasına karşılık, Malikî fıkhında yirmi değişik delil bulunduğunu söylemek yeterli olacaktır.[446]

İctihad

> Allah'ü Teala (cc) Resûl-i Ekrem (sav) tarafından seçilen Ulû'lemr'e itaati emretmektedir. Ancak bu mutlak mânâda (her ne olursa olsun) itaat değil, istisnaî bir itaattir. Yani hak ve vecibelerde itaat.
>
> İmam Şafiî (şafiî, 67)

> Allah'ın teşri buyurmadığı bir hususa, Allah'a ibadet maksadıyla dâvet eden, yahut sözü ve davranışları nedeniyle onu zorunlu kılan, dinde Allah'ın izin vermediği bir şeyi teşri kılmış sayılır. Bu konuda ona tâbî olan da, Allah'ın izin vermediği, dinde teşrî meselesinde başkasını Allah'a ortak koşmuş olur. Ne var ki, o şeyi dinden sayan kişi, eğer müctehid olup bu ictihadı yanılmaktan dolayı afvedilen bir ictihad ise, Allah onu bağışlayabilir.
>
> İbn Teymiye (Teymiye, 4/180)

---

[445] Mezhepler Tarihi, 81: Hudarî, 321: Hadîs Istılahları, 266: El-İnsaf, 73: Nedvî, 107: Ayrıca bu konuyla ilgili olarak Avvâme oldukça önemli ve değerli bir kaynaktır.

[446] Keskioğlu, 90, 114, 115.

İctihad Kapısını Kapama Kararı

12. yüzyıl, ictihad anlayışının halk düzeyinde kaybedildiği ve taklidin inanç ve yaşantıda etkin olduğu zamanı oluşturur. Daha önceki yüzyıllarda problemlerini kendilerine en yakın alime giderek, sorup çözümünü öğrenen halk, özellikle bu yüzyıldan sonra bir alime müracat yerine, yazılmış kitapları okuyup, fıkhî delillerin bağlayıcılık farklarını da dikkate almadan, kendi mezhebiyle ilgili kitaplardaki her bilgiyi nass gibi veya onun zorunlu tek sonucu gibi kabul etme anlayışına sahip olur. Oluşan yeni problemlerin çözümünün geçmişteki ictihadlarla sağlanmış olduğu inancı bütün mezheplerde aynı şekilde kabul görmez. Ancak halkın ekseriyetinin mensubu olduğu Hanefî ve Şafiî mezheplerinde ictihad kapısını kapama kararı genel havaya hakim olur ve sözkonusu eğilim yaygınlık kazanır. Diğer mezheplerde bu eğilim, teoride olmasa bile pratikte kabul görür ve o mezheplerin mensupları da kopmaz bir taklid bağı ile mezheplerine bağlanıp, ictihadları nass düzeyinde, problemlere çözüm getirici unsurlar olarak kabul ederler. Fakat burada en önemli husus şudur ki; halkın genelini etkileyen bu gelişmeye rağmen, ictihad kapısını kapama kararı ulemâ tarafından verilmiş değildir. Kararı verenler daha ziyade halk düzeyine yakın, yanlış temele dayalı bile olsa İslâmî kaygılar taşıyan bilgi sahipleridir. Yoksa bilinen büyük müctehidlerden veya fakihlerden hiç birisinin bu tür karar aldığı veya alınan kararı benimsediği bilinmemektedir. İctihadın bir daha uygulanmama-sı gerektiği inancını destekleyenler arasında kronolojik olarak ilk sıralarda Malikî Bekr b. el-Alâ (Ö. H. 344/M. 955) ve Hanefî Ubeydullah b. el-Hüseyni'l-Kerhî (Ö. H. 340/M. 951) bulunur.[447]

İctihad kapısını kapama kararı verenlerin kararlarındaki gerekçeler şunlardır:

1- İlim, bir insanın sahip olamayacağı kadar gelişmiş ve büyümüştür. Dolayısıyla bütün ilimlere sahip olacak bir unsur

[447] İctihad, 183: Zeydan, 226.

çıkamayacağına göre bir daha müctehid yetişemez. Eğer birileri müctehidlik iddiasında bulunursa, bilgisinin eksikliği nedeniyle ictihadı büyük oranda yanlış olacaktır. Bu nedenle bu tür müctehidlik iddiasında bulunanların görüşlerine güvenilemez.[448] Yapılması gereken, bütün ilimlere sahip geçmiş müctehidleri takliddir.

2- Geçmişteki müctehidler hayatta karşılaşılan ve karşılaşılacak bütün problemlere çözüm bulmuşlardır. Artık uğraşılacak bir konu kalmamıştır. Bu nedenle çözümler hazır dururken, yeni çözümler aramak anlamsızdır. Yapılması gereken geçmişin müçtehitlerinin içtihadlarını aynen kabul edip inanmak ve uygulamaktır.[449]

Bu gerekçeler ve anlayışlar ictihad kapısının kapatılmasında en önemlileridir. Sözkonusu gerekçeler halka kolaylıkla kabul ettirilir. Özellikle bu gerekçelerin uygulanması biçiminde açığa çıkan şerh ve haşiye ruhu, konuyu halkın gözünde daha da meşrulaştırır. Böylelikle taklidcilik sarsılmayacak şekilde perçinlenir.

Tanınmış müctehidlerin öğrencileri veya takipçileri, hocalarının kitaplarını sistemleştirip genişletirler (şerh-haşiye) ve halkın kolay anlayacağı bir şekle kavuştururlar. Özellikle sonraları Hindistan Moğol hükümdarı Evrengzib Alemgir'in girişimiyle gerçekleştirilen Fetava-i Hindiye ve benzeri kitaplar taklid ruhunun yaygınlık kazanmasında önemli fonksiyon üstlenirler. Halk bu kitaplarda problemlerine çözüm bulmaya çalışır.[450]

Taklidçiliğin meşrulaştırılıp uyulması gereken tek hareket tarzı olarak algılanmaya başlanması için içtihad kapısının kapatılması zorunlu görülür. Taklitçiliği meşru gösteren nedenleri yukarıda belirtmiştik. Ancak gerçekte taklitçiliğin zorunlu olması gerektiği inancına yol açan nedenler daha farklı niteliktedir. Bu nedenler ictihad kapısının kapatılıp, taklitçiliğin zorunlu

[448] Mukaddime, 2/490, 2/511: Fıkıh Tarihi, 258, 259.

[449] İctihad, 170.

[450] Cerrahoğlu, 1/429: Watt, 326: Hudarî, 320-327: Schacht, 20: Zeydan, 231.

olması inancına yol açmış tarihi gerçeklerdir. Ve bu düşüncenin gelişiminde asıl etkenler durumundadırlar. Taklitçilik ruhunu besleyip ictihada ilginin son bulması inancına gerekçeler hazırlayan nedenlerden başlıcaları şunlardır:

1- Çoğu başarılı geçen fetih hareketleri, müslümanların ülkesinin sınırlarını birkaç yüzyıl içerisinde o gün bilinen dünyanın büyük bir bölümünü kapsayacak kadar genişletir. Coğrafî büyümenin neden olduğu en önemli olumsuz özellik, müctehidler ve diğer ulema arasında bilgi iletişimini imkânsız hale getirmiş olmasıdır. Bilgi bütünlüğünün sağlanamayışı başta fıkhî gruplaşmalar olmak üzere bir çok problemlere neden olur. Bunların arasında en önemlisi de İslâm dışı unsurları kontrolun tamamıyla zayıflamasıdır.[451]

2- Birinci özelliğe bağlı olarak diğer bir husus, İslâm'a geçen kitlelerin etkisiyle İslâm dışı unsurların halkın inanç ve yaşantısında etkin duruma gelmesidir. Yönetim-Ulema ilişkisinin kopuk oluşu, kontrol mekanizmasını kaybettirir. İslâm dışı unsurlar İslâm örtüsü altında varlıklarını devam ettirme fırsatı bulurlar. Bunları yok etmek bir anlamda imkânsızlaşır, çünkü çok yaygınlık kazanır ve kabul görürler. Bunun oluşumundaki sebep ise, İslâm'ın hakkında bilgi sahibi olunmayan şeylerin bilene sorulması (herhangi bir kişiye değil, bilene) esası, İslâm dışı unsurların taraftarlarına hareket alanı sağlar. Halk problemlerinin çözümünü öğrenmek için "bilen" kabul ettiği kişilere müracat ederek bazen farkına varmadan, İslâm dışı gayeler peşinde koşturanlara da müracaat ederler. Böylelikle İslâm dışı unsurlar yaygınlık kazanmak fırsatı bulmuş olurlar.

3- Doğudan Moğol, Batıdan Haçlı, içten "İslâmî" İslâm dışı fırka ve gruplar Müslüman halkı her yönden kuşatıp, müslümanlar arası birlik ve bilgi bütünlüğünü kaybettirirler. Moğolların ve Haçlıların düşünce ve inançları halkın İslâm'ına rahatlıkla geçip inanç ve düşünceleri karıştırır.

---

[451] Hudarî, 355: Cerrahoğlu, 1/170.

Sonuçta bu olumsuz gelişmeler İslâmî kaygılar taşıyan kesimde büyük infiale yol açar. İnsanların anlayışlarında bozulan İslâm'ı kurtarmanın çareleri düşünülmeye başlanır. Bunun çaresi olarak da, daha çok ve yeni İslâm dışı unsurların halkın inanç ve yaşantısında yer elde etmesini önlemek için ictihad kapısını kapama kararı görülür. Düşünüldüğüne göre böylelikle İctihad adı altında İslam dışı unsurların halkın inanç ve yaşantısına aktarımı engellenmiş olacaktır. Şüphesiz onlar bunu düşünürken yozlaşan, aslıyla ilgisi kalmayan ictihad anlayışını dikkate alırlar. Ancak ictihadın İslâmî şekli ile yozlaşan şekli arasında ayrım yapmayı gerektirecek bilgi birikimi, ilgili şahıslarda olmadığı için ictihadın her türlüsüne karşı çıkılır. Düşünceler dondurulur. Aynen olduğu şekliyle geçmişi taklit yeterli görülür. Kendilerinin daha iyi korunduğu kanaatine ulaşan halk ise, kararı hemen benimseyiverir. İslâmî kaygılarla düşünülen bu önlemin kahramanlarının ismen kimler olduğunu bilmek bugünkü şartlarda imkânsız görünüyor. Çünkü bunlar müslüman toplumunda odak noktası haline gelmiş Müctehidler veya fakihler değil, halkın içinde, onlara bilgi seviyeleri açısından daha yakın ilim sahipleridir. Onların ilmi, alim sıfatını kazandırmayacak derecede az bir ilimdi. Böylelikle müslümanların tamamını ilgilendiren ictihad en iyimser şekliyle, ictihad kabul edilebilecek bir kararla yasaklanmış olur. Burada ilginç nokta, böylesi önemli bir kararın "ictihad yapacak kimse yoktur ve bundan sonra da çıkamaz" diyenler tarafından verilmiş olmasıdır. Onlar hiç bir gerçek müctehidin cesaret edemediği bir kararı rahatlıkla verirler. Ancak yine de onların o günkü şartlar içerisinde kaygıları haklı nedenlere dayanır. Onların ictihadı yasaklama kararı şeklen farklı olsa bile, muhteva olarak benzer biçimiyle Gazzâlî ve İbn Teymiye'de görülür. Bu iki zat, halkın inancını karıştırdığı gerekçesiyle felsefe ve mantığın öğrenilmesini yasaklarlar. Ancak onların yasağı, gerçekte felsefe ve mantığın her şartta herkese zararlı olduğu biçiminde değildir. Yasak, halk için önem ifade ediyordu. Zira o zatlar yasakladıkları

şeyle kendileri uğraşıyor ve buna rağmen yasak fetvasını verebiliyorlardı.[452] Bu itibarla ictihadda bulunma yasağı ilan edenler, içinde bulundukları şartlar ve çevrelerindeki insanların durumu düşünüldüğünde haklı durumdaydılar. Ancak asıl yanlışlık, şartlar değişse bile halâ yasakların koyu taraftarı olanlardadır.

Karara Tepkiler

Bireysel ve toplumsal hükümlerin kaynağı ve sahibi olan Allah, insan ve toplum hayatının yer alacağı bir alan çizmiştir. Şeriatın sınırlarını ifade eden bu alan içinde bazı noktalar boş bırakılmış ve doldurulması insanlara görev olarak verilmiştir. Ebû Bekir el-Râzî el-Cassâs'ın (Ö. H. 370/M. 980) belirttiği gibi Kitabın (Kur'an'ın) herşeyi açıklamak için gönderildiği gerçeği şeriat alanının tamamını dolduracak hükümleri kapsamaz. Çünkü insan ve toplum hayatıyla ilgili bütün problemler Kur'an'da ayrıntılı olarak çözümlenmemiştir. Tezat gibi görünen bu durum, Kur'an'ın her şeyi açıklamak için gönderildiği gerçeğini tam kavrayamamaktan kaynaklanır. Çünkü Kur'an, her şeyi açıklama işlevini tamamlayan durumundadır. Böylelikle Kur'an'ın her şeyi açıklayan olduğunu bildiren ayetin gerçek anlamı, Kur'an'da her şeyi açıklayacak temel, genel esasların bildirildiği biçimindedir ki, onun pratiğe aktarılması ictihadla olur. Nassların varolan ayrıntı şartlara uygulanması için bireysel çaba sarfedilmesi anlamına gelen ictihad, Kur'an ve Sünnet'in çizdiği sınırlarla sınırlandırılmıştır. O, bu özelliği ile basit zihin egzersizi olarak değil, sınırları ve şartları dikkate almak zorunda olan bilinçli düşünme ve gayretin ifadesidir. Bu işlemin yerine getirilmesi belirli sayıdaki hükmü barındıran Kitab'ın sayısız şartlarda oluşan sonsuz sayıdaki problemlere çözüm getirmesini sağlar ki, o zaman Kitab'ın her şeyi açıklamak için inmiş olma özelliği anlaşılmış olur.[453] İctihadı yasaklamak ise problemlere Kur'an ve Sünnet'e bağlı olarak çözüm

[452] Mukaddime, 2/490: 2/511: Esposito, 51: Mezhepler Tarihi, 109.

[453] Nasr, 115, 120: İctihad, 23, 26, 43: Yönetim, 34: Esposito, 51, 52, 54.

bulmayı engellemek anlamına gelir ki, bu da Kitab'ın herşeyi açıklamak için gönderildiği gerçeğini kaldırmak, anlamsız kılmak olur. Bu nedenle şartlar gereği haklı görünen gerekçelerle ictihad kapısını kapamak, genel bir kural olarak anlaşılıp, yozlaşan ictihadı engelleyip, asıl biçiminin uygulanmasına gidilmediği için büyük tepki görmüştür. Hanefî ve Şafiî mezhepleri mensuplarının desteğini kazanan, fakat başta bu mezheplerin müctehidleri olmak üzere diğer mezhep mensupları tarafından da hoş karşılanmayan veya tepkiyle karşılanan tavır, uzun süre tartışma konusu olarak gündemde kalmıştır. İçtihad kapısının kapatılması gibi bir anlayışa başta Ahmed b. Hanbel, İmam Zeyd ve Davud el-Zahirî gibi müctehidler ve onların fıkıh usûllerinin takipçileri olan diğer fakihler karşı çıkarlar ve ictihad kapısının ebediyyen açık olduğunu, meşru ve zorunlu olan bir şeyi yasaklayarak, kötülüklerin önüne geçmenin düşünülemeyeceğini açıkça ilan ederler. Onların bu çağrısı her çağda ulemanın çoğunluğunun desteğini kazanır ve kazanmaya devam eder.[454]

Değerlendirme

İctihad kapısı insanlar tarafından kapatılabilir mi? gibi her zaman güncelliğini korumuş bir soruya ilk anda verilecek "evet", "hayır" biçimindeki cevaplar yanıltıcı olacaktır.. Böylesi bir soruya cevap vermeden önce ictihadla neyin kastedildiğini bilmek gerekir. Eğer ictihadla, kastedilen Falih Rıfkı Atay gibilerinin düşüncelerinde anlam kazanan saçmalık ise, her müslümanın böylesi bir anlayışa karşı olması gerektiği açıktır.[455] Çünkü bu düşünce ictihad değil, İslâma saldırının en açık şekillerinden

[454] Mezhepler Tarihi, 81, 161, 443: İnayet, 90, 91, 176.

[455] "Kemalizm aslında büyük ve esaslı bir din reformudur. Tanrı, bir peygambere verdiği şeriatı, ikinci bir peygamberde değiştirmekle, hattâ Kur'an'ın bir ayetindeki emrini başka bir ayette kaldırmakla hükümlerin toplum evrimini izlemesi gerektiğini göstermiştir. Fıkıh'ta buna nesih diyoruz. Muhammed, peygamber olduğuna göre, O'ndan sonra nesih hakkı insan aklına kalmıştır. Onun için İslâm bilginleri "zamanla

birisidir. Eğer bu ve benzeri düşüncelere ictihad denilecek olursa bu kapının kapalı olduğu (hatta böyle bir kapının olmadığı) bilinmelidir. Çünkü hiç bir insana Allah'ın hükümlerini şu veya bu bahaneyle kaldırma, yok etme yetkisi verilmemiştir. Eğer ictihadla kastedilen şey, yukarıda da değindiğimiz gibi, Kitab'ın herşeyi açıklamak için gönderildiği gerçeğini pratiğe aktarıp, nasslarla çizilen sınırlar dahilinde karşılaşılan problemlere çözüm arayışını ifade ediyorsa, insanın sorumluluğuna bırakılmış bu durumu hiç kimsenin görmemezlikten gelmeye veya yasaklamaya hakkı yoktur. Onunla birlikte ictihadı yasaklamak gibi bir girişim İslâm'ı birey ve toplum hayatında fonksiyonunu kaybetmiş, cansız, kuru hükümler toplamı haline getirmek olur.

---

hükümlerin değişeceği" ictihadında bulunmuşlardır. Mustafa Kemal'in yaptığı işte bu nesih hakkını kullanmaktı.

İslâm'da bütün şer'î meseleler iki büyük bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm: Ahireti ilgilendirir ki, ibadetlerdir; oruç, namaz, hac, zekât! İkinci bölüm. Dünyayı ilgilendirir ki, bunlar da nikâh ve aileye ait hükümlerle, muamelât denen mal, borç, dâva, ilişkileri ve ukubat denen ceza hükümleridir... Kemalizm, ibâdetler dışındaki bütün âyet hükümlerini kaldırmıştır.

Kaldı ki insan aklı nesih hakkını farzlar üzerine de götürebilir; zekât, kazanış ve gelir vergilerinin bulunmadığı bir devrin mirasıdır. Hac, Kâbe'den faydalanan Mekkelilerin Müslümanlığını sağlamak için konmuştur ve bu döviz çağında Hicaz dışındaki hiç bir yabancı Müslüman halkı buna zorlanamaz. Namaz, şekli de iskemle olmayan entarili bir halkın yaşayışına uygundur. Pantalon, etek ve hele başkasının ayağı değen yere yüz değdirmeyi yasak eden ijyan devrinde yürüyemez. Cenaze namazını neden ayakta kılıyoruz? Caminin dışında olduğu için! Bugünkü ijyan anlayışına göre caminin içi ile dışı arasında fark yoktur.

Atatürk ibadet devrimine ezan ve namazı Türkçeleştirmekle başlamıştı. Gerçekte verdiği ilk emir ezan ve namazın Türkçeleşmesi idi. Muhafazâkarların sözcülüğünü yapan İnönü, Atatürk'e yalvarmış, önce ezanı Türkçeleştirelim sonra namaza sıra gelir demişti. Arkadan dil ve Kur'an metni meseleleri çıkıp namazın Türkçeleşmesi gecikti idi. Atatürk sağ kalsaydı ibadet reformu olacağından da şüphe yoktur." (Çankaya, 393, 394)

Halbuki İslâm, fert ve toplumun Allah'ın istediği biçimde yaşantıya sahip olmasının ismidir ki, bu istek O'nun hükümlerini kitaplarda saklayıp, uygulamadan uzaklaştırmakla değil, onu hayatın her alanına hakim kılmakla olur.

Eğer ictihad kapısını kapama kararı alanların ileri sürdükleri, geçmiş müctehidlerin her problemi çözdükleri, çözülmesi gereken başka problem kalmadığı iddiası ileri sürülüp, artık ictihada gerek olmadığı söylenecek olursa, bu ya yaşamamak anlamına gelir, ya da robotlar gibi programlanıp her çeşit ve farklı şartlarda bile aynı davranışta bulunmak gibi çarpık bir anlayışı ifade eder. Üstelik bu durumun çarpıklığı, insana sorumluluk verildiği esasını[456] reddetmek anlamını da bünyesinde barındırır. Herşeyden önce, Allah hiç bir insana veya insan grubuna hayatın bütün problemlerini çözecek güç ve yetenek vermemiştir. Eğer verdiği iddia edilecek olursa haklı olarak bunun delili istenir. Delili olmayan bir iddia halâ savunulacak olursa o zaman bu güç ve yetkinin öncelikle Resûlüllah (sav)'a verilmiş olması gerektiği düşünülür. Halbuki Resûlüllah'a böylesi bir güç ve yetkinin verilmediği açıktır. Zira ictihad bizzat O (sav)'nun tarafından tavsiye edilen bir durum olmuştur. Bu da sözkonusu güç ve yetkinin Resûlüllah (sav)'ta da olmadığının açık delili durumundadır. Resûlüllah (sav)'a bütün problemleri çözecek kişisel güç ve yetenek verilmediği kabul edilip, sözkonusu güç ve yeteneğin belirli kişilere (genellikle 3. ve 4. yüzyıl müctehidleri) verilip, onların ictihadlarıyla dinin

---

[456] "Allah, kimseye gücünün üstünde birşey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına, kötülükte kendi zararınadır..." (El-Bakara 2/286)

"De ki: "Allah, herşeyin Rabb'i iken ben O'ndan başka Rabb mi arayayım? Herkesin kazandığı yalnız kendisine aittir. Kendi (günah yükünü taşıyan hiç kimse, bir başkasının (günah) yükünü taşımaz..." (El-En'am, 6/164)

"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yüklendi... (El-Ahzab, 33/72)

tamamlanıp artık problemler karşısında ictihada gerek kalmadığı iddia edilecek olursa, bu öncekinden de büyük ve yanlış bir iddia olur. Zira bu, dinin, birkaç müctehid tarafından tamamlanacak şekilde Resulüllah (sav) tarafından eksik bildirildiği anlamına gelir ki, hiç bir müslüman bunu ileri süremez, kabul da edemez. Bu olabilecek en çarpık bir düşüncedir. Bu arada haklı olarak şu sorulabilir. Eğer ictihad her zaman gerekliyse, bu da dinin Resûlüllah (sav) tarafından eksik bildirildiği anlamına gelmez mi? Gelmez çünkü Resûlüllah genel çözümler getirmiştir ve din bu şekliyle tamamlanmıştır. İctihad ise ayrıntı, tek olaylarla ilgilenir. Onun ilgi alanı şeriatın sınırları dahilindedir. Dolayısıyla Resûlüllah'ın insanlara bildirdiği din, genel esaslar açısından tamdır ve insana ictihadla bu genel esasları özel olaylara uygulama yetkisi verilmiştir. Halbuki birkaç müctehidin ictihadıyla problemlerin tamamına çözüm getirildiği iddiası, gizli de olsa Resûlüllah (sav)'ın bildirdiği şekliyle dinin eksik olduğu ve birkaç müctehidle bunun tamamlanabileceği anlamına gelir. Bu nedenle dinin eksik olduğunu söylemekle, dinin tamamlandığını ve çözümlerinin hayata aktarılmasının insanlara bırakıldığını söylemek arasında büyük farklar vardır.

Zaman, kişi ve toplumun değişmesine bağlı olarak sayısız oranda birbirinden farklı olaylar gerçekleşir. Ve her olay bir problem demektir. İnsan ve toplumun hayatını düzenlemek amacı taşıyan İslâm, bu problemlere karşı getirdiği genel çözümlerle varlığını ve anlamını gösterir. Genel çözümleri özelleştirmek insanın yetkisine verilmiştir. Bu açıdan insan tarafından her olay başlıbaşına değerlendirilir ve benzerleriyle ilişkisi dikkate alınarak nassların sınırları dahilinde çözüme bağlanır. Fakat bu safhada problemlerdeki nitelik değişmelerine rağmen, eski problemlerin çözümünü yeni problemlere uygulamaya çalışmak, çözüm bulma girişimi değil, aksine olayları yapay şekilde istenilen kalıba sokmaya çalışarak yeni problemlerin oluşmasına zemin hazırlamak olur.

Ancak eskinin çözümleri, yeni problemlere uygulanamaz derken bunu eski-yeni olma özelliklerinden dolayı değil, problemdeki değişmeyi dikkate alarak ifade ediyoruz. Yoksa çözümün eski veya yeni oluşu önemli değildir. Önemli olan çözümün olup olmadığıdır.[457] Eğer dünün çözümü bugünün problemi için de aynen geçerliyse o zaman o konuda mutlaka ictihada ihtiyaç vardır demek demagojiden başka birşey olmayacaktır. Ancak dünün çözümünün bugünün problemine çare olabilmesi için dün veya bugün açığa çıkan problemin her şeyleriyle, aynı olmaları gerekir ki, olaylar arasında bu kadar aynılık bulmak ise çok zordur. Varsa da çok fazla değildir. Bir içtihadın geçerliliği, kendisini oluşturan şartların devamına bağlıdır. Şartların değişmesi ictihadı da değiştirir, sebep değişmişken, sonucun aynı kalacağını düşünmek mümkün olamaz.

İctihad konusunda yapılan tartışmalarda çoğu zaman dikkatten kaçan önemli bir nokta mevcuttur. Bu, ictihadın anlamını ve fonksiyonunu gerçek biçimiyle göstermesi açısından önemli bir noktadır. Vahiy İslâmı'nın gerçek temsilcileri ve İslâm'ın hükümlerinin hayata yansımasında aracı olan İslâm alimleri, ictihadda bulunurken, problemleri teorik olarak değerlendirmemişler, pratikte çözümler bulmaya çalışmışlardır. İctihad yapılmalı mı, yapılmamalı mı? konusunun da temelini oluşturması gereken bu özellik gereği, teorik konular gerçek anlamıyla ictihadı ilgilendirmez. İctihad demek, müctehidin oturduğu yerde, problemden uzakta ve ilgisiz bir şekilde çözümler bulmaya çalışması demek değildir. Böyle olsa bile, onun ismi ictihad değildir. Olsa olsa ancak zihin jimnastiği olur. İctihadın, yaşantıda (pratikte) açığa çıkan problemlere çözüm bulma gayreti olduğu ve teorik çözümlerin anlam ifade etmediği gerçeği, fıkhın ikinci delili olan Sünnet'te açıkça temelini bulur. Resûlüllah (sav)'ın şu sözleri bununla ilgilidir:

[457] Mezhepler Tarihi, 52: İhya Hareketleri, 118: Yönetim, 30.

"Ey insanlar, problem başınıza gelmeden halletmeye çalışmayın: sizi şuraya buraya sürükler. Siz başa gelmeden problemi çözmeye çalışmasanız bile müslümanlar arasında kendisine sorulduğunda doğru cevap verecek, söz söylendiğinde muvaffak olacak kimse elbette bulunacaktır."[458]

Yine bununla ilgili olarak Hz. Ömer'in şöyle dediği nakledilir:

"Şu müşkil meselelerden sakının. Zira bunlar başa gelirse Allah bunları tatbik sahasına koyacak veya açıklayacak kimseler gönderir."[459]

Zamanımız alimlerinden Şehid Seyyid Kutub da önemli olan bu noktaya ayrıntılı şekilde değinir ve tefsirinde ictihadı donuklaştırıp, hayattan uzaklaşıp masa başında çözümler bulmaya çalışanların bu ilimde nasipleri olmadığını açıklar. İslâm hayat dinidir. Zihin ürünü olan teorilerle değil, hayatın gerçekleriyle ilgilenir. Yaşamak için, hayata hakim olmak için gelmiştir. Onun bu özellikleri teorik düşüncelerle değil onu yaşantıya aktarmakla gerçekleşir. Dolayısıyla onun en önemli özelliklerinden olan ictihad da pratikte açığa çıkan bir gayret ve faaliyettir. Bütün beşeri sistemlerin kişi ve toplum hayatının her alanına sahip olmaya ve çözümler getirmeye çalıştığı gerçeği karşısında, İslâm'ın hareket alanını kısıtlamak, ona verilebilecek en büyük zarardır. Ondan da öte, müslümanlara yapılacak en büyük düşmanlıktır. Bu nedenle ictihad kapısı kapanmıştır diyecek kadar İslam'ın temelini sarsan bir kararı alacak cesareti gösterenler, kendilerinin bu yaptıklarının yanlış bir ictihad olup olmadığını da dikkate almaları gerekir. Bu karar ya ictihaddır, ya da tamamıyla islam dışı bir karar. Çünkü, Kitap ve Sünnet'te olmayan bir kararın ancak böylesi iki yönü bulunabilir. İyimser şekliyle düşünüp de ilgili kararı ictihad olarak nitelersek, bu yanlış bir ictihad olmuştur: çünkü hiç bir şer'î dayanağı yoktur. Tarihi veya sosyal dayanaklar ise bir karara şer'î

[458] Darimî'den nakleden Özen, 176.

[459] Beyhakî'den nakleden Özen, 177.

olma özelliği kazandırmaz. Eğer tarihi veya sosyal nedenlerle verilen kararlara şer'i kimlik verilmeye çalışılırsa insanlık tarihinin bütün düşünür ve filozoflarının düşüncelerini şer'i yapmak gerekir. Çünkü her düşüncenin şu veya bu şekilde bir dayanağı vardır. Dolayısıyla, bilinen hiç bir müctehidin cesaret edemediği (edemezlerdi çünkü bu karar bir ictihad değildir) böylesi bir karar ilmin değil, cehaletin ifadesidir.[460] Fakat yine de ictihad kapısını kapamayla ilgili, tarihi gerçekler dikkate alındığında hüsniniyet besleyip, ilgili kararı alanların islâmla ilgili kaygılarını anlayışla karşılamak gerekir. Çünkü onların kararları yanlış bile olsa niyetleri samimi ve doğru idi. Ancak ne yazık ki samimi ve doğru niyetler her zaman doğru sonuca yol açmayabiliyor. Bu nedenle onları suçlamak doğru olmaz, fakat, yanlış karar verdikleri için eleştirmek bugünü anlamak için gereklidir. Çünkü İslâm'ın bir kavramını siper edinip, İslâm'a saldıranlar var diye, İslâm'ı hayattan uzaklaştırmak hiç kimsenin yetkisine verilmemiştir. Dolayısıyla onlar yetkileri olmayan bir alanda yetkili gibi davranmışlardır.

Burada haklı olarak şu sorulabilir: "İctihad kapısının kapanmaması gerekiyorsa, bu kapıyı kapamak hiç kimsenin yetkisi dahilinde değilse o zaman herkes içtihad yapmalımıdır?"[461] Haklı ve konumuz açısından önemli bir soru. Bir toplum düşünelim, en bilgisizinden, en alimine kadar herkes nasslara bağlı kaldığı iddiasıyla sürekli yeni fikirler ve görüşler ileri sürüyor. Yani herkes birer müctehid. Bunun kabul edilecek bir yönü yoktur, çünkü varoluşun gerçeklerine terstir. Cahil cehaletiyle, alim ilmiyle bilinir ve ictihad ilmin ifadesidir. Bu nedenle eğer ictihad derken toplumu (ümmeti) ilgilendirecek genel problemlere çözüm bulma gayretini kasdediyorsak, elbetteki bu işin muhatapları herkes olamaz. Aksini iddia etmek herkes beyin, kalp ameliyatı yapabilmeli, herkes kimyager olmalı, herkes sosyolog, psikolog vs olmalı demek kadar gülünç olur. Elbetteki

[460] Mezhepler Tarihi, 83.

[461] Mezhepler Tarihi, 120: Zeydan, 226.

geneli ilgilendirecek hayati konular bilmeyi ve bilenlerin kararını gerektirir. Buna bağlı olarak müslümanların tamamını ilgilendiren bir konuda, her kafadan ses çıkamaz. Genel konuların muhatapları herkes değil sadece bazılarıdır. Ancak eğer ictihadla kastedilen, kişi hayatında oluşacak çok küçük ve sadece o kişinin o anını ilgilendiren çözümler ise, hiç kimse de bu kadar özel ve küçük konuda insanları düşünmekten ve çözüm bulmaya çalışmaktan alıkoyamaz. (Tabiki bu yargımız insan içindir. Yoksa Allah dilerse ona da yasaklardı ve insana sadece itaat düşer.) İnsan programlanmış robot değildir. Rabb'ine karşı sorumluluk taşır. Ve sorumluluğun olması bazı yetkilerin olmasını gerekli kılar. Örneğin bu bağlamda, namaz kılarken kıblenin ne tarafta olduğu türünde bir karar, ictihaddır ve kişinin o andaki güç ve çabasını gerektirir. O kişiye ictihad kapısı kapandı yahut, sen cahilsin dolayısıyla hiç bir şekilde ictihad yapamazsın diye yasak getirmeye hiç kimsenin hakkı olamaz. Olsa da zaten bir anlam ifade etmez, etmemiştir.

Bütün bunlardan sonra biraz farklı bir noktaya değinecek olursak, ister genel, ister özel anlamıyla olsun, içtihad kapısını kapamayı ilan etmekle ve "bundan sonra içtihad yapılamaz" demekle haklı görünen sebeplerden dolayı ulaşılmış bu sonuç, arzulananı sağlamışmıdır? İslâm dışı unsurların islâm örtüsü altında halkın inanç ve yaşantısına karışması engellenebilmemişmidir? Elbetteki meşru olmayan bir işin meşru sonuca yol açmasını beklemek mümkün değildir. Bu nedenle başkasına yasaklayıp, kendileri bütün müslümanları ve zamanları ilgilendirecek kadar önemli karar alanların amacı gerçekleşmemiştir. Amaç, halkın İslâm'ına İslâm dışı unsurların karışımını önlemekti ve bunun için içtihad kapısı kapatıldı. Fakat içtihad kapısını kapamakla içtihad görüntüsü altında gerçekleşen olumsuz özellikleri önlemek amacı sağlanamamıştır. Çünkü artniyetli olanlar arzularını başka türlü yollarla da yürütmeyi becerebilirler ki nihayet içtihat konusunda da öyle olmuştur. Ayrıca artniyet taşımayan olumlu niyet ve tavır taşıyanlar açısından da

içtihat kapısı kapatıldığı kabul edilse bile içtihat bitmemiştir. Eğer bazı ibadetlerle ilgili içtihatlar (namaz, oruç, hac vs. konularındaki esaslarla ilgili) esas alınırsa zaten o konularda içtihata ihtiyaç olduğunu söylemek pek mümkün değil. Gerekli şartlar ilk asırlarda belirlenmiş durumdadır. Ancak İslâm sadece namaz, oruç, hac değildir ki, içtihat da sadece onlarla ilgili olsun. Kişi ve toplum hayatının bütün anlamına, bütün safhalarına hakim olmak için gelen İslâm'ı böylesine birkaç ibadetle sınırlamak İslâm'ı bilmemektir. Sadece o ibadetlerle ilgili içtihatlar alınıp, içtihadın sadece onlar olduğu düşünülürse bu da içtihadı bilmemenin göstergesidir. Hatta o alanlarda içtihada gerek olmadığını söylemek yanlış bile olmayacaktır. Tabiki bu ibadetlerin özellikleri, şartları, şekli açısından, yoksa yeni şartların getirdiği olumsuzluklar karşısında ibadetlerin durumu konusunda değil.

Kısacası İslâm'ın hayata olduğu kadar, inançlara da gerçek anlamıyla hakim olmadığı bir dünyada ve zamanda, İslâm'ın özellikle toplumsal hükümlerinin rafa kaldırıldığı bir zamanda, müslüman olduğunu söyleyen kişilerin şu veya bu isimlerle kendilerini tanıtıp, İslâm dışı sistemlerin mensupları haline geldiği, sadece kafir ve türevlerinin değil, "Müslümanım" diyenlerin sosyal yaşantılarında bile küfrün hakim olduğu... bir ortamda içtihat bitmiştir demek, İslâm'a vurulabilecek en büyük darbe, ondan da öte en iyimser ifadeyle kafayı kuma sokup gerçekleri görmemeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Bundan dolayıdır ki ne kadar içtihat yapılamaz, kapısı kapanmıştır denilirse denilsin insanın, düşünmesine ve karşılaştığı problemlere çözüm bulmaya çalışmasına engel olunamamıştır. Üstelik iyilik yapalım derken, İslâm adına cinayet işlenmiştir. İçtihat Kur'an ve Sünnetin sınırları dahilinde yapılan kişisel gayret ve çalışma olmasına karşılık, onu yasaklamakla, sınır tanımaz, Kur'an ve Sünnet'le ilgisiz, hatta çoğu zaman da onlara muhalif kararlar alınmasına vesile olunmuştur. Bunun vebali ise hiç kimsenin üstlenemeyeceği kadar ağırdır. İçtihadın anlamını birkaç

ibadetle ilgili konularla sınırlayıp, bundan sonra içtihat yapılamaz diyerek, müslüman olduğunu söyleyen halka, her türlü İslâm dışı alanları açanların durumunu izah edecek kelimeler bulmak zordur. Bir kişi düşünün ki, yanlış bir iş yapıp da, örneğin namazda kişisel bir değişiklik yapmaya kalktığında, haklı olarak tenkit edilecek, hatta bu tenkitler tekfire kadar ulaşacak, ancak bir kişi o birkaç ibadeti yapıp, onun dışında inançtan yaşantıya kadar bütün alanlarda islâmla ilgisiz kişisel kararlar alacak ve buna ses çıkarılmayacak. Bu izahı çok zor bir zihniyettir. İslâm'ın hakim olmadığı bir yapıda sessiz kalmaktan ve hatta küfrü onaylayan tavır içine girmekten başka çare olmadığını, İnsanları İslâm'a ulaştırmak için cihaddan başka çare olmadığını, İslâm dışı sistemlerin aracı olan parti çalışmalarını tek ve en etkili çalışma alanı ilan etmeyi, Vahiy İslâmı'nı görmemezlikten gelip, kültürden yana onay koymayı, sırf ismi müslüman ismi olduğu için Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyenleri ulu'l Emr ilan ve kabul etmeyi... ve daha nicelerini sıradan kararlar olarak niteleyip, bu kadar önemli, bıçaksırtı konularda kararlar verip sonra da içtihat kapısı kapanmıştır demek anlaşılır bir zihniyet değildir. Veya onların kasdettiği, Vahiy İslâmı'nda anlam bulan içtihat değildir. Halbuki yukarıdaki ve benzeri kararlar ve görüşler geçmişin en tanınmış müçtehitlerinin bile cesaret edemeyecekleri kadar geniş, kapsamlı problemlerdir. Müslümanların tamamına yakınını ilgilendirir çözümler beklemektedir.

Evet, bugün müslümanlar İslâm'ın hakim olmadığı bir dünyada yaşıyorlar ve müslüman olarak varlıklarını devam ettirmek istiyorlar. Bununla ilgili bütün problemler ise, gerçek anlamıyla çözüm bekliyor. Küfürle müslümanı uzlaştırmak için, İslâm'ı kafalarda ve yaşantıda bulundurmak için değil, İslâm'ı hayatın her anına ve alanına hakem kılmak için, içtihat yapmak gerekiyor. Problemlerin kalıplarına İslâm'ı dahil etmek için değil, İslâm'ı problemlere hakim kılmak için içtihat gerekiyor. En azından "içtihat yapılamaz" deyip, batıldan yana onay koyup, sonra da bunu içtihat sınırları dışında düşünüp, kendimizi aldatmamak

için içtihat gerekiyor. Müslüman olarak varlığımızı koruyup, devam ettirmek, İslâmı hakim kılıp, küfrün putlarını yok etmek için içtihat gerekiyor. Sorumluluklardan kaçmak, yapılan yanlışları meşru göstermek için değil, sorumlulukları daha iyi üstlenip, Allah'ın halifesi sıfatıyla yaratılmış olmanın şuuruna varmak için ictihad gerekiyor.

Bu safhada geçmişin mirasından hiç faydalanmamayı, adeta onu yok kabul etmeyi düşünmek imkansızdır. Belkide bugünün müslümanları olarak bizler, geçmişin müslümanlarına oranla içtihat açısından daha şanslıyız. Onlar Kur'an ve Sünnet'in sınırları dahilinde içtihat yaparken ellerinde tecrübe niteliğinde içtihat mirası çok azdı. Halbuki bu günün müslümanı, Kur'an ve Sünnetin yanısıra bin yıllık bir tecrübenin birikimini de elinde bulunduruyor. Binlerce alimin bıraktığı içtihat mirası var. Bu elbetteki azımsanacak bir imkan değildir. Önemli olan içtihadın ne olduğu gerçeğini doğru olarak bilmek ve onu uygulamaya koymaktır. Aslında uygulamaya koymak ifadesi bile biraz anlamsız kalıyor. Çünkü insanlar istemese de şartlar insanların kontrolü dışında geliştiği sürece içtihat gerekecektir. Bu açıdan "ictihat yapılamaz" demek ne kadar anlamsızsa "içtihat yapılmalıdır" deyip de sadece entellektüel tavır sergileyenlerin ki de o kadar anlamsızdır. Önemli olan içtihadın yapılıp, yapılmayacağı tartışması değil, ictihadı gerçek anlamıyla öğrenip, bilip, İslâm'ı hayata hakim kılmak, İslâm'ın çözümlerini pratiğe aktarmaktır.

Mezhep Taassubu

Hz. Peygambere gelen birisi: "Ey Allah'ın elçisi bana öğret" dedi. Resûlüllah üç defa "Git, Kur'an öğren" buyurdu. Dördüncü defasında da; "Hak, sevdiğinden de sevmediğinden de gelse kabul et. Kur'an'ı öğren, onun yöneldiği tarafa yönel" buyurdu.

(Ebû Davud, el-fiten 1: Ahmed İbn Hanbel, 5/386)

Eyvah! eyvah! ne kadar uzaklaştık. İnsanlardan güven kayboldu. Söylenir yapılmaz, bilinir sabredilmez. İman vardır ama yakîne ulaşmamıştır. Ne oluyor bana; erkekler görüyorum akılları yok.

> Hışırtılar duyuyorum, kimsecikler yok. Evet, yemin ederim ki, cemaat içeri girip çıktılar, öğrendiler, sonra da inkâr ettiler. Önce haram dediklerine sonra helâl dediler. Sizin dininiz, dilinizin üzerindeki lokma gibidir. Birinize "hesap gününe inanıyor musunuz?" diye sorulursa "evet" der. O ceza gününün sahibine yemin olsun ki yalan.
>
> Hasan-ı Basrî (Nedvî 60)

Bizim fıkıhçılarımızın vermiş oldukları fetvalara aykırı düşen âyetler ya mensûhtur veya te'vile muhtaçtır. Keza bu durumda olan her hadîs aynı şekilde ya mensûh veya te'vil edilir."[462]

Fakih ünvanını almış Ebu'l-Hasan Ubeydullah el-Kerhî'ye ait bu sözler, mezhep taassubuna kapılmış bir zihniyetin ifadesidir. Teoride şer'î kaynakların Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas... vs. şeklindeki klasik sıralamasına karşılık, gerçekte daha farklı bir tutumun acı itirafı durumundadır. Kendisine tâbi olunduğu iddia edilen şahsı bütün şer'î delillerin üzerine çıkaran bir zihniyettir bu. Gerçi bu zihniyetin hemen hemen hiç bir mensubu Kur'an ve Sünnet'i aşan başka bir kaynak kabul etmediklerini söylerler. Fakat gerçekte ise, tâbi olunan fakihin Kur'an'ın ve Sünnet'in tamamını bildiğini, eğer onun görüşleri arasında Sünnet'e aykırı bir husus varsa, bu durumda o ayet veya Sünnet'in yorumlanması gerektiği belirtilir. Bu zihniyete hakikatı göstermek, birşeyler anlatabilmek imkansız denecek kadar zordur. Bizzat tâbi olduğu kişi bile, kendi ictihadının, içinde bulunduğu şartlar gereği açığa çıktığını, eğer bu ictihadın yanlışlığını gösterir bir Sünnet varsa, kendi görüşünden vazgeçip, o sünnet'e tabi olunması gerektiğini bile belirtse sonuç değişmez.

Hiçbir müctehidin, mezhep kurmak veya özellikle kendi ictihadlarının doğru olduğu iddiasında bulunmamasına rağmen, mezheplerin oluşumunu takip eden 3. yüzyıldan sonra mezhep taassubu müslüman halkı tamamıyla kuşatmıştır. Bir müctehidin ictihadlarının kesin doğru olduğunu düşünmek, içtihadın anlamına ve İslâm'daki yerine ters düşer. Zira kesin (mutlak)

[462] Hudarî, 320: Benzer ifade için bakınız: Keskioğlu, 144.

doğru ancak vahiydedir ve onun tezahürleri, başta Kur'an olmak üzere Peygamberin uygulaması (Sünnet) dır. İctihad ise vahyin bilgisi (Kur'an ve Sünnet) tarafından çizilen çerçeve içerisinde doğruluğu veya yanlışlığı kesin bilinemeyen beşeri gayret ve çabadır. Bundan dolayıdır ki, kendisine ictihadlarının kesin doğru olup olmadığını soran şahsa, Ebû Hanife'nin verdiği cevap anlamlıdır ve bu yönüyle ictihadın vahyin doğruluğu karşısındaki konumunu belirtir mahiyettedir. Ebû Hanife'nin cevabı şudur: "Bilmiyorum, belki de ulaştığım netice şüphe götürmez bir bâtıldır."[463]

Tâbi olduğu müctehidin ulaştığı sonuçların kesin doğru olduğuna inanan fertlerin iddialarındaki delilleri genellikle şudur: "Müctehid, Kur'an'ı ve Sünnet'i tamamıyla bilir. Bu nedenle belki o müctehidin görüşlerinden bazısı doğru değilse bile, bu yanlışların neler olduğunu bilmek imkansızdır. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in tamamını bilen müctehidin yanıldığını gösteren delilleri, Kur'an ve Sünnet'in tamamını bilmeyen bizlerin bulabilmesi, ilmimizin azlığı nedeniyle imkansızdır." Mantıklı bir yaklaşım ve ifade gibi görünen bu sözler, müctehidin Kur'an'ın tamamını bildiği bölümüyle doğruysa da, Sünnetin tamamını bildiği bölümüyle yanlıştır. Zira eğer Sünnet'in tamamını bilmek bir insanın başarabileceği birşey ise, buna en layık olan, Resûlüllah (sav)'la hep birlikte olan sahabelerdir. Halbuki kuşku götürmez deliller göstermektedir ki, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dahi Sünnet'in tamamını bilmemektedirler. Bu zatlar kendilerine hadîs diye nakledilen bir haber iletildiğinde daha önce duymadıkları ve bilmedikleri birşeyse, onun doğruluğuyla ilgili şahit veya delil istemişlerdir. Bu, onların Sünnet'in tamamını bilmediğini gösterir ve bununla ilgili bol miktarda bilgi, her hadîs kitabında rahatlıkla bulunabilir. Hz. Ebûbekir veya Hz. Ömer'in bile tamamını bilmediği Sünnet'in bir başkası tarafından tamamıyla bilindiğini iddia etmek yalan değilse bile gaflettir, gerçeğe muhalifliktir. Müctehidlerin bile bu konuda

[463] Mezhepler Tarihi, 81.

eksikliklerini açıkça itiraf etmelerine karşılık, maalesef mezhep taassubu kalplerine işlemiş kişileri bu aldatıcı iddialarından vazgeçirmek imkansız görünüyor. İslâm'ın yapısı gereği hiç bir araştırma, düşünce, akletme, yorumlama gücüne dayanmadan, Kur'an ve Sünnet'e muhatap olmadan (Onlara müctehid muhatap olduğuna göre müctehide bağlanan kişi zaten Kur'an ve Sünnet'e muhatap olmaktadır inancı gereği) bir müctehide bağlanmaya çalışmak anlamsız bir iddiadan öteye geçemez. Çünkü şunu da kesin olarak biliyoruz ki, hiç bir müctehid zamanın ve şartların içinde olacak bütün problemlere çözüm getirecek kadar geniş-kapsamlı ictihadda bulunmamıştır. Böyle bir güç de hiç kimseye verilmemiştir. Eğer verildiği iddia edilecek olursa buna en layık kişi hiç kuşkusuz Resûlüllah (sav) olurdu. Halbuki İslâm, hayatın bütün problemlerini çözme gücünü taşırken, bu gücünü sadece bir kişide açığa çıkarmaz. Zamanla ve şahıslarla bağlantılı olarak azar azar sahip olduğu potansiyeli kullanır. Bir problem oluştuğunda onu çözecek genel esasları kendisinde barındırır. Bunların pratiğe aktarılması, probleme hakim olacak şekilde kullanılması insanlar vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla her müctehid sadece karşılaştığı problemlerle ilgilenir ve hiç bir müctehid bütün zamanlarda ve şartlarda oluşan ve oluşacak problemleri bilmez, onlarla karşılaşmaz. Çünkü onun hayatı çok uzun zaman diliminde sadece ufak bir noktadır ve oradaki problemlerle muhataptır.

4. Yüzyıldan sonra mezhep taassubunun müslüman halkın temel özelliği haline gelmesinde çeşitli nedenler vardır. Şüphesiz bu değişimde siyasi şartların olduğu kadar, başka çok çeşitli şartların da göz ardı edilemez etkisi olmuştur. Bu şartların başlıcalarını ve bu arada taassuba doğru ilerleyen zihniyet değişiminin safhalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Siyasî hayatın karışıklığı ve bu nedenle müslüman halka hakim olan kötümserlik,

2- Askeri gücün zayıflaması ve müslümanlara yönelik harici saldırılar,

3- Müslüman toplumundaki İslâm dışı unsurların İslâmî şekiller altında oluşturdukları çok yönlü karışıklıklar,

4- İslâm'la ilgili ilimlerin çoğalması.

5- Müslümanların kafası başta Felsefe, Tasavvuf olmak üzere birçok yabancı menşeli düşüncelerle dolmuş durumdadır. Bu durum asıl, basit, sade şekliyle İslâm'a ulaşmayı engeller. O zaman birilerinden hareketle bunu gerçekleştirme ihtiyacı hissedilir. Böylelikle,

6- Eskiden sadece bilinmeyen konuların sorulup öğrenildiği kişilere, bilinen veya bilinmeyen her konuda "O daha iyisini bilir" düşüncesiyle bağlanılır.

7- Bazı müctehidlerin sadece gerçekleşen değil, gerçekleşmesi muhtemel, teorik olayları dahi düşünüp, onlar hakkında ictihadda bulunmaları oldukça zengin fıkıh malzemesi oluşturup, bu zenginlik halkın ilgi ve takdirini daha çok çekerek "Artık çözülecek problem kalmadı, bağlanalım birisine gitsin" anlayışına yol açar ve bu bağlanışla birlikte "Her problem çözüldü" düşüncesinin etkisiyle yeni çıkan ve çözülmemiş problemlere dahi gözler kapatılıp, görülmez hale gelinir. Bu arada bağlı olunan mezhebin fıkıh malzemesi ne kadar çoksa ona bağlılık o kadar çok artmış ve halk böylelikle gözü kapalı mezhep taassubuna sarılıp, bununla kurtulacağını zanneder olmuştur.

8- Kendilerine bağlanılan insanların sayısı oldukça çoktur ve bu müctehidler arasında birçok fıkhî ayrılıklar vardır. Halbuki hakikat bir tanedir ve eğer müctehid hakikatın aynası ise (!?) o zaman birbirinden farklı sonuçlar oluşturan müctehidlerden biri hariç diğerleri yanılmaktadır. Bu anlayış, kendisine bağlanılan müctehidin doğru, diğerlerinin yanlış olduğu inancını oluşturur ki, taassub safhasına geçişte en önemli nokta budur. Ancak görüldüğü gibi bu tamamıyla İslâm dışı mantık üzerine kurulmuş bir iddiadır. Zira hakikatın bir tane olmasına karşılık, müctehid Kur'an ve bildiği Sünnet'lerin dışında, hakikatın temsilcisi değil, sadece arayıcısıdır. Bu da müctehidler arası farklılıkları tabii kılar.

9- Taassuba geçişin şartlarının oluşmasının sonrasında, her mukallid sadece kendi müctehidinin doğru olduğunu iddia eder. Kendi müctehidinin yanlış yapabileceğini düşünmez. Çünkü o zaman taklid bağı kopar.

10- Müctehidin bütün özellikleriyle Hakk'ın temsilcisi olduğu inancı oluşur ve onun görüşlerinin, hakkın tezahürü olduğu, dolayısıyla diğer müctehidlerin yanlışlara sarıldığı (hatta bazen sapıttığı) inancına ulaşılır. Bundan dolayıdır ki Şafiî olan birisi Hanefî imamın arkasında namaz kılmazken, Hanefî olan da Şafiî olanın arkasında namaz kılmaz. Hatta bundan dolayıdır ki yakın zamanımızda, bu durumun yanlış olduğu, Şafiî olanın da, Hanefî olanın da müslüman olduğunu dolayısıyla birbirlerinin arkasında namaz kılabileceklerini, Muhammed Abduh, Ezher'de öğretim üyesi iken söylediği zaman, oradaki hocaların saldırısına uğramış ve dayak yemiştir.

11- Mezhep konusunda taassubu kendisine şiar edinmiş kişi, sadece kendi mezhebinin doğru olduğunu düşünmeye başlayınca, bu ismen belirtilmese bile insanı kurtuluşa götüren İslâm'ın sadece kendi mezhebi tarafından temsil edildiği inancına neden olur. Bununla ilgili olarak Harîs Muhasibi (Ö. H. 243/M. 857) Nasâih isimli kitabında, herkesin kendi yolunun cennete, diğerlerinkinin ise cehenneme ulaştırıcı olduğunu iddia ettiklerini ve bu nedenle doğru yolu bulmanın zorlaştığını anlatır.[464] Bu açıkcası, mezhebi dinleştirmek olduğu gibi, tarihi şahsiyet olan müctehidi de dinin asıl parçası haline getirmek olur. Müctehidin kendisine veya düşüncesine karşı çıkmak, dine karşı çıkmak anlamında algılanmaya başlanır. Böylelikle müctehide dinde öylesine bir konum kazandırılır ki çok az görülse bile, halktan bazılarının "Peygamberin dahi kendi mezheplerinden olduğu" görüşüne sahip oldukları görülür. Hatta, Allah'ın doğrudan kendi tabi oldukları müctehide hitap ederek, kendisine uyanları cennete, uymayanları cehenneme sokacağını

[464] Güngör, 202.

belirttiğini ilan edenler bile olur. Bütün bu iddiaların delilleri ise rüyalar, menkıbeler, hikayeler, aslı belli olmayan rivayetlerdir. Çoğu zaman da mezhebin doğruluk delili olarak mevzû hadisler uydurulmaktan geri kalınmaz.[465]

Mezhep taassubunun oluşmasıyla ilgili bu safhaların sonuçlanması, her şeyi mezhep bakış açısıyla gören bir anlayışın oluşmasına neden olur. Ancak burada önemle şunu belirtmek gerekir ki, bizzat kendilerinin ifadelerinde gayet açık şekilde görüldüğü gibi, müctehidler bu mezhep anlayışından ve taassubundan tamamıyla uzaktırlar. Onlar dinleştirilen ve vahyin üstüne de çıkarılan bir anlayışın değil, Vahiy İslâmı'nın bünyesinde ifadesini bulan sâlih, düşünen, akleden, insan tipinin temsilcileridirler.

Taassubun ulaştığı sonuçları ve özellikleri teker teker göstermek bu kitabın sınırlarını oldukça aşar. Örnek olması açısından taassubun bazı genel özelliklerine değinecek olursak: Mezhep taassubunun en tipik özelliklerinden birisi, Peygamber adına hadîs uydurmaktan çekinilmemesidir. Zaten konunun araştırıcılarının ifadesinde görüldüğü gibi mevzû haberin gelişmesi ve yayılmasında en önemli faktör mezhep veya fırka taassubu olmuştur. Bir mezhebin doğruluk veya yanlışlık delili olarak ifade edilen bu tür mevzû haberlerin çokluğu içerisinde sadece birkaç tanesini zikredecek olursak;

"Ebû Hanife, ümmetimin kandilidir.", "Ümmetimde Muhammed b. İdris (eş-Şafiî) adında bir şahıs zuhur edecektir. O, ümmetime şeytandan daha zararlı olacaktır." "Rükuda ellerini kaldıran kimsenin namazı sahih olmaz.", "Dinde re'yine dayanarak kim konuşursa, onu derhal öldürünüz."[466] Bunlara ek olarak ayrıca şu tür haberler de taassubun tipik örneklerindendir: "Ebû Hanife rüyasında Allah'ın kendisine şöyle dediğini işitti: "Ben Ebû Hanife'nin ilmi yanındayım", "Ebû Hanife Allah'ı uykuda 99 kere görmüştür." "İmam Şâranî Mizan'da

[465] Bu tesbitlerimizin somut ifadesi olarak Davud b. Süleyman'ın Eşeddü'l-Cihad fi İbtali Dava'l-İctihad risalesi tipik bir örnektir. İlgililer konuyla ilgili olarak bir örnek olması açısından ona bakabilirler: Bkz. Eşeddü'l-Cihad.

[466] Eşeddü'l-Cihad, 197 ve devamı: Mevzû, 48-50.

anlatmaktadır ki, bizzat kendisi mükaşefe yoluyla dört mezhebin, cennette, Hz. Peygamber(sav)'in makamı etrafındaki mertebelerinin zamanları sırasına göre dizildiğini görmüş. Ebû Hanife, Hz. Peygamber'e (s.a.) en yakın olanlarıydı. Ondan sonra Malîk, Malîk'ten sonra Şafiî, Şafiî'den sonra da Ahmed gelmekteydi. Allah onlardan razı olsun. Bu da gösterir ki, şayet onlardan başka mutlak müctehid bulunsaydı, elbet dört imamı gördüğü gibi onu da keşif yoluyla görürdü."[467]

Bu nakillerdeki sözlere yansıyan mezhep taassubunun tarihteki olaylara yansıyışına gelecek olursak: Mezhep taassubuyla, bazılarınca İmam Gazzâlî'nin kitapları meydanlarda yakılarak imha edilmiş, bazı fakih (!) ler de bu konuda teşvik edici fetvalar vermekten çekinmemiştir.[468] Yine aynı taassubla şer ve şeytanda olduğu gibi "ş" harfiyle başladığı için Şia'yı sevmeyenler olur.[469] Bazıları ise namazda[470] veya minberde[471] Hz. Ali'ye lânet etmeyi ibadetin en önemli parçası kabul ederler. Şam'da Ravvakiye Medresesi'nin kurucusu, medreseye Yahudi, Hıristiyan ve Hanbelîler'in alınmamasını vasiyyet eder.[472] Bir mezhep mensubu, başka mezhep mensubunun arkasında namaz kılmaz.[473] İmam Eş'arî'yi içinde bulunduğu çağdaki Hanbelî olanlar kafirlikle suçlayıp, kanını helâl kabul ederler.[474] Bu ve benzeri düşünceler, tutumlar sonucunda Müfessir, Müctehid ve tarihçi Muhammed b. Cerir el-Taberî (Ö. H. 310/M. 922) vefat ettiğinde, bazıları onun kabristana defnine engel olurlar ve bu nedenle birkaç kişi, gece gizlice onu defnederler. Sebep ise, o yazdığı bir kitabında Ahmed b. Hanbel'i fakihler listesinde zikretmemiştir.[475]

---

467 Eşeddü'l-Cihad, 206, 230, 243.
468 Hitti, 3/859: Uludağ, 112.
469 Tritton, 55.
470 İbn Fazlan, 27.
471 İslâm Mezhepleri, 78.
472 İhya Hareketleri, 91.
473 Mazeherî, 31.
474 Tevhid, 84.
475 İslâm Tarihi, 4/389: Dört Risale, 26.

Bu özelliklerin halk arasında yaygınlaşıp kabul görmesinde, alim, fakih, isimleriyle tanınıp, gerçekte bu sıfatlarla ilgisi olmayan Şeyh Davud ve benzeri şahısların etkisi büyük olmuştur. Şeyh Davud örneğinde olduğu gibi, bazıları Resûle olması gereken itaati çarpıtıp, bir müctehide yöneltirken, ve bunu rüya, menkıbe, hikaye türü şeylerle delillendirmeye çalışırken, diğer bazıları da bu tür iddialarda bulunmamışlarsa da, geçmişin ayak izleri peşinden gidip doğrusu ve yanlışıyla geçmişi tekrarlamaktan başka birşey yapmamışlardır. Ezher gibi kurumlarda çokça bulunan bu son tiplerin tasvirini, kendisi de Ezher'li olan Mustafa el-Merağı şu şekilde yapar:

"Şu allâmeleri görüyormusunuz, bunlar, sokaklarda yazılı kâğıt türünden ne bulursa yiyip, yuttukları söylenen Hindistan'daki o kutsal ineklere benzerler... Evet, yüzyıllarca önce yazılmış kitapları sayfa sayfa yiyip yutuyorlar, ama özümsemiyorlar onları. Kendileri asla düşünmezler, sadece okur ve tekrar ederler... Ve onları dinleyen öğrenciler de onlardan sadece okumayı ve tekrar etmeyi öğrenirler; bu, kuşaktan kuşağa böyle gelmiştir."[476]

Mezhep taassubu sürecini yaşayıp, buradan geçip sonra bu geçmişini değerlendiren Gazzâlî'nin sözleri ise taassubun boyutunu ve özelliklerini göstermesi açısından oldukça anlamlı ve önemlidir:

"Bilgilerimi tedkik ettim ve kendimde bu sıfatla muttasıf herhangi bir ilmin olmadığı, sadece hissiyat ve zarûriyatın bulunduğunu anladım."[477]

Mezheplerin Haklığı ve Ölçüsü

Taassubu ilke haline getirmiş zihniyetin, kendisi açısından durumunun meşruluk delillerinin olmadığı düşünülmemelidir. Bu delillerin en önemlisine göre kendi yolu (mezhebi) haktır çünkü hak olmayan birşey taraftar bulamaz ve bu kadar uzun

[476] Esed, 249: Benzer bir ifade için Cerrahoğlu, 2/469.

[477] Dalâlet, 40.

süre yaşayamaz. "Bu kadar insan yanılıyor değil ya!" Onun, bu ve benzeri dışında diğer delillerden rüya, menkıbe, hikaye ve mevzû haber türünde olanları zikretmiştik. Bunlardan anlaşılmaktadır ki o zihniyet, hak olup olmamanın asıl öl-çüsü olan Kur'an ve Sünnet'ten birşey bilmez, bilse bile bu sadece kuru bilgi olarak kalır, yani hiç bir fonksiyonu olmayan, ezbere bilgi. Acaba savunulduğu gibi çok taraftar toplamak ve uzun süre varlığını devam ettirmek hak olmanın delilimidir?

Vahiy bilgisinin korunduğu ve korunacağı gerçeği, vahyin yaşantı ve inançta açığa çıkan biçimi olan İslâm'ın da korunduğu ve korunacağı gerçeğini zorunlu kılar. Ancak bu gerçek, müslümanların kafirler karşısında çoğunlukta ve hep galip olacakları anlamına gelmez. İslâm'ın korunacağı gerçeği, bunun bir kişiyle gerçekleşebileceği gibi, büyük bir toplumla da gerçekleşebileceği anlamına da gelir. Yani hakkın ölçüsü çoğunluk tarafından benimsenmiş olmak ve bu şekilde yaşamaya devam etmek değildir. Hatta bunun tersinin doğru olduğu durumlar çoğunluktadır. Taraftarın çokluğu ve uzun süre yaşamaya devam etmenin hak oluşun ölçüsü olduğu anlayışı hiç bir temele dayanmaz, doğruluk payına sahip değildir. Asıl ölçü vahye uygun olup olmamaktır. Eğer bir düşünce veya sistem Vahiy bilgisinin kalıpları içerisinde yer alıyorsa o hak, eğer sınırları taşmışsa o bâtıldır. Ancak bu ölçünün kaybedilip veya unutulup, onun yerine çok tuhaf ölçüler oluşturunca, "Benim mezhebim haktır, çünkü bu kadar asırdır bu kadar çok insan ona bağlanıyor. Bu kadar çok insan da yanlış düşünmüyor ya!" gibi saçma ve gülünç iddialara yol açabilmektedir. İslâm takısını almış İslâm dışı "İslâm Mezhepleri" veya küfür olduğu açıkça belli olan sistemler bugün yaşıyor ve etkin ise, bu saçma mantık gereği onları da hak olarak düşünmek zorunluluğu doğar. "Ama onlar hak değil ki," gibi temele dayanmayan ancak gerçek olan kuru iddianın ise bu safhada hiç bir anlamı yoktur. Çünkü ortada ölçü kalmamıştır ki hangisinin hak, hangisinin bâtıl olduğu bilinebilsin.

Bizim burada mezhepleri eleştirmek gibi bir niyetimiz yok. Eleştirimiz taassubun hakim olduğu, vahiy, akıl, mantık temeline oturmamış zihniyetlerle ilgilidir. Daha doğrusu da halk sıfatıyla nitelediğimiz ve İslâm'ın hakikatını kavrayamayıp, her durum ve şartta taklid bağından başka bir şey düşünmeyenlerle ilgili. Bunların bazılarının isimleri allâme, fakih, şeyh olsa da.

Buraya kadar açıkladığımız ölçülerin niteliği göstermektedir ki, hak mezhep anlayışını bir sayıyla sınırlamak (beşeri ölçüler dahilinde) imkansız olduğu gibi, bir mezhebin taraftarının çok olmasını, o mezhebin hak oluşuna delil olarak ileri sürmek hiç bir haklılık temeline dayanmaz. O mezheplerden biri veya bazısı hak olsa bile bu böyledir. Bu nedenle bazı mezheplerin varlıklarını devam ettirmesinin ve taraftarlarının çokluğunun nedenleri, eğer doğru bilgiye sahip olunmak isteniyorsa bazı siyasî veya sosyal nedenlerde aranmalıdır. Buna karşılık geçmişteki bazı müctehidlerin ictihadları günümüzde taraftar bulamıyorsa bu, o ictihadların (mezhebin) yanlışlığının delili olamaz. Onun da tarihin sayfalarında kalmasının belirli siyasî ve sosyal nedenleri vardır. Her iki durum için de en önemli siyasî veya sosyal şartlar daha çok bir devlet tarafından desteklenip, korunmak veya müçtehidin öğrencilerinin, hocalarının düşüncelerini yaymalarıdır. Eğer bir müctehidin içtihadları herhangi bir devlet tarafından desteklenmemiş ve öğrencileri de o ictihadları yaymamışsa, o mezhep tarihin sayfalarına takılıp kalmış, günümüze ulaşmamıştır. Bugün mezheplerin taraftarlarının coğrafi dağılımı bile bununla ilgilidir. Yoksa, hak mezhep olanlar falan bölgedekilerdir, bâtıl mezheplerde olanlar da falan bölgelerdedirler gibi bir düşünce gülünç, ondan da öte saçma olur.[478]

Bazı mezheplerin taraftar bulup, varlığını devam ettirmesinin en önemli nedeni devletler tarafından (yöneticiler tarafından) destek görmüş olmasıdır dedik. Şah Veliyullah el-Dehlevî, "el-İnsaf"ın da bununla ilgili olarak der ki: "Ben bir defa üstadımız

[478] Mukaddime, 2/494.

İmam el-Belkinî'ye dedim ki: "Üstad, Takiyüddin es-Sübkî, ictihada muktedir olduğu halde neden ictihad yapmamış, neden taklid etmekle yetinmiştir?" Hocam bu soru üzerine sustu. Bunun üzerine ben dedim ki; "Kanaatime göre o tarihlerde bütün vazifeler, dört mezhebe bağlı âlimlere inhisar ettirildiği ve dört mezhebin dışında kalıp ictihad edenlere hiç bir görev verilmediği, kadılık hakkından mahrum edildiği, halkın onlardan fetva sormayarak, bid'at damgasını yapıştırmaları sebebiyle İmam Sübkî ictihada yönelmemiştir."[479]

Suyûtî ise "el-Makâmetü'l-lü'lüiyye"sinde konuyla ilgili olarak şunları yazar: "İlim öğrenen amel için öğrenmiyor. Fıkıh öğrenmek dünyalık oldu. Ahiret hatıra getirilmez oldu. Büyükler horlandı, küçükler öne geçirildi. Kötüler yükseldi, iyiler aşağılandı. İlim adamına uyulmuyor, halim selim insanlardan haya edilmiyor. Bid'atler Sünnet oldu, Ömer gelse değiştiremez oldu, ölüm alimlere kızıl altından sevimli oldu. Cahiller alimlere, bayağı insanlar hayalılara galebe çaldı. Din işlerini ehli olmayanlar üstlendi. Cehalet ölçüsünce, her cahil aşırı çirkinlikler yapar oldu."[480]

Sûyutî'nin biraz farklı açıdan değindiği siyasi yapı ve halk eğiliminin çoğu zaman sırf ismi nedeniyle veya o isimle kendini tanıtan her eğilime müsamaha göstermesi ve taraftarları olması, Dehlevî'nin gayet açık olarak belirttiği gibi, belirli isimleri gündemde tutup, çoğu zaman o isimlerin altında her türlü düşünce varlığını devam ettirebilirken, hakka eğilim gösteren düşünceler sırf isimlerinin farklılığı nedeniyle kabul görmemiştir. Siyasî yapının, mezheplerin oluşumu, gelişimi ve devamındaki bu belirleyiciliği, tarihin her safhasında görülür. Bununla ilgili gelişmelerin başlangıcını Bazı sultanların, yönetimlerindeki ülke sınırları içerisinde, düşünce karışıklığını önlemek için bazı alimleri veya öğrencilerini resmi görevle taltif edip, ülke sınırları içerisinde o şahsın ictihadlarını etkin kılması oluşturur.

[479] El-İnsaf, 95.

[480] Özen, 166, 167.

Daha erken zamanlarda devletin en önemli kurumu olan Kadılık, sadece müctehidlere verilirken, Ebû Yusuf (Ö. H. 182/M. 795)'tan sonra sadece belirli mezhep mensuplarına verilir olmuştur. Bu da o kadının temsil ettiği mezhebin en azından ismen (çoğu zaman muhteva farklı olabilmekte) halk tarafından tartışılmaz kabul görmesine neden olmuştur. Halk belirli ismi taşıyan mezhebi "tek hak yol" olarak görmeye başlayınca, sultanlar değişse bile ilgili ismi taşıyan eğilimin desteklenmesi yönetim açısından değişmemiştir. Bu ismi taşıyan eğilimin her ne şekilde olursa olsun doğru olduğu kanaati böylelikle silinmeyecek şekilde kök salmıştır.

Ebû Yusuf'un kadı olmasıyla başlayan gelenek, Hanefî ismi taşıyan eğilimlere meşruluk zemini hazırlarken, başka devletlerde de farklı kişilerin (kadıların) temsil ettiği mezhepler yaygınlık kazanmıştır. Bunların arasında Hanefî, Şafiî, Malikî, Hanbelî olanlar olduğu gibi Şiî, Cehmiyye, Kaderî, Mu'tezile gibileri de vardır.[481] Ancak zamanla sultanların politik kararlar gereği farklı düşünce ve eğilimleri desteklemeleri halkın mezhebini veya anlayışını da değiştirmiştir. Bunun en açık örneği, Mu'tezile'nin Abbasî'de resmi mezhep olup, yaygınlık kazanmasına rağmen, bir sonraki sultanın Sünnet Ehli'ne taraftar olmasıyla Mu'tezile anlayışının sona erip, Sünnet Ehli'nin taraftar olduğu anlayışın hakim oluşudur.[482] Burada dikkat edilecek husus, mezhep ve fikir değişiminin özellikle halk-kitle açısından bir başkasının daha doğru olduğu düşüncesiyle gerçekleşmeyip, sultanın politik nedenlerle destek değiştirmesine bağlı olarak gerçekleşmesidir.

Devletin (Siyasî gücün) desteğini kazanmakla, halkın gözünde meşruluk kazanıp, taraftar toplayan mezheplerle ilgili bu gelişmeleri bazı durumlarda biraz farklı biçimlerde görmek de mümkün olmuştur. Bu da ülke sınırları içerisinde birden fazla eğilime

---

[481] Güngör, 180, 181: İctihad, 163: Hudarî, 323: O'leary, 53: Selçuklu Tarihi, 158.

[482] İslâm Tarihi, 4/136, 137: Kelâmcılar, 213, 214.

destek vermektir. Bunun sonucu olarak o ülkede birden fazla eğilim etkin duruma gelmiştir. Örneğin ilk anda Zahir Baybars dönemi Mısır'ını, Eyyubî ve Fatımî devletlerini hatırlayabiliriz.[483]

Bazı mezheplerin siyasî destek kazanmaları nedeniyle varlıklarını devam ettirmelerinin yanısıra, önemsiz gibi görünen ancak, aslında oldukça önemli olan bir hususun daha bulunması mezheplerin devamıyla doğrudan ilgilidir. Bu da ilgili müctehidin ilk planda samimi, sadık taraftarlarının veya öğrencilerinin bulunmasıdır. Bu öğrenciler farklı ictihadlarda bulunup, hocalarına karşı bile çıkmış olsalar, belirli nedenlerden dolayı hocalarının ismiyle tanındıkları için kabul görmüşler ve bunların ictihadları da hocalarına mal edilmiştir. Bununla ilgili en tipik örnek Hanefî mezhebinde görülür. Ebû Hanife'nin mezhep oluşturma gibi bir niyeti ve çalışması sözkonusu olmadığı ve önemli öğrencilerinden Ebû Yusuf ile Muhammed, hocalarının ictihadlarının üçte ikisine karşı çıkmış olmalarına rağmen, sırf Hanefî ismini benimseyip, kadılık görevi aldıkları için Hanefî mezhebi ismi altındaki ictihad ve görüşlerin, Ebû Hanife'ye izafeten devamına yol açmışlardır. Bunun yanısıra diğer bazı müctehidlerin görüşlerinden hareketle mezhep oluşmamasının nedeni ise, o müctehidin kendi görüşlerini şu veya bu şekilde devam ettirecek öğrencilere sahip olmamalarıdır.[484]

Bütün bunlardan sonra, bir mezhebin hak olup olmadığıyla ilgili (İslâm'ı yansıtıp yansıtmaması açısından) özelliğini kesin şekilde gösterecek olan Vahiy bilgisini dikkate alarak, şunu söyleyebiliriz: Bazı mezheplerin taraftar bulması veya devlet tarafından desteklenip uzun süre varlığını devam ettirmesi veya bunların aksi, hak olup olmamayla ilgili değildir. Bu özellikler o mezhebin özellikle siyasi yapı, onun alt özelliği olarak da belirli bilgi düzeyine erişmiş kişilerce devam ettirilip, ettirilmemesiyle ilgilidir. Bu bilginin ise niteliği hiç önemli değildir.

---

[483] Taftazanî, 47: Hitti, 4/1093: İslâm Tarihi, 6/38.

[484] Mezhepler Tarihi, 113: Hudarî, 324, 326: Mukaddime, 2/494: Zeydan, 240, 249.

Üçüncü Bölüm
DEĞİŞİM SÜRECİNDE SOSYAL HAYAT

Değişim Sürecinde Sosyal Hayat

> "Oysa kendilerine, Dini yalnız Allah'a halis kılarak, Allah'ı birleyenler olarak O'na kulluk etmeleri, namaz kılmaları, zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte doğru din budur."
>
> (Beyyine, 5)

İslâm, birçok unsurun rastgele birleşmesiyle oluşmuş bir din değildir. Zaten onun İlâhî ve gerçek anlamda tek din oluşu da bu özelliğiyle ilgilidir. O, her bir parçasının diğer parçalarla tam anlamıyla uyum içerisinde olduğu bir inanç ve yaşantı bütünlüğüdür. O, insanın bireysel ve toplumsal hayatını düzenlemesi, varoluş nedenlerini gerçekleştirebilmesi için kendisinden başka hiç bir İlâh ve Rabb'ın olmadığı Allah tarafından bildirilmiştir. Bu nedenle bir unsurunu diğer unsurlardan ayırıp tekbaşına incelemek pek bir anlam ifade etmez. Çünkü o herbir parçası diğer parçalarıyla bütünlük içerisinde gerçek anlam ve fonksiyonunu gösteren bir dindir. Onun canlı, sistemli, uyumlu, işlerlikli, mükemmel bir sistem olmasından dolayıdır ki, Allah, bir çok ayette dini veya onun yaşandığı toplumu parçalamayı, bazı unsurlarını diğer bazı unsurlarından ayırmayı büyük bir hata ve günah olarak bildirmiştir. Onun bu mükemmel bütünlüğünün ne anlama geldiğini, en iyi şekliyle sağlıklı bir

organizma benzetmesi açıklayabilir. Bir organizmanın sağlıklı oluşu, nasıl ki bütün organların sistemli, uyumlu ve düzenli çalışmasına bağlıysa, İslâm da öyledir. Eğer İslâm'ın bir unsuru gözardı edilmiş, işlevi yerine getirilmiyor veya yok kabul ediliyorsa, bunun sıkıntısı her alanda hissedilir. Bütün bunları teorik bir düzlemde söylemiyoruz. Müslümanların tarihi, söylediklerimizin canlı tanığı durumundadır.

Tarihçilerin kaydettiğine göre, müslümanlar arasındaki ilk ufak tefek ayrılıklar kadar, büyük bölünme ve fitnelere yol açan problemler de yönetim konusundan kaynaklanmıştır. Genel olarak halifenin kim olacağı konusundan kaynaklanan problemler, zincirleme birbirini takip etmiş, sonuçta daha çok ismi kalmış, muhtevası hayattan ve büyük ölçüde inançtan uzaklaştırılmış bir İslâm (!) oluşmuştur. Bütün bu çok yönlü ve boyutlu problemlerin de odağını yönetim problemi oluşturmuştur. Tarih içerisinde de İslâm'ın tekrar gerçek anlamıyla inançlarda ve yaşantıda yer almış (gibi) olduğu zamanlar da, yönetimin İslâm'a uygun hale geldiği (veya yaklaştığı) zamanlar olmuştur.

Allah (cc), müslümanlara hitap ederek, yönetime geldikleri zaman belirlediği şartlara uymadan işlerini yürütecek bir durumda olmaları halini hoş karşılamadığını bildirir. Allah'ın hoş karşılamadığı bu tür yönetici tipiyle müslümanların karşılaşması için çok vakit geçmesi gerekmemiştir. Birşey emrettiği veya yasakladığı zaman bu işe önce kendisinden ve ailesinden başlayıp, ailesini yanına toplayarak "Şunları yasakladım. İnsanlar sizi, yırtıcı kuşun eti gözettiği gibi gözetlerler. Allah'a kasem ederim ki, sizden birinizin bu yasakları yaptığını görürsem, onun cezasını kat kat veririm." veya valilerine gönderdiği mektubunda, "Benim katımda en önemli işiniz namazdır. Onu koruyan ve devamlı kılan, dinini korumuş olur, umursamazlık gösterenler ise, onun dışındakileri daha çok umursamazlar." diyen Hz. Ömer, zaman olarak değilse bile, yaptıklarıyla çok gerilerde kalmıştır artık. "Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra krallık

gelir."[1] diyen Resûlüllah (sav)'ın sözleri uygulamada haklılık kazanır. Artık kendisini kral olarak nitelemekten çekinmeyen ve Bizans krallarını yaşantılarıyla, uygulamalarıyla taklit eden sultanlar, müslümanların idaresini üstlenirler. İslâmî yönetimin en önemli unsuru olan şûra prensibi unutulur, Allah'ın dinini uygulamak için değil, kişisel ve hanedan menfaatlerini korumak için varlığını sürdüren bir sultanlık oluşur. İsmi her ne kadar halifelik olmaya devam etse de bu böyledir.

İslâmî özelliklerin yönetim alanından uzaklaştırılmaya başlandığı ve olumsuz özelliklerin yer aldığı yönetim ve yönetici tipinin ilk basamağını Muaviye oluşturur. Genelde tarihçilerin ortak bir kanaat olarak belirttikleri gibi, Muaviye siyasi özelliklerinin parlaklığı ve başarısıyla ün yapmıştır. Bu parlaklık ve başarının sınırlarını ise, bazen kişisel çıkarlar ve hanedanın menfaatleri belirliyebiliyordu. Muaviye çeşitli siyasi manevralarla yönetimi ele geçirdikten sonra İran Kisralığı ve Bizans Krallığından esinlenen bazı özellikler yönetiminde görülmeye başlanır. Sonuçta sanki bir çok Emevî Sultanının şeriata uygun davranmak gibi bir endişeleri bulunmaması da dünyevi temeller üzerinde şekillenen bir Arap Devleti kurulmasına yol açar. Ve onlar bu devletin sultanları olurlar. Bugün her kim ne kadar bu yönetimi meşrulaştırmaya çalışırsa çalışsın, kendisini aldatmaktan başka birşey yapmış olmaz. Zira Emevî Arap devletinin ilk sultanı Muaviye bile değişimin farkındadır, kendisini bir halife olarak değil, Kral olarak tanıtır. "Ben kralların ilkiyim"[2] der. Halife Hz. Ömer, Şam'a geldiğinde Muaviye onu hükümdarların şekil ve kıyafetinde, süs ve ziynetler içinde karşılar. Hz. Ömer onun bu durumunu beğenmez ve düşündüklerini doğrudan söyler: "Ey Muaviye! Kisraları mı örnek alıyorsun?" der. Muaviye'nin cevabı ise farklı bir toplumda oldukları ve onlara uymak zorunda kaldıkları biçiminde olur.[3]

---

1 Ebû Davud, Sünnet, 8: Tirmizî, Fiten 48: İbn Hanbel, 4/273.

2 İslâm Tarihi, 1/355.

3 Mukaddime, 1/513.

Muaviye ile birlikte yönetim İlâhî temellere değil, beşerî temellere dayanmaya başlar. Elbetteki Muaviye dönemi tamamıyla olumsuz olarak değerlendirilemez. Olumlu olan pek çok şey halâ vardır. Ancak o, hilafetten, haksız, zalim bir yönetime geçişin başlangıcını oluşturur. Onun bu safhada bazı ufak hataları, ileride büyüyerek tamamıyla İslâm dışı unsurların oluşmasına zemin hazırlar. Örneğin saltanat yönetimi bunlardan en önemlisi ve sadece birisidir. Değişimi göstermesi açısından şu örnek ilginç ve anlamlıdır; bir seferinde Muaviye, altın ve gümüşten imal edilmiş bir su kabını, ağırlığından fazla değerde bir miktara satın alır. Bunu gören Ebû Derda, ona hitaben; "Ben Resûlüllah (sav)'ın bu gibi şeylerden kaçınılması gerektiğini söylediğini işittim" der. Muaviyenin cevabı ise "Ben bunda herhangi bir sakınca görmüyorum" biçiminde olur. Ebû Derda; "Ben Resûlüllah (sav)'tan haber rivayet ediyorum, o da kendi kişisel görüşünü bildiriyor. Kimse beni Muaviye'ye karşı özürlü göremez. Artık burada (onun yanında) durmayacağım" diyerek oradan uzaklaşır.[4]

Muhakkak ki sultanların hepsi, kişisel yaşantılarında tamamıyla İslâm'dan uzak değildirler. Ancak bazı İslâmî unsurların bulunması da uygulamalarını İslâmî bir yönetim yapmaz. Çünkü onların uygulamaları İslâm ile İslâm dışı unsurların karışımı biçiminde gerçekleşir. Örneğin yöneticinin seçimle tayini prensibini iptal eder, veraset sistemini uygularlar, şûra prensibini unutup, kendi istek ve iradelerine göre yönetirler. Özellikle veraset sistemi ileride o kadar bozulur ki, bir değil birkaç varis bırakarak yönetim işini tamamıyla karmakarışık hale getirenler olur. Muaviye'yle başlayan bu bozulmalar oğlu Yezid'le birlikte zirveye ulaşır. Böylelikle tamamiyle beşerî bir sistem ve yönetim biçimi oluşmuş olur. Bu nedenle İslâm alimleri Muaviye'nin oğlu Yezid'in iktidarına ismen bile hilafet demekten özenle kaçınırlar. Onunkinin tamamıyla krallık olduğunu belirtirler. Bu konuda örnek olması açısından İbn Teymiye'nin

[4] Buharî; Müslîm; Tirmizî; Ebû Davud; İbn Mâce rivayet etmiştir.

sözlerini nakledebiliriz; "Ehl-i Sünnet, Yezid'in müslüman cemaatin başında bir kral, diğer Emevîler gibi onun da söz sahibi bir kişi olduğuna inanırlar... Yezid de iktidarında gerçekte halife olmadığı halde insanlar tarafından halifeleştirilen, müslümanların başındaki krallardan biridir."[5] Büyük İslâm alimi Dehlevî ise Emevî ve sonraki sultanların yönetimleri hakkında şunları söyler: "Onların hükümeti, mecusîlerin hükûmeti gibidir. Yalnız şu farkla ki, bunlar namaz kılıyorlar, dilleriyle şehadette bulunuyorlar."[6]

Yöneticilerin İslâmdan uzak uygulama ve tavırlarıyla ilgili bazı örnekler verecek olursak;

Halife adı altında müslümanların yönetim işini üstlenmiş sultanlardan içki içen ve bunu alışkanlık haline getiren ilk kişi Yezid b. Muaviye'dir. Annesi, Kelb kabîlesinden olan ve saray hayatına hiç bir zaman alışamamış birisidir. Oğlu küçük Yezid'i yanına alarak sık sık çöle kabilesinin yanına gider. Yezid bu

---

5 Siyasî Mezhepler, 111.
Muavîye'nin torunu ve Yezid'in oğlu 2. Muaviye, Dede ve babasından hareketle, sultan olduğu gün, durumlarını halka şöyle anlatır: "Ey İnsanlar! Dedem Muaviye, bu işin ehli ve Peygamber (sav)'e yakınlığından dolayı bu işe kendisinden daha layık olan Ali b. Ebû Tâlib'e karşı savaştı ve bildiğiniz şeyi size yükledi. Nihayet ölüm ona yetişti. Şimdi kabrinde günahlarının rehini ve hatalarının esiridir. Sonra bu işi babam aldı, halbuki o da işin ehli değildi. O da kendi arzusuna uydu. İhtiras onun önüne geçti ve ecel yakaladı. Şimdi o da kabirde günahlarının rehini ve suçlarının esiri oldu... Bize işlerin en ağır geleni, onun yattığı yerin kötülüğünü bilmemizdir. Onun vardığı yer ne kötü yerdir! Çünkü o, Resûlüllah (sav)'in torununu katletti, haramı mübah kıldı ve Ka'be'yi harap etti. Ben sizin zulmünüzü yüklenip taşıyacak değilim. Sizi işinizle başbaşa bırakacağım. Eğer dünya hayırlı ise biz ondan payımızı almışızdır. Yoksa şerse Ebû Süfyan'ın soyunun payına düşen onlara yeter." Bu olumlu otokritiğin sahibi yönetimde sadece kırk gün kalabilmiştir. (İslâm Tarihi, 1/366)

6 İhya Hareketleri, 108: Özen, 18: Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hitti, 1/282, 4/1095: İslâm, 107, 161, 162: İslâm tarihi, 1/317, 3/70-71: Yurdaydın, 19: Lewis, 77: Garaudy, 75: Nasr, 116, 117, 122: Bammat, 100.

kabîledeyken, ava çıkma, ata binme gibi özelliklerin yanısıra şarap içme ve şiir yazma gibi özellikleri de edinir. Bunlardan da bütün hayatı boyunca hiç vazgeçmez. Bestekârlığı da olan Yezid, içkiye o derece düşkündür ki, hergün içmeye devam eder. Ebû Kays ismini verdiği ufak maymunuyla içki alemleri düzenlemeyi çok sever ve bunu hiç ihmal etmez. Kendisinden sonra hemen her sultanın titizlikle uyguladığı içkili büyük saray eğlenceleri düzenlemeyi gelenek haline getirir. Bu nedenlerle zamanın müslümanları Yezid'e Yezid el-Humûr (Şaraplı Yezid) ismini verirler. O, ayaklarına altın bilezikler geçirilmiş ve özel bakıcıları olan köpekleriyle ava çıkmayı yaşantısının en önemli parçalarından birisi haline getirir. Çocukluk arkadaşları olan ve sarayda boynunda haçla dolaşacak kadar rahat hareket edebilen Hıristiyanlarla dostluğunu hiç kesmez, onların kilise tamiratı, inşaatı gibi isteklerini hiç geri çevirmez.[7] O, bütün bunları gerçekleştirirken bir çok sahabe dahi hayattadır ve Resûlüllah (sav)'ın vefatının üzerinden hiç de uzun olmayan bir süre geçmiştir. Bu durum değişimin oranını ve hızını göstermesi açısından önemlidir. Ondan sonra da değişim hiç kesintiye uğramadan devam eder. Zaten Yezid konuyla ilgili tek örnek değildir. Basit bir araştırma bile onun gibi nicelerini açığa çıkaracaktır. Çünkü Onun gibilerini tarih içerisinde bulmak zor değildir, ancak asıl zorluk, kendilerine itaatın zorunlu olduğu İslâm'ın gerçek temsilcisi olan yöneticileri bulmaktır. Zaten böylelerinin sayısı o kadar azdır ki, tarihçiler gerçek anlamda halife olan 5. şahsiyetten bahsetmelerine rağmen 6. sından bahsetmezler. Ancak Yezid neslinin sayısını ifade etmek bile uzun bir araştırmayı ve büyük rakamları gerektirir. Yezid neslinin temsilcilerinden birkaç örnek daha verecek olursak, anlamını yitirmiş halife ismini kendilerine maske edinmiş sultanları daha iyi tanımış oluruz.

Şiire, müziğe ve şarkıya düşkünlüğüyle tanınan Abdul-Melik'in oğlu Velid, içi şarapla doldurulmuş havuzda yıkanmayı ve bu esnada havuzdaki şaraptan içmeyi çok seven birisidir. Bu

[7] Islâm Tarihi, 1/432: Hitti, 2/309, 310, 358, 360, 427.

uygulamasına hiç ara vermez, sık sık gerçekleştirir. Bir defasında Kur'an'ı kendisine ek hedefi yapmış ve attığı oklarla Kur'an'ı iyici parçalamış birisidir. At yarışlarını da çok sever ve bu arzusunu gerçekleştirmekten hiç geri kalmaz. Ancak bu özelliklerine rağmen, her devirde yöneticilerin kendilerini halkın gözünde sevimli ve meşru göstermek için başvurdukları uygulamayı gerçekleştirmekten de geri kalmaz ve büyük bir camii inşa ettirir. O'nun içkiye düşkünlüğü o kadar fazladır ki, hacca giderken bile içki yüklü develer kervana katılır ve yol boyu şarap içerek hacca gider.[8] Zaten onun babası Abdul-Melik de içkiyi çok seven birisidir. Önceleri bu alışkanlığından vazgeçmek istemişse de, sonradan o kadar içki müptelası olur ki, içki alemlerinden sonra istifra eder, sonra tekrar tekrar içmeye devam eder.[9]

Fars modasının güç geçtikçe yaygınlaştığı Emevî ve daha sonra tamamıyla denecek kadar Fars uygulamalarının benimsendiği Abbasî yönetimlerinde İslâm'ın fazla dikkate alınmadığı tarihi bir gerçektir. Fars ve Bizans saray yaşantı ve uygulamaları, onların yönetici özellikleri, müslümanların yönetimini üstlenmiş sultanlar tarafından kısa sürede benimsenir ve uygulanır. Bu uygulamalar arasında en önemlileri, kendilerine danışılmadan hiç bir işe başlanmayan müneccimlik müessesesi ile haremin en önemli unsuru olan hadımlık müessesesidir. Sayısız oranda cariyelerden oluşan haremler ve her türlü entrikanın failleri durumuna gelmiş hadım harem mensupları yönetimin en önemli özellikleri arasında yer alır. Kaynakların bildirdiğine göre el-Muktedir'in hareminde 11.000, el-Mütevekkil'in hareminde 4.000 cariye bulunuyordu.[10] Bununla ilgili olarak

---

8 İslâm Tarihi, 1/423: Hitti, 2/358, 360: Yurdaydın, 22: Huart, 67, 68.

9 Fecrü'l İslâm, 251: Hitti, 2/358, 360, 518: İslâm Tarihi, 1/411.

10 Hitti, 2/526. Verilen bilgide insanı şaşkınlığa sürükleyen bir abartı seziliyorsa da Hitti, bunu Müslüman tarihçi Mes'ûdî'den nakleder. Dolayısıyla abartıyı birtakım müslüman yazarlarının bir geleneği olarak düşünecek olsak bile, sonuçta yine de tuhaf olan, normal kabul edilemeyecek bazı tarihi gerçeklerin varlığını kabul etmek zorunda kalmaktayız.

şu bilgi ilginçtir. Hulâgu, Bağdat'ı ele geçirdiği zaman, önceki gece Abbasî yöneticilerinin birlikte oldukları cariyeleri saydırır ve sayılarının 700 olduğunu tesbit edilir.[11] Bu da gösteriyor ki, sultanlar ve yanındakiler, güçlerinin ve hayatlarının son anına kadar zevk ve sefahat alemlerine devam etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdi.

Daha önceleri pek sistemleştirilmemiş haremi 2. Velid, sistemli hale getirir. Bu düzenlemesini de Fars uygulamalarını dikkate alarak gerçekleştirir. Hadım edilmiş haremağalarının genellikle Bizans'tan getirildiği bu haremlerde her türlü ahlâksızlık yaygınlık kazanır.[12] Daha sonraları el-Emin, harem sistemine, sarayın vazgeçilmez unsuru olan oğlancılığı da ekler ve bu uygulama sürekli devam ettirilen bir müessese haline gelir.[13] Okuyucu, bunun sadece bir iki "sapık" sultana ait uygulama olduğunu düşünebilir. Bu çalışmamızda her ne kadar birkaç asırlık dönem dikkate alınıyorsa, da sözkonusu uygulamanın, araştırılacak olunursa yakın zamanlara kadar değişik İslâm Devletlerinde devam ettiği görülecektir. Zaten sultanların başucu kitaplarından olan ve siyasetleri kadar kişisel yaşantılarını da temelini oluşturan Kâbusnâme bunun canlı belgeleri arasındadır. Osmanlı sultanlarından bazılarının özel isteği ile iki defa Türkçeye tercüme edilen Kâbusnâme, müslüman bir İran sultanının oğluna yönelik nasihatlarını içerir. Sultan Keyhüsrev, ileride tahta oturacak olan oğluna nasihatlarda bulunmadan önce kitabına, Allah'a hamd ve şükür, Resûlüne, alîne ve ashabına salat ve selâmla başlayarak nasihatlarına geçer. Nasihatlarının arasında içki ve cinsî hayatla ilgili konular da vardır. Şöyle der: "Ey ciğer pârem, süci (şarap) içersen ikindiden geri (sonra) iç, ta sen serhoş olunca akşam olmuş olur. Halk seni serhoş görmezler... Andan sonra şarap içerken nukulcü (çerezci) olma. Yani çerezhor olma ki, şarap arasında çok nukul

[11] Ebu'l Ferec, 35.

[12] Mazeherî, 75: İslâm Tarihi, 1/411: Hitti, 2/361, 3/766, 4/1127.

[13] Hitti, 2/524. (Taberî ve İbn Esir bu konuda Hitti'nin kaynaklarıdır.)

yemek iyi değildir; ulular bu işi beğenmediler... Ve yaz olucak avretlere meylet ve kışın oğlanlara, ta ki tendürüst olasın. Zira ki oğlan teni ıssıdır (sıcaktır), yazın iki ıssı bir yere gelse teni azıdur ve avret teni sovuktur, kışın iki sovuk bir yere gelse teni kurudur, vesselâm."[14]

Sultanlar, sultanlıklarının bir gereği olarak lüks ve israf içinde olurlar. Olmadıkları şeyleri yapar ve yapmaya çalışırlar. Bunlardan, heykeller yaptırarak şehrin belirli yerlerine diktiren Emevî sultanı Abdülaziz'i, zevk alemleri için hayvan biçiminde kayıklar yaptırtan el-Emin'i, gittiği yerlere halılar döşeten, sırf kendi özel keyfi için deve sırtındaki kaplarda yeşil sebze yetiştirmek suretiyle hac kafilesi oluşturtan diğer bir çok sultanları hatırlayabiliriz. Elbetteki masraflar çoktu ve bütün bunlar şu veya bu şekilde halktan alınan vergilerle karşılanıyordu. Zamanla masraflar arttıkça yeni vergi çeşitleri icad etmek alışkanlığı oluşur. Tarihçilerin kaydettiğine göre 10-14. yüzyıllar arası Mısır'ında "Havadan başka" herşeyden vergi alınıyordu. Masrafları karşılamak için fuhuş ve içkiden alınan vergiler, artık alışılmış şeylerdendi.[15] Halk bazen bunlara büyük tepki gösterir, ayaklanmalar olur. Hatta bazı sultanların tahttan indirilmesi veya öldürülmesi

---

[14] Kâbusnâme, 87, 89, 113.

[15] Mazeherî, 143: İslâm †arihi, 1/373: 4/397, İslâm Medeniyeti, 133: Hitti, 2/467: 4/1101, 1102.
Minkarî adlı bir Emevî büyüğü, düşüşlerinin sebebi kendisine sorulduğu zaman şunları söyler: "Biz, işe hasredilmesi gereken zamanı zevke hasrettik. Tebaamıza sert muamele ettik. Onlar adalet hususunda ümitsizliğe düştüler, bizden kurtulmak hasreti içindeydiler. Vergi ödeyenler zorla alınan fazla vergiler yüzünden bizden uzaklaştılar. Topraklarımız ihmal edildi, kaynaklarımız boş yere harcandı. Biz işi, kendi çıkarları için bizim menfaatlerimizi kurban eden, bizim işlerimizi bizim haberimiz olmaksızın ve canları istediği zaman yapan vezirlerimize bıraktık. Maaş bakımından daima arka planda kalan ordu bize itaat etmez oldu. Böylece bizi desteklemiş olan mahdut sayıdaki insanlar bizi düşmanlarımıza karşı müdafaa etmeyerek terkettiler. Nasıl ayakta durduğumuz hususundaki cehaletimiz, düşüşümüzün başlıca sebeplerinden biri idi." (Mes'udî'den naklen, O'leary, 50, 51)

bile gerçekleşir. Ancak bir sonraki yeni gelen sultan da eskinkinden farklı olmaz. Çünkü ismi üzerinde, gerçekleştirilen yönetim şûra temelli İslamî yönetim değil, Farsı, Bizansı taklid eden sultanların bulunduğu bir beşerî sistemdir.

Çıkarlarının, devamının saltanatlarını korumaya bağlı olduğunu bilen sultanlar, her şey pahasına bu ele geçirdikleri konumlarını korumaya çalışırlar. Bu durum ise İslâm'ın gerçek temsilcisi birkaç yönetici hariç diğerleri için hep ortak özellik olur. Gerçek halifeler, yüklendikleri sorumluluğun bilincinde, her türlü lüks ve israftan uzak, İslâm ülkesinin bir vatandaşı olarak görevlerini sürdürmelerine karşılık, sultanlar her türlü sorumluluktan uzak bir uygulamanın temsilcileri olurlar. Zaten onların sorumluluk üstlenmek gibi bir arzu ve istekleri de olmaz. Onlar, menfaatlerin kaynağı gördükleri saltanatları için her şeyi gözlerini kırpmadan yapmaktan çekinmez ve bunu da meşru görürler. Onların sadece insanlara karşı değil, çoğu zaman Allah'a karşı da bir sorumluluk hissine sahip oldukları söylenemez. Zaten başka türlüsü de beklenemez. Bununla ilgili ilginç bir örnek olması açısından Abdulmelik'i hatırlayabiliriz. Sultan olduğu kendisine bildirildiğinde dizlerinin üstündeki Kur'an'ı okumaktadır. Bunu öğrenir öğrenmez Kur'an'ı bir tarafa bırakır ve "Bu benimle senin ayrılman demektir" der.[16] O bu sözleriyle de kişisel durumunu değil, sultanların ortak özelliğini göstermiş olur.

Menfaatlerinin kaynağı saltanatı ele geçirmek veya korumak için sultanların gerçekleştirdikleri mücadele ve gayretleri bir kitaba sığdırmak imkânsızdır. Bu konuda örnek, sayılamayacak kadar çoktur ve hiç birisi de İslâm'la bir ilgiye sahip değildir. Bütün bunlar müslüman olduğunu söyleyen yöneticilerin uygulamalarında açığa çıkan zulmün kendisidir ve zulüm İslâm'ın bir unsuru değildir. Örnek olarak; Muhammed b. Ebûbekir muhaliflerinden saklanmasına rağmen, sonunda bulunarak yakalanır

[16] Tritton, 12.

ve öldürülür. Daha sonra cesedi bir eşek leşinin içerisine konarak yakılır. Ebu'l Abbas tahta çıkar çıkmaz, ilk hedef olarak muhaliflerini temizlemeye çalışır. Bunun için çok kan döker. Çocuk, kadın, genç, ihtiyar kim varsa öldürtür. Sonunda kendisinin de gururla benimsediği, çok kan dökücü anlamındaki Serrac ismini alır. O ve adamları yıllarca önce ölmüş muhaliflerinin bile mezarlarını açarak, kemikleri çıkarıp yakmaktan geri kalmazlar. Abbasî kumandanı Abdullah, düşmanlarının (rakip taraf olan Emevîler) imhası için her türlü zulmü uygulamaktan geri kalmaz. Bir defasında, 25 Haziran 750 yılında, Emevî ailesi mensubu 80 kadar kişiyi Yafa yakınındaki Avca nehri kıyısında tertiplediği ziyafete davet eder. Ziyafet esnasında bütün bu davetlileri kılıçtan geçirtip, ölüler ve ölmekte olanlar üzerine örtü örttürerek kendisi ve arkadaşları ölmekte olanların iniltileri arasında ziyafete devam ederler.[17]

Yönetimden uzaklaştırılanların gözlerini kör etmek, ölünceye kadar kuyularda hapsetmek, beşikteki çocukları bile, ileride yönetime isyan eder diye öldürmek sultanların alışılmış uygulamalarındandır. Bunların yanısıra Emevî sultanlarına ise, Peygamber torunu ve yakınlarını öldürtmek zulüm olarak yeter de artar bile. Bütün bu özellikleriyle sultanların büyük bir kısmı, İslâm'ın değil heva ve heveslerinin temsilcileri durumundadırlar. Bu şartlar altında, Vahiy İslâm'ından Kültür İslâmı'na geçişin kolaylığı ve hızlılığı daha kolay anlaşılmaktadır. İslâmın hakimiyetini tesis edecek ve devam ettirecek bir siyasî yapının olmaması, değişimin en önemli nedenlerindendir. Halifeler-şeriatın sınırlarını sürekli dikkate alıp, ona göre davranırken ve uygulamalarında Allah'ın hükümleriyle hükmedip, ondan başka bir şık düşünmezken, sonraki halife isimli sultanlar istisnalar dışında kendilerine İslâm'ı değil, menfaatlerinin gerektirdiği şartları ölçü almışlardır. Bu şartlar altında ise, İslâm dışı her türlü uygulama ve inancın çoğu zaman İslâm örtüsü altında bazen ise açıkça müslüman toplumunda etkin duruma gelmesini görmek

[17] Hitti, 2/439, 440.

hiç şaşırtıcı olmaz. Halkın deyimiyle balık baştan kokmuştur bir kez. Gövdenin kokmaması için ise hiç bir neden yoktu ve bu gayet normaldi.

Ömer Hayyam bir şiirinde çağının bir sesi olarak şöyle seslenir:

> Maya tutmuşsa eğer gönlün aşk ve muhabbetle,
> İster seccâdenin adamı ol, ister kilisenin,
> Kaydın yapıldı mı aşk kitabına bir kere,
> Cenneti ne yapacaksın, uzak kalırsın cehennemden.
> Boş ver mezhepleri, bir kenara at sünneti,
> Mahrum etme kimseyi elindeki lokmadan.
> Arasını açma kimsenin ve üzme kimseyi,
> Öbür dünyan emniyettedir, getir şimdi şaraptan.

Hayyam çağının sesidir. Zira araştırıldığında görülür ki, Hayyam o günün şartlarında istisna bir fert değildir. Aksine genel durumun mensuplarından sadece birisidir. Onu istisna yapan inanç ve yaşantısı değil, edebî ve bilimsel yetenekleridir.

Yönetimin bozulması ve bazı yöneticilerin İslâm dışı özelliklerin temsilcileri durumuna gelmelerinin hemen arkasından müslüman toplumunda başgösteren bozulmaların temelinde içki ve fuhuşun belirli oranda yer aldığını söyleyebiliriz. Yukarıdaki Ömer Hayyam'ın şiiri de, bozulmanın oluşturduğu inanç ve yaşantının tanıklarından birisidir. Müslümanlar arasında içkinin gündeme gelmesi Yezid dönemine rastlar. Öncelikle yöneticilerin İslâmî konulardaki lâkayıtlığından güç alan halktan bazı kişiler, islam dışı inanç ve uygulamaları benimseyip açıkça ortaya koymaktan çekinmezler. Başta içki ve fuhuş olmak üzere zamanla her türlü ahlâksızlık toplumda sıkça görülmeye başlar. Müslüman olduğunu söyleyen bazı insanlar İslâm dışı şeylerin temsilcileri olurlar.[18] Bunlardan içki konusu bü-

[18] Vahiy'den uzaklaşıp Kültür İslâmı'nın oluşması sürecinde değişim kadar değişim sonrasında oluşan yapının normal kabul edilmesi konusu da etkindir. Böylelikle Statüko taraftarlığı oluşmuş ve her ne olursa olsun İsmi çeşitli nedenlerle İslâm olan fakat islâm dışı şeyleri barındıran yapı desteklenip, varlığı devam ettirilmiştir.

tün bozulmaların temeli olur. İlk zamanlar halktan kişiler içki ihtiyaçlarını(!) yakınlarındaki hırıstiyanlar vasıtasıyla karşılarlar. Cezanın uygulanmaması (zira yöneticiler de içki içmekten geri kalmıyorlardı) ise halk arasında içkinin yaygınlık kazanmasına yol açar. Ancak yine de ilk zamanlar açıktan içki içilmez. Çünkü bütün bozulma ve yozlaşmalara rağmen halâ etkin olan İslamî bir atmosfer mevcuttu ve bu, İslâm dışı şeylerin gizli yapılmasını sağlıyordu. Halk gizlice gittiği manastırlarda içkilerini içip, eğlenceler düzenlerler. Başta Yahudiler olmak üzere Hırıstiyanlarla birlikte "kaçak içki tüccarları" bu zamanda en çok iş yapıp, para kazanan kişiler olurlar.[19]

O günün şartlarında mesire yerleri Fırat ve Dicle kıyılarıdır. Buralarda faaliyet yürüten manastırlar adeta birer kır meyhanesi konumuna sahip olurlar. Her türlü içkinin bulunduğu bu meyhanelerde, özel müşterilerin arzularını gerçekleştirmek için 60 yıla varan yıllanmış şaraplar da bulunur ve müşterilere ikram edilir. İçki toplantılarını daha cazibeli hale getirmek için musiki ve dansöz de ihmal edilmez. Çok güzel kadınlardan seçilen dansözleri olan meyhaneler büyük ilgi görür, müşterileri daha da çok artar. Zamanla halk arasında belirli bir meyhane kültürü de gelişir. Bu kültür gereği, öyle rastgele meyhanelere gidilemez, istenildiği gibi davranılamaz. Özellikle seçkin olanların rağbet ettiği içki toplantılarına (Meclis'üş-Şirâb) katılabilmek için sakallar misk veya gülsuyuyla kokulandırılır, göz alıcı elbiseler (Siyab'ul-Münâdeme) giyilir. İçki içilecek oda veya salon buhurdanlıklarda yakılan öd ağacı ile tütsülenir. Toplantıya katılanlar içkilerini yudumlarlarken, kölelerden seçilen güzel kadınlar oyunlarına başlarlar.[20]

O zamanların bir çok özelliklerini nakleden Nasır-ı Hüsrev, kendisinin de çok şarap içtiğini ve içki içmeyi terketmek istediği halde arzusunu gerçekleştiremediğini anlatır. Zamanın genel durumunu göstermesi açısından da 60 yaşındaki bir Arab'a

---

19 Hitti, 2/519.

20 İslâm Tarihi, 6/346: Mazeherî, 220: Hitti, 2/519.

çok uğraşmasına rağmen bir türlü İhlas suresini ezberletemediğini anlatır.[21]

Bir yerde içki olur da fuhuş olmaz mı? İçkinin gündeme geldiği müslüman toplumunda kısa sürede fuhuş da gündeme gelir. Elbetteki bu tür şeyler genellikle gizli yapılır. Kısacası herkes neler olup bittiğini bilir, ancak bugünün toplumlarında olduğu gibi alenen de yapılmaz. Eğer deyim yerinde olursa herşey "kitabına uydurulur." O dönemde özellikle şarkıcı kadınlara ilgi çoğalır. Zitti denilen bu şarkıcı kadınlar, daha çok Keşmir ve Kâbil'den getirilir, bazı davranış kuralları öğretilir ve sonra ilgililerin karşısına çıkarılırlar. Aynı zamanda kadın kılığına girmiş erkek oyuncular da yaygınlaşır. Sonraları şarkıcı bir kadına sahip olmak (Bugünün anlayışıyla metrese) günün en arzulanan özelliklerinden olur. Zengin olanların çoğu Zenci, Gürcü, Yunan ve Çerkez kadınlara çekicilikleri nedeniyle ilgi gösterip, haremlerini gün geçtikçe zenginleştirirler.[22] Bu uygulamaların sonrasında meşru olan ve hukukî bir temeli bulunan cariyelik müessesesi bozulur. Cariye ismi altında fahişelik yaygınlık kazanır. Kısa sürede fuhuş ticaret konusu haline gelmekte gecikmez. Örnek olarak Suriye'nin Lazkiye limanı, fahişe kadınların en önemli pazarı durumuna gelir. Bunun yanısıra bir çok şehir ve kasabada, görünüşte gizli imajı uyandıran, gerçekte hiç te öyle olmayan genelevleri yaygınlaşır. Medinede bile "Buyût'ul Kıyân ismi verilen kötü şöhretli evler yaygınlık kazanır. Bu evlerden birinde bulunan el-Ferezdak isimli kadın, zamanın şöhreti olur.[23]

Özellikle içki ve fuhuş, toplum hayatını çok kısa sürede tehdit eder duruma gelince, bazı tepkiler oluşur. İslâmî kaygılar içerisindeki kişiler, yönetimin pasifliği karşısında arasıra toplanarak içki evlerini ve fuhuş yuvalarını basar, herşeyi imha ederler. Özellikle 934 yılındaki bu tür bir tepki oldukça büyük ses

---

21 Sefernâme, 4, 15.

22 Bammat, 109: Mazeherî, 112.

23 Mazeherî, 75, 76: Hitti, 2/373, 374.

çıkarır, etkisi uzun süre unutulmaz.[24] Bir çok kez içki içmek resmen yasaklanır ve içmeye devam edenlerin ağır şekilde cezalandırılacağı ilan edilir. Sultan İbn'ul-Mutez (ö. 908), Mısır Sultanı Hâkim ve Suyutî'nin bildirdiğine göre Sultan Kahir'in yasakları bunlar arasında ilk sırada yer alır.[25] Ancak bu yasaklar bir çözüm getirmez. Üzüm kütüklerini söktürmek bile çözüm olmaz. Sonunda açıkça değilse bile, çoğu kez yasaklayan taraf teslim olur ve alışkanlıklar, bu yoz yaşantılar aynen devam eder.

Böylelikle toplum İslâm toplumu olarak isimlendirilmesine rağmen, insanların yaşantılarına cahiliyenin özellikleri hakim duruma gelir. Saltanatlarını koruma endişeleri hâkim olan sultanlar, arasıra müslüman halka şirin görünmek için seslerini çıkarıp, kötülükleri engellemeye çalışırlarsa da gerçekte kendi durumları daha da berbattır. Getirilen yasaklarla kötülüklerin önlenemeyeceğini savunan sultanlar, uygulanan islâm dışı şeylerden gelir elde etmeyi ve böylelikle kötülükleri sınırlamış olmayı (!) düşünürler. Bunun sonucunda içkiye ve fuhşa vergi konur. Fahişeler tasnif edilir ve her sınıfın vergi oranı belirlenir. İçki vergilerindeki değişmeler sürekli belirli aralıklarla halka açıklanır. Bu durumu olanca açıklığıyla göstermesi açısından şu örnek anlamlıdır; Ebû Zeyd ismindeki bir seyyah, Çindeki, imparatoru zenginleştiren fuhuş vergisinden uzun uzun bahsettikten sonra sözlerini şöyle tamamlar; "Hamdolsun ki, bizde böyle herşeyden vergi alınmamakta." Ancak onun bu mutluluğu pek uzun sürmez ve kısa süre sonra korkulan başa gelir, artık fuhuş da vergi konusudur.[26] Zamanın yöneticileri içerisinde gerçek çözümü 5. Halife Ömer b. Abdülaziz alır. Özellikle bu gayrî meşru vergileri kaldırır ve sonra problemleri halledecek köktenci çözümleri uygular. Elbetteki onun yaptıkları İslâm'ı hayata hakim kılma gayretinden başka birşey olmaz. Ancak onun yö-

---

[24] İslâm Tarihi, 4/389: Mazeherî, 76.

[25] Cüveynî, 3/102: Hitti, 2/518: Mazeherî, 101: İslâm Tarihi, 4/401, 6/346, 347.

[26] Mazaherî, 75, 76: İhya Hareketleri, 67.

netime gelmesiyle gelirlerini kaybeden, haksız kazançlarından mahrum olanlar, zehirleyerek ondan kurtulmanın yolunu çabuk bulurlar. Sonra herşey yine aynen devam eder. Tarihçilerin verdiği bilgiye göre zamanın devletleri arasında en ilginç uygulama Fatımîlerde (909-1171) görülür. Burada sadece dini bayram günleri meyhaneleri kapama zorunluluğu getirilir. Diğer günler faaliyetlerine rahatlıkla devam ederler.[27]

Halkın arasında moda alışkanlığı büyük bir hızla yayılır. Bunun başlatıcıları yöneticiler, yakınları ve zenginler olur. Bu tür sosyete eğlenceleri denilebilecek olan toplantılar yaygınlaşır. Diğer dinlere özgü önemli günler büyük bir coşkuyla kutlanmaya başlanır. Büyük eğlenceler düzenlenir. Bu günün sanatçı ismiyle faaliyet yürüten manken, artist, ve benzerleri o gün de biraz farklı kimliklerle (özellikle müzisyen kimliğiyle) işlerini yürütürler. Ve onların bu yaptıkları halk arasında büyük ilgi görüp, bazıları tarafından arzulanan hâl olur.[28]

İslâm öncesi Arabının övünç kaynağı olan şiir, aynı biçimiyle ve muhtevasıyla açığa çıkar. Kabile taassubunu canlandıran bu şiirlerin yanısıra, dünyadan kâm alma arzularını dile getiren şiirler ve buna bağlı olarak da şarkılar yaygınlaşır. Sosyete çevresi diyebileceğimiz islâmî kaygılar taşımayan ve sorumsuz bir hayatın mensubu, zenginler arasında kadınsı davranışlara sahip olan erkek şarkıcılar yaygınlık kazanır, sayıları gün geçtikçe artar. Muhannesûn ismi verilen bu tür şarkıcılardan, bir ekol oluşturan Tuvaya 7. (Hicrî I. yüzyıl) yüzyılın en popüler ismi durumuna gelir. Bu nedenle tarihçiler şarkıcılık açısından 7. yüzyılı Tuvaya dönemi olarak isimlendirirler. Bunun yanısıra Ebû Nûvâs gibi şairler ahlâkî hiç bir sınırlamanın olmadığı, her türlü istek ve arzuları dile getiren şiirler yazmaktan geri kalmazlar. O, bir şiirinde büyük bir iştahla "tüyü bitmemiş oğlanlardan" bahsetmekten çekinmez. Gelişen ve yaygınlık

---

27 Mazeherî, 101.

28 Yurdaydın, 42, 68: Mazeherî, 74, 79, 86, 88, 223: İslâm Tarihi, 3/275: Hitti, 2/521.

kazanan şiir ve şarkıcılık küçük kızlarla olduğu kadar, Sukeyne isimli olgun kadınlarla da ilişkiye girmeyi alışkanlık haline getirmiş Ömer b. Ebî Rebîa (Ö. yaklaşık M. 719)'yı ortaya çıkarır. Bunların yanısıra özellikle sultan ve vali sarayları, şair ve şarkıcıların bol bulunduğu yerler haline gelirler. Kadınlara takılarak sultanı eğlendiren Muti b. Ayas, ahlâksızlıklarıyla meşhur Ebu Dolame, Şeytanı en yüce varlık kabul eden ve bunu açıkça her yerde söylemekten zevk alan Başşar b. Burd, boynunda haçla dolaşan ve namaz kılanlarla dalga geçmeyi alışkanlık haline getiren Ahtal, Hz. Ali tarafından eleştirilmiş ve kovulmuş olan ancak sarayın gözdesi haline gelen çapkın Ferazdak, "incil ve keşişler hakkı için" diye yemin etmeyi şiar edinmiş olan Abdullah b. el-Muhrik, bunlar arasından sadece birkaçıdır.[29]

Halkın durumunu inanç açısından inceleyecek olursak, ilk dönemlerden itibaren halkın inancı mozaik bir yapı arzetmeye başlar. Bu yapıda hakim rengi İslâm oluşturur ancak o yapı islâm dışı bir çok inanç ve düşünceyi bünyesinde barındırır. Hakim rengi İslâm'ın oluşturmasının en büyük nedeni, yapılan işleri meşrulaştırmada İslâm'ın örtü olarak kullanılmasından kaynaklanır. İnsanlar müslüman olduklarını söylerler, fakat bu isim altında her şeyi yapmakta ve yine İslâm dışı her şeye inanmakta bir sakınca görmezler. Yapılan ve inanılan bu İslâm dışı veya karşıtı şeyler için de dinden çıkılmadığı, sadece günahkâr olunduğu dile getirilir. Böylelikle hem dünyadan kâm alınmış hem de ahiretteki cennet garanitlenmiş olunur.(!) Halk, hiç bir fonksiyonu kalmamış olan müslüman ismi gereği, eğer gerekli görürse arasıra gittiği camide, dinlediği kıssacının hikayeleri karşısında bir iki "ah", "vah" çeker, gözyaşı akıtır ve yine herşey aynen devam eder.

Halkın inancında etkin olan ve kafalardaki Vahiy İslâ-mı'nın unsurlarını yozlaştırıp, bozan, anlamını kaybettiren, yeni unsurların oluşmasında kıssacılar büyük paya sahip olurlar. Kussâs

---

[29] Yurdaydın, 31: Hitti, 2/393, 423, 524: Mazeherî, 102: Huart, 59-83.

(Hikaye anlatan) denilen bu kişiler güzel ve duygusal bir uslûpla Peygamberler ve diğer İslâm şahsiyetlerinin adına uydurdukları hikayeleri anlatırlar. Böylelikle tamamıyla yalan ve saçma unsurlara dayalı bir İslâm(!) inancının oluşmasına yol açarlar. Bunların pirî Hz. Ömer döneminde, kıssalar anlatmak için izin isteyen ve Hz. Ömer'in izin vermeyerek eliyle boynunu gösterdiği (İdam işareti) Temim Darî olur.[30] Ancak daha sonraları çeşitli nedenlerden dolayı, sadece Kur'an ve hadîse muhalif olmamak şartıyla haftada bir defa hikâye anlatmak izni alır.[31] Şüphesiz Temim Darî'nin anlattıkları ile sonraki kıssacılarınki arasında çok büyük farklar vardır. Ancak bir kez kapı açılmıştır ve ondan sonra o kapıdan çok şeyler geçer. İslâm âlimleri kıssacılar konusu üzerinde ısrarla dururlar, halkı onlardan uzaklaştırmaya çalışırlar. Ancak bunda tam başarılı olamazlar. Zira eğlenceli ve hiç bir sorumluluk yüklemeyen kıssacılar İslâm alimlerine oranla, halka daha cazip gelirler.[32]

Halkın inancının mozaik karekteri bir çok değişik inanç ve düşünceyi bünyesinde barındırır. Sadece örnek olması açısından şunları zikretmek konunun anlaşılması için sanırım yeterli olacaktır; Müslüman ismini benimseyen ve İslâm dairesine giren her kavim, kafalarında ve yaşantılarında bir çok İslâm dışı unsurla gelir ve bunları İslâm örtüsü altında devam ettirirler. Bu insanların bu şekliyle müslüman olduklarını söylemek çok zordu. Onlar müslüman olmaktan ziyade, hakim güç olan müslümanların toplumunun üyesi durumuna gelmişlerdi. Her ne kadar bunlar, zamanla İslâmî unsurları daha fazla kabullenerek Müslüman olduklarına kendileri de kalben inanmışlarsa da, eski

---

30 Karî, 28, 29: Mevzû, 84: Hadîs Tarihi, 159.

31 Hadîs Tarihi, 159: Mevzû, 84.

32 Uludağ, 61: Hadîs Tarihi, 161.
"Peygamberimiz zamanından sonra gelen devirlerde, her çağın halkı hallerini Sünnete uydursalar ve araştırsalar Sünnetten çok uzaklaşmış bulunur. İnsaf edip herkes kendisini yoklasa, Sünnete uymakla hiç ilgisi bulunmaz. Çoğu zamanlarda çıkan işler ve sözler hiç bir yoldan bid'attan sıyrılmış değildir." (Mizân, 66)

inançlarından ve yaşantılarından her şeyi terketmemişlerdir. Bu insanları bizlere daha iyi tanıtması açısından Nasır-ı Hüsrev'in verdiği bilgiler ilginçtir. Van'a gelen Nasır-ı Hüsrev, Müslüman olduğunu söyleyen insanlar ve Hıristiyanların birlikte yaşadığı bu şehirde koyun ve domuz etinin yanyana satıldığını, kadın erkek herkesin şarap içtiğini, Lahzâ'da ise kedi, köpek, eşek, öküz, koyun etlerinin kasaplarda yanyana satıldığını, etleri birbirinden ayırmak için hayvanın başını ve derisini etin yanına koyduklarını anlatır.[33] Kızılbaş Türkmenleri denilen kişiler ise eski inançlarından tavşanın totem olduğu inancını İslâmî dönemlerine taşıyarak, tavşan eti yememeye devam ederler.[34]

Kitleler halinde İslâm'a giren insanların inancı o kadar yüzeysel olur ki işlerine gelmediği zaman, özellikle vergilerin yüksekliğini bahane ederek sık sık isyan edip tekrar açıkça eski inançlarına dönebilirler. (Gerçekte eski inançlarından hiç bir zaman tamamıyla ayrılmamışlardı)[35] Bunların yanısıra namazın, orucun olmadığı bir yaşantı biçimini benimseyip, sadece Allah'ın varlığına inanmakla yetinenler de azımsanmayacak kadar çoktu.[36] Bunlar da her ne kadar müslüman oldukların söyleseler bile, İslâm dışı bir propoganda karşısında rahatlıkla tekrar din değiştirebilirler.[37] İslâm'ı gerçek anlamıyla hiç bir zaman anlayamamış, bu nedenle de kanun yapma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu inancını bilmeyen bir çok insan, Allah'ı sadece kainatın yaratıcısı olarak kabul eder ve bununla da müslüman olduklarını zannederler. Onlar kişisel ve sosyal yaşantılarında Kur'an tarafından tağut, put... olarak nitelenen kişilerce yapılmış kanunlara (insanların kanunlarına, beşerî kanunlara) tâbi olmaya, isteyerek devam ederler. Örneğin bütün hayatı boyunca Atası Cengiz'in kanunlarına tâbi olan ve uygu-

---

33 Sefernâme, 9, 130, 131.

34 Eröz, 35.

35 İslâm Medeniyeti, 107.

36 Sefernâme, 128.

37 Cüveynî, 3/120.

layan Hulâgu, halk tarafından müslüman bir hükümdar, ondan da öte, kendisine itaat edilmesi farz olan Ulu'l-emr olarak kabul edilir. Halbuki Hulâgu'nun yaşantısı da ölümü de küfür üzerine olur. O öldüğü zaman Moğol gelenekleri gereği kadınları da öldürülerek onunla birlikte gömülür.[38]

Hums yakınında 1280 yılındaki savaşta, Memlük ordularına yenildikleri için, galip tarafın dini olması nedeniyle İslâm'ı benimseyen Moğollardan[39] bir kısmı Mısır ve Suriye'ye diğer kısmı da Anadolu'ya yerleşirler. Bunlar eski inanç ve yaşantılarını büyük oranda devam ettirirler. Bazıları İslâm'a daha çok adapte olur ve içlerinden çok güzel Kur'an okuyucuları çıkar. Ancak bunlar halâ Cengiz Yasası'na dönmeyi arzu ederler. Onlar güzel Kur'an okudukları için kendilerinin cennetlik olduğu kanaati içinde ve Cengiz Yasasının hakimiyetini tesis için hayatlarını devam ettirirler.[40] Aynı nedenlerden dolayı İslâm'ı kabul eden Kuzey Afrika'ya mensup birçok kabîle, özellikle geçmişlerine ait birçok fetişi İslâmî dönemlerinde de devam ettirirler.[41] Yemenliler'in bir çoğu ise, müslüman olduklarını söylemelerine rağmen, kendilerini hiç bir kuralla sınırlamaksızın eski inançlarının bir kısmını devam ettirirler ve "İslâm öncesi şekliyle" dua ederler.[42] Anadoluda ise Moğol-Bizans-Türk kültürlerinin etkin olduğu bir yapı hakim duruma gelir ve özellikle Hıristiyan kökenliler, İslâm'a geçişlerinde birçok şeyleri beraberinde yeni inançlarına da taşırlar.[43]

Bütün bu özellikler okuyucuyu, bu saydıklarımızın sadece İslâm'a geçişin ilk anlarında devam ettiği gibi yanlış bir anlayışa sürüklememelidir. Elbetteki öyle olması tercih edilirdi. Ancak maalesef ilk anlarda daha açık ve kesin olan bu İslâm dışı

---

38 Hulâgu, 582: Hitti, 3/770.

39 Hitti, 4/1097.

40 Mezhepler Tarihi, 554: İslâm'da Devlet, 223.

41 İslâm, 205.

42 Mezeherî, 31.

43 Türbe, 182: Lewis, 55: Sümer, 158: Ebu'l Ferec, 19, 20, 21.

unsurların varlığı, zamanın ve şartların etkisiyle törpülenerek kendilerini kamufle etmeyi ve insanların inançlarına bir daha terkedilmemek üzere yerleşmeyi başarmıştır.[44] Elbetteki İslâm'a her giren kavimle ve geçen her süreyle birlikte Vahiy İslâmı sönükleşip kabuğuna çekilirken, Kültür İslâmı biraz daha sistemleşir biraz daha gürbüzleşir

Kavimlerin İslâm'a girişlerinden, yani önceki sayfalarda anlattıklarımızdan biraz daha sonraki zamana rastlayan ve sivri unsurların törpülendiği özellikleri en ince ayrıntılarına kadar yazmak, bu kitabın sınırlarını oldukça aşar, ancak konuyla ilgili bazı örnekler verecek olursak; Erken bir dönem olarak daha 1. yüzyıl tamamlanmadan, çok değişik inanç ve buna bağlı davranış şekilleri müslüman halkı meşgul etmeye başlar. Hasan-ı Basrî ve benzeri şahsiyetler bunları önlemeye çalışırlar. Hasan-ı Basrî kıssacılığın, dua sırasında sesi yükseltmenin ve elleri çokça kaldırmanın kadın ve erkeklerin birarada toplanmalarının bid'at olduğunu belirtip, bunlara son verilmesini ister.[45] Ancak fazla değil, çok kısa süre sonra öyle inançlar ve davranışlar açığa çıkar ki bunların yanında, Hasan-ı Basrî'nin yok etmeye çalıştıklarının sözü bile edilmez.

İslâm'da hayır ve şerrin sebebinin Allah olduğu inancı en temel esaslardandır. Bundan dolayı dua ve istekler sadece O'nadır. Ancak halk cahiliye kalıntısı olarak özellikle ölmüş büyüklerine karşı farklı tutum ve davranışlar geliştirirler. İlk zamanlar müslümanlar arasında özel mezarlar, özellikle de türbe ve kümbet yapma alışkanlığı olmadığı halde bu alışkanlık zamanla yaygınlaşır, genel kabul görür. Sevilen, beğenilen, takdir edilen kişiler ölünce mezarları anıtlaştırılıp, birer ziyaret, ondan da öte ibadet yeri haline getirilir.[46] Vahiy İslâmı'nın gerçek temsilcilerinden İbn Teymiye bu konu üzerinde ısrarla durur, yapılan işin

---

[44] Yurdaydın, 115: Türbe, 180.

[45] Karî, 30.

[46] Mazeherî, 37, 67, 70: İslâm Medeniyeti, 35: Mefkûre, 354 ve ayrıca bu kitabın 519 sayfasından sonra konuyla ilgili geniş bilgiler vardır.

yanlışlığını ortaya koyar ve müslümanın böyle birşey yapamayacağını açıklar. Ancak, ölüden yardım isteme, mezara kurban kesme vs. o derece yaygınlaşmıştır ki, İbn Teymiye'nin sesi dahi duyulmaz. Duyanlar da genel gidişlerine muhalif bu sesi kesmek için ellerinden geleni yaparlar. Bunlardan ilginç olan birisi Firdevsî ile ilgilidir. Mecusî kökenli olan, Fars inançlarını diriltmek için bir ömür harcayan ve öldüğü zaman cenaze namazı dahi kılınmayan Firdevsî'nin mezarı anıtlaştırılıp, en önemli ziyaret yerlerinden birisi haline getirilir.[47] İnsanlar onun mezarında dua eder, onun mezarında kurban keserler. Bütün bunları yaparken de asıl ibadetlerinin mezarda yatana değil, Allah'a olduğunu söylerler. Onların iddiasına göre mezarda yatan Allah'la kendi aralarında aracıdır, çünkü o Allah'ın sevgili bir kuludur ve istekleri Allah tarafından geri çevrilmez. Bu sözler, Mekke Müşriklerinin sözlerinden başka birşeye benzemez. Zira onlar da putların birer sembol olarak Allah'la kendi aralarında aracı olduklarını ve asıl ibadetlerinin Allah'a (büyük Rabb'e) olduğunu söylerler.[48]

Bu dönemlerde ayrıca kavmiyetçilik duygularının etkisiyle her kavim kendi yaşadığı bölgenin kutsallığı ile ilgili bir çok delil oluşturma yarışına girer. İran, Irak, Anadolu, Suriye, Mısır ve Arabistan'ı gezen Nasır-ı Hüsrev bununla ilgili kendi zamanından ilginç bilgiler verir. Bugün halâ devam eden bu inanca göre birer ziyaret yeri haline getirilen kutsal yerler şunlardır: Hz. Salih'in, Zülkifl'in, Hud'un, Üzeyr'in, Musa'nın eşinin, Yusuf'un, kardeşlerinin, Musa'nın annesinin, Yunus'un, İshak'ın karısının, İbrahim'in ve karısının, Yakub'un ve karısının, Yusuf'un kabirleri, Adem'in ekin ektiği yer, Süleyman'ın hamamı, Arasat meydanı, Musa'nın kıblesi, Yakub'un namaz kıldığı yer, Zekeriya'nın mihrabı, İsa'nın beşiğinin bulunduğu yer, İsa'nın doğduğu yer, Meryem'in İsa'yı doğururken tutunduğu taş, Süleyman'ın yapısı,

---

47 Devletşâh, 96: Mutasavvıflar, İslâm Medeniyeti, 50.

48 Bakınız: el-Ankebut, 29/61, 63: el Zümer, 39/38: el Lokman, 31/25: el-Zuhruf, 43/9, 87.

"secde ederek kapıdan girin" ayetindeki kapı, İshak'ın ayak izleri, Davut'un zinciri, Resûlüllah (sav)'ın miraca çıkmadan namaz kıldığı yer, Süleyman'ın kürsüsü... Nasır-ı Hüsrev bu isimler altında ziyaret yeri olan yerleri gezdiğini ve halkın daha buna benzer bir çok şeyin varlığına inandığını anlatır.[49]

Bütün bunların yanısıra belirli yerlerin çok mübarek ve kutsal olduğuna ve buralardaki ibadetlerin çok sevaplı olduğuna dair inançlar da oluşur. Yine Nasır-ı Hüsrev'in verdiği bilgiye göre Beytü'l Mukaddes'i hacca gidemeyen kişilerin yeni hacc yeri kabul ettiklerini öğreniyoruz. Hatta Nasır-ı Hüsrev böylesi bir yeri bir kurban bayramı günü yirmi bin kişinin hacc niyetiyle ziyarete gelip kurban kestiklerini anlatır.[50] Tabiki bunların yanısıra yanında namaz kılındığında daha çok sevap kazanıldığına inanılan yerler icad edilir ve bu inançlar büyük bir samimiyetle savunulup, yaşanır.[51]

Halk arasında büyü ve sihir büyük ilgi görür. Sultan el-Muktedir dahi, bir kâhine inanıp bir sahtekârı önemli bir göreve getirdiği için kendi sonunu daha da çabuklaştırır.[52] Bu da gösteriyor ki, halkından sultanına kadar herkes kâhinler, ve falcılara büyük rağbet ve güven duyar. Bunun bir uzantısı olarak fetişlere olan inanç alabildiğine artar. Yaşantının her safhasında uğur veya uğursuzluk nedeni olarak görülen bir şeye rastlamak mümkün hale gelir.[53]

İslâm'da sadece iki bayram olmasına rağmen özellikle Hıristiyan ve Fars kökenli bayramlar büyük bir coşkuyla kutlanmaya başlanır. Kaynakların bildirdiğine göre, Fatımîler döneminde

---

[49] Sefernâme'nin muhtelif sayfaları.

[50] Sefernâme, 30, 31.
"Şamlılarla o civar ahalisi Beyt'ül Mukaddes'e Kudüs derler. O iller halkından olup hacca gidemeyen kişi, hac mevsiminde Kudüs'e gelir, vakfeye durur, bayramda kurbanını keser." (Sefernâme, 30)

[51] Sefernâme, 46. 47: Mazeherî, 44.

[52] Mazeherî, 204.

[53] İslâm nedir, 152.

Ramazan ve Kurban bayramlarının dışında halk tarafından kutlanan onyedi ayrı gün daha vardı. Abbasîler döneminde kutlanan Nevrûz ve Mihricân bayramları da en bilinenleri ve yaygınlık kazanmış olanlarıydı. Bunlar farklı din ve kültürlerden alınma günlerdi ve yerli, özel günlerin icadından da geri kalınmaz. Zamanla yeni yeni bayram günleri, mübarek günler icat edilir. Peygamberin ana rahmine düşüş günü, Peygamberin doğum günü, Hz. Ali'nin doğum günü, Kerbela olayı günü vs. gibi.[54] Bunlarla birlikte Kültür İslâmı'nın özel günlerle ilgili bölümü de tamamlanmış olur. Zaten bunların peşi sıra toplumda çok yaygın olan müzik de, mevlid veya ilâhî adları altında camilere girip, en önemli ibadet türlerinden kabul edilmeye başlanır. Hatta özellikle Mevlid o derece yaygınlık kazanır ki, onun için Kur'an bile feda edilir. Böylelikle bu arada camiler de gerçek fonksiyonunu kaybedip kilise veya havraların üstlendikleri özelliğe benzer bir fonksiyon üstlenir duruma gelirler.[55]

Vahiy İslâmı'nın toplumdan uzaklaştırılmasının ve onun yerine İslâm örtüsü altında İslâm dışı şeylerin hakim olmasının elbetteki bir çok nedeni vardır. Özellikle farklı inançlardan İslâm'a gelenlerin, yeni dönemlerine taşıdıkları unsurlar en önemli nedenler arasında yer almaktadır. Bu değişim sonrasında müslüman olduğunu söyleyen insanlar, Peygamberin müjde, ihtar, olarak getirdiği ve inanca, hayata, hakim olması gereken Kur'an'ı en az muhatap oldukları unsur haline getirirler. Kur'an'a muhataplık da doğum veya ölüm sırasında gerçekleşir. Bunun yanısıra insanların düşünce ve inanç kıblesini oluşturan bir çok kaynak edinilir. Zamanının özelliklerini bütün açıklığıyla anlatması açısından Nasır-ı Hüsrev'in verdiği bilgiler bu açıdan ilginçtir. O bir ailenin özellikle de biraz seçkin bir ailenin, çocuğuna neler öğretip, nelerle eğittiğini kendisinden hareketle anlatır: "Dokuz yaşımda Kur'an'ı ezberledim. Tanrı peygamberinin lûtfettiği sırlara eriştim. Sonra beş yıl

[54] İslâm Tarihi, 4/427; 428: 6/364: Mazeherî, 230: Kafesoğlu, 364.

[55] Mazeherî, 13, 18.

lügat, sarf ve nahiv, aruz ve iştikakla, hesaba, kitaba dair risalelerle uğraştım. Ondört yaşımda Basra, Yeni Yunan, Hint, Eski Yunan ve Babilliler mekteplerinin çeşitli okumuşları, ayetlerin nasih ve mensuh oluşu bilgilerini tahsil ettim. Cami'ul-Kebir ile İmam Muhammed bin Hasanel Şeybanî'nin Hanefî mezhebine göre yazdığı Siyer-i Kebir'ini öğrendim. Atam Aliyyi'bn-i Musa Rıza'nın telif ettiği Şamil'i ezberledim. Bu suretle atamla, Şeybanînin arasında az fark buldum. İnşa ve tarihe ait bir çok kitaplar okudum. Bazan hocayla, bazen kendi kendime dokuz yüz tane Kur'an Tefsiri mütalâ ettim. Otuz iki yaşımda Tevrat, Zebur ve İncil'in yazılmış olduğu dilleri belledim. Semrakis, Humureys ve Batlamyus'u Asgar gibi üstadlardan altı yıl bu kitapları okudum. Bundan başka çeşitli mezhepleri inceledim. Büyük mantıkla Camasb'ın ilâhî ve tabiî bilgilere ait hikemiyatını, tıbba ait Kanun'unu, riyazî, iktisadî ve siyasî bilgileri, Tanrının Emire'l-Mü'minin Ali'y-İbn-i Ebu Talib'e Hayber Kalesinin kapısını söktüğü sırada öğrettiği "Sad ender Sad" dört köşe vefk yapma usûlünü öğrenmekle meşgul oldum. Kırk dört yaşımdan sonra altı yıl cifr gibi gizli ve rasyonalistlerin ezel ve ebede serdettikleri nazariyelerle uğraştım."[56] Nasır-ı Hüsrev'in sözleri burada bitiyor, ancak her halde geri kalanını biz şöyle doldurmakla hata etmemiş oluruz: "Bütün bunlardan sonra da İsmailî daîsi oldum."[57]

İnançların karışıp, İslâm adı altında her türlü inancın etkin olduğu bu dönemde, toplumsal yapıda da önemli değişiklikler oluşmaya başlar. Toplum, İslâm'a muhalif şekilde belirli tabakalara ayrılır. Arap kökenliler, yani yerliler toplum içerisinde en şerefli ve üstün insan olduklarına inanır ve kendilerini sosyal tabakaların en üstünde kabul ederler. Çünkü peygamber kendilerindendi, Kur'an kendi dilleriyle inmişti ve yöneticiler (sultanlar) kendilerindendi. Bu nedenle sonradan müslüman olmuş farklı kavimlerden olanlara aşağılayıcı bir

[56] Nasır-ı Hüsrev, 3.

[57] İslam Ans. Nasır-ı Hüsrev maddesi, 9/112.

gözle bakarlar, onları ikinci sınıf insan kabul ederler. Zaten bir mevalînin (Arap olmayan müslüman) toplumda ikinci sınıf dahi olsa yer elde edebilmesi için bir arab'ın sığıntısı olması zorunlu kabul edilir. Arap ve mevalî ayrımı o kadar net ve farklıdır ki, bir mevalînin arapla veya bir arabın mevalîyle evlenmesi günlerce dedikodu konusu haline gelir. Sonradan mevalî denilen kesim ikinci sınıf kabul edilmelerine tepki olarak Şuubiye hareketini başlatır. Bu hareket sonucunda üstünlük davaları için çok kanlar akıtılır.[58]

Toplum genel olarak Arap, mevalî, köle ve müslüman olmayanlar diye dört gruba ayrılmışsa da, bazı diğer ayrılıklar gruplar içinde de kendini hissettirir. Örneğin bir arap, sosyal statü ve diğer ayrıcalıklı özelliklerini kılık ve kıyafetiyle göstermeye çok özen gösterebilir. Buna örnek olması açısından şu bilgiler ilginçtir: "Bütün erkekler sakallı idi ve sakalın uzunluğuna, biçimine, rengine göre güvenle, bilinmeyen bir kimsenin sosyal yeri saptanabilirdi. Örneğin böylece bir zengin, maviye, sarıya, yeşile veya kırmızıya boyanmış orta boylu bir sakal taşırdı. Bir aşçı veya köle ise oldukça kısa kesilmiş bir sakalla tanınırdı. Eşraf, tabib, kadı, müderris, imam ve serbest meslek sahipleri çenelerini çok uzun ve kar gibi beyaz bir sakalla süslerlerdi. Buna karşılık askerlerin şakalları çatallıydı ve koyu güzel siyaha boyanmıştı. Sakalın aksine bütün bunların kafaları kazınmıştı. Yalnız prensler uzun saçlı idiler. Köleler ise saçlarını orta boyda kestirirler ve boyatmazlardı.[59] Yazarın bu sözlerini klasik kitaplarda ve gravürlerde açık şekilde görmek mümkündür.

Sözkonusu dönemlerde kadınlar kendilerini çarşaflarının, peçelerinin renk ve şekilleriyle tanıtmaya özen göstermeye başlarlar.[60] Bütün bu sosyal hayattaki yerle ilgili şekil ve anlayışlar

---

[58] İnsan, 96: Watt, 216: Mantran, 114, 115: Cerrahoğlu, 1/115: Mazeherî, 69: Lewis, 83.

[59] Mazeherî, 83.

[60] Mazeherî, 73.

değişik biçimlerde olsa bile muhteva olarak hep korunmuş ve normal birşey kabul edilmeye devam etmiştir. Tabiki bu aşamada kişinin toplumdaki mevkîne göre sahip olduğu haklar İslâm'a muhalif bir şekilde artmış veya eksilmiştir.

Zamanla çarpıtılıp, yozlaştırılan özelliklerden birisi de İslâm'ın insana bakış açısı ve değerlendirmesiyle ilgilidir. İnsanlık tarihi boyunca yaygın bir şekilde varlığını devam ettiren köle sahibi olma veya köle ve mal elde etmek için savaş çıkarma, İslâm açısından çok sıkı belirli esaslara bağlanmıştır. İslâm, savaşı (daha geniş anlamıyla cihadı) her şeyden önce, insanlar üzerinde sultalarını kurmuş ve insanları kendilerine kul yapmış putları, tağutları yıkmak, yok etmek için araç olarak görür. Savaşın en genel anlamıyla meşrulaştırıcı nedeni budur. Mal ve köle için savaş İslâm açısından kabul görmez ancak meşru savaş sonrasında elde edilen şeyler caiz kabul edilir. Allah'tan başka hakimiyet iddiasında bulunan her şeyi yok edip, adaleti inşa etmek amacıyla gerçekleştirilen savaşa, Allah'ın hakimiyetinin yeryüzünün her yerinde ilanına kadar izin verilmiştir. Ancak bu esaslar zaman içinde çok çabuk yozlaşmıştır. İslâm esiri (köleyi) savaş sırasında düşmana esir olan müslümanlara karşılık teminat olarak kabul ederken, zamanla sırf köle elde etmek amacıyla savaşlar yapılır olmuştur. İslâm'ın kölelikle ilgili esasları ve ona verdiği haklar tamamıyla bir tarafa atılmıştır. Zaten fazla bir zaman geçmeden de köle, bir ticaret unsuru haline gelir. Köle ticareti önemli ticaret işleri arasında yerini alır. Müslüman ülkesine Afrika'dan siyah köleler, Asya içlerinden sarı köleler, yakın doğu ve Avrupa'dan beyaz köleler getirilir. Köle ticareti kazançlı bir iş haline geldiği için köle elde etmek amacıyla savaşlar çıkarıp, insanları kaçıran birlikler kurulur. Elde edilen köleler de tanınmış pazarlarda büyük paralarla satılır. Zamanla iş yaygınlık kazanır. Lübnanlı Hırıstiyanlar da konuyla ilgilenmeye ve ve Avrupadan kaçırdıkları dindaşlarını müslümanlara yüksek paralar karşılığında satmaya başlarlar.

Avrupada meşhur olan Aachen, Cenevre, Venedik, Cenova gibi köle pazarlarına karşılık, müslüman ülkesinde Kurtuba ve Mısır gibi yerlerde köle pazarları oluşturulur.[61] Böylelikle Aristo'nun normal ve kaçınılmaz St. Paul'un ise İlâhî bir lütuf kabul ettiği kölelik, müslümanların kafasında da aynı anlamlara kavuşur. İnsanın İslâm'daki anlamı ve önemi kaybedilir. Köle anlayışında İslâm'dan o kadar uzaklaşılır ki, kölelerin nüfusu toplumda oldukça büyük oranlara erişir. Artık insan para karşılığında alınıp satılan bir met'a olarak algılanmaya başlanır. Köleler ise içinde bulundukları şartların kötülüğü nedeniyle bir çok kez sahiplerinin başını ağrıtan isyanlara kalkışmaktan geri kalmazlar. 868-883 yılları arasında patlak veren ve çok kan dökülmesine neden olan Siyahi köleler isyanı bunlardan sadece birisidir. Fırat vadilerindeki kaya tuzu ocaklarında çalıştırılan ve şartların kötülüğü nedeniyle her an patlamaya hazır duruma gelen köleler, bir komün devleti kurmuş olan Karmatilerin girişimleriyle örgütlenip isyanı başlatırlar. Elbetteki bu insanlar bazı insanları Tanrı kabul etmek gibi çok sakat inançlara sahiptiler: Ancak şartlar düşünüldüğünde bu insanların suçlanması mümkün olamaz. Çünkü onlar hiç bir zaman müslüman olmamışlardı. Sahipleri onlara islâm'ı tebliğ etmek ve onları İslâm'la şereflendirmek gibi bir girişimde bulunmamışlardı. Sahiplerinin tek amacı, çok ucuz iş gücü nedeniyle daha çok köleye sahip olmaktı. İslamî bir kaygı, onların hedef ve gayelerinin alanında yer almıyordu. Ayrıca bu insanlar isyanlarında çok haklıydılar bir ücret verilmeden, az miktarda un ve hurma karşılığında çok zor şartlarda çalıştırılıyorlardı. Neticede suçlu aramak gerekiyorsa, suçlu olanlar müslüman olduğunu söyledikleri halde İslâmla ilişkisi olmayan veya çok az olanlardı. Nihayet isyan 883 yılında bastırılır ve ondan sonra da herşey eskisi gibi aynen devam eder.[62]

---

[61] İslâm Tarihi, 4/390, 391: 6/339: Mazeherî, 363: Hittî, 2/370, 469: Lewis, 108: Medeniyetin Temelleri, 47.

[62] İslâm Tarihi, 4/124: Lewis, 127: Hitti, 2/687, 3/736.

Bu konuya başlarken Ömer Hayyam'ın bir şiirini aktarmıştım. Bütün bu yazdıklarımızın bir özeti olması ve inancına hiç katılmadığımız halde o günün şartlarında genel havayı yansıtması açısından Ömer Hayyam'ın bir şiiriyle konuyu bitirelim.

Bir el Kur'an'da, bir el kadehte
Bazen helâle, bazen harama müptelâyız.
Şu gök mavisi, mermer kubbe altında biz,
Ne kıpkızıl kâfir, ne de tam müslümanız.

Sonuç

Temelde aynı alan içerisinde yer alsalar bile, böylesi farklı konularla ilgili bilgilerden sonra, kısa bir izahatla çalışmanın genel çerçevesini çizmek çok zor, hatta imkansız görünüyor. Özellikle İslâmî kaygılar taşıyan kişilerin, cevaplanmasını isteyecekleri bazı sorularının bulunması muhtemeldir. Kalıplaşmış ifade ve tavırlarla kabul edilen veya inanılan bazı hususlarla ilgili olarak değişik bilgilerle karşılaşınca "olur mu?", "Olacak şey mi?" gibi ifadelerle dile getirilen karşı çıkışların bu çalışmamız için de geçerli olabileceğini düşünebiliriz. Ancak karşı çıkılması muhtemel veya cevaplanması istenilebilecek bazı soruların cevapları çalışmamızın kapsamı içerisinde verilmeye çalışılmıştır. Fakat yine de şu veya benzeri sorular ortadadır: İslâm Tarihi denilen süreçte, gerçek İslâm'ın yaşandığı bir ortam hiç olmadı mı? Gelenek veya başka şey aracılığıyla büyük, üstad, alim olarak tanıtılan şahsiyetlerin hepsinde de İslâm dışı veya kabul edilmesi çok zor hususlar hep var mı?, İslâm'ı vahiy çizgisinde anlayan ve yaşayan şahsiyetler hiç olmadı mı?, Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf hep İslâmî kaygıların neden olduğu bir şüpheyle yaklaşılması gereken alanlar mı?, Vahiy'den Kültür'e geçişe neden olan bireysel plandaki temel hatalar nedir? Kültür İslam'ı olarak nitelenen durumun bugünü nasıldır?, Vahiy

İslâmı ile bugünün anlaşılan, inanılan ve yaşanılan İslâm'ı arasında ne gibi bağlantılar veya farklılıklar vardır?, Bu çalışmadan, İslâm hep yanlış anlaşıldı ve yaşanıldı gibi bir anlam mı çıkarmamız gerekiyor?, İslâm'ı Vahiy çizgisinde anlayıp, yaşamanın şartları nelerdir? vs.

Evet bütün bunlar önemli ve birçok konunun temelini oluşturan sorulardır. Bu sorulardan bazılarına çalışma içerisinde ayrı bölümler halinde bilgi veya cevap verilmesi arzulanmışsa da, kitabın hacmi buna müsaade etmemiştir. Bu nedenle okuyucu, kafasındaki bilgi veya anlayışlarla çatıştığı için veyahut merak ettiği için sahip olacağı yukarıda verdiğimiz tür soruların ve benzerlerinin cevabını Vahiy'den Kültür'e geçişin şartlarını, özelliklerini ve sonuçlarını içeren, irdeleyen, araştıran devamî çalışmalarımızda (İnşaallah) bulabilecektir ki, bunların bir kısmı sonuçlanmak üzeredir.

Kaynaklar

Sahife sonlarında kaynak olarak ismi geçen eserlerin dışındaki, yararlanılan fakat ismi geçmeyen eserlere, listeyi kabartmamak için yer verilmemiştir.

Abduh- Muhammed Abduh, Tefsire Mukaddime, Çev.: Doç. Dr. İsmail Cerrahoğlu AÜİF. dergisi, 5. cilt, 1958

Adıvar- Abdülhak Adnan Adıvar, İşrâkıyyûn, İ.A.,

Ahkâmu's-Sultaniyye- Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, El-Ahkâmu's-Sultaniyye, Çev: Dr. Ali Şafak, Bedir Yy., Ank., 1984.

Akarsu- Prof. Dr. Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yy., 3. baskı, Ank., 1984.

Akdağ- Prof. Dr. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İctimaî Tarihi, Tekin Yy., 2 cilt, İst., 1979.

Anadolu- Kadri Kemal Kop (Sevengil), Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğusu (Tarih, Etnoğrafya, Folklor), TKAE. Yy., Ank. 1982.

Aşık Paşa- Mehmet Kaplan, Âşık Paşa ve Birlik Fikri, Türkiyat mec., İÜEF. mat. İst. 1976.

Aşıkpaşaoğlu- Aşıkpaşaoğlu Tarihi, Yay. Hz., Atsız, Devlet Kitapları, 1. baskı İst. 1970

Atay- Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî ve İbn Sina'ya göre Yaratma, AÜİF. Yy., Ank. 1974.

Ateş- Doç. Dr. Süleyman Ateş, İslâm Tasavvufu, Kılıç Kitb., Ank. 1972.

Avvâme- Muhammed Avvâme, İmamların Fıkhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü, Çev.: Mehmet H. Kırbaşoğlu, Kayıhan Yy. İst. 1980.

Aynî- Mehmed Ali Aynî, İslâm Tasavvufu Tarihi, Sad: H.R. Yananlı, Akabe Yy. İst. 1985.

Azad- Mevlanâ Ebu'l Kelâm Azad, Fatiha Tefsiri, Çev: Orhan Bekim, Bir Yy. İst. 1984.

Bammat- Haydar Bammat, İslâm'ın Manevi ve Kültürel Değerleri, Çev: yok. Çığır Yy. İst. 1977.

Bayraklı- Dr. Bayraktar Bayraklı, Fârâbî'de Devlet Felsefesi, Doğuş Yy. İst. 1983.

Begoviç- Ali İzzetbegoviç, Doğu ve Batı Arasında İslâm, Çev: Salih Şaban, Nehir Yy. İst. 1987.

Belâzurî- Belâzurî, Futûhül-Büldan, Çev: Zâkir Kadirî Ugan, Maarif V. Y. 2 cilt, 1. cilt 1955, 2. cilt 1956 baskı, ist.

Beş Eser- İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri, Çev: Mustafa Öz, 1981 İst.

Bilim Felsefesi- Cemal Yıldırım, Bilim Felsefesi, Remzi Kitb. İst. 1979.

Bilim ve Tefekkür- Aydın Sayılı, Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri, Atatürk Kültür Merkezi Yy. Ank. 1985.

Bin Bella- Ahmet Bin Bella, Konuşmalar, Röportaj: Muhammed Halife, Çev: N. Bolelli-M. Erdoğan, Akabe Yy. İst. 1986.

Bir Veli- Martin Lings, Yirminci Yüzyılda Bir Veli, Çev: Ufuk Ayan-Bekir Şahin, Yeryüzü Yy. İst. Tarihsiz.

Bolay- Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yy. 4. baskı, Ank. 1987.

Britannicca- Ana Brittannicca, Genel Kültür Ans., 22 cilt, İst.

Buhr- Manfred Buhr-Alfred Kosing, Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü, Çev: Veysel Atayman, Konuk Yy., 2. Baskı, İst. 1978.

Câmî- Abdurrahman Câmî, Nefehâtü'l Üns, Şerh: Lâmi Çelebi, Yay. Haz: Süleyman Uludağ, Marifet Yy. İst. 1980.

Cerrahoğlu- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, DİB Yy. 2 cilt, Ank. 1988.

Cevziyye- İbn-i Kayyım el-Cevziyye, Zâdu'l Meâd, Çev: Muzaffer Can, Cantaş Yy. 4 cilt, İst. 1989.

Cheneb- Moh. Ben Cheneb, İbn Teymiye, İA, 5/2. cilt.

Corbin- Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev: Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, İletişim Yy. İst. 1986

Cour- A. Cour, Şeyh, İA, II. cilt.

Cüveynî- Alaaddin Ata Melik Cüveynî, Tarih-i Cihangüşa, Çev: Doç. Dr. Mürsel Öztürk, Kültür ve Turizm Bk. Yy., 3 cilt, Ank. 1988.

Çankaya- Falih Rıfkı Atay, Çankaya, Batiş Yy. İst. 1980.

Çubukçu- Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, AÜİF Yy. Ank. 1972.

Dalâlet- El-Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, Çev: Doç. Dr. Ahmet Suphi Furat, Şamil Yy. İst. Tarihsiz.

Devletşah- Devletşah, Tezkire-i Devletşah, Çev: Prof. Necati Lugal, MEB. Şark-İslâm Klasikleri, 2. cilt, Ank. 1963.

Dinler Tarihi- Ali Şeriatî, Dinler Tarihi, Çev: Abdullah Şahin, Seçkin Yy. 2 cilt İst. 1988-1990

Diriliş- Prof. Dr. Subhi Salih, Ölümden Sonra Diriliş, Çev: Doç. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy. 2. baskı, İst. 1981.

Dört Risale- Yay. Hz., Hayreddin Karaman, İctihad-Taklîd ve Telfik üzerine Dört Risâle, Dergâh Yy. 2. baskı, İst. 1982.

Dört Zindan- Dr. Ali Şeriatî, İnsanın Dört Zindanı, Çev.: Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, Bir Yy. 2. baskı, İst. 1985.

Duverger- Maurıce Duverger, Siyaset Sosyolojisi, Çev: Dr. Şirin Tekeli, Varlık Yy. İst. 1975.

Düşünce- S. Hüseyin Nasr, İslâm'da Düşünce ve Hayat, Çev: Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yy. İst. 1988.

Düzdağ- Ertuğrul Düzdağ, Şeyhulislâm Ebussuud Efendi Fetvaları, Enderun Kitb. İst. 1972.

Ebu Zehra- Prof. Dr. Muhammed Ebu Zehra, İmam İbn-i Teymiyye, Çev: N. Bolelli-V. Akyüz-A. Bebek-M. Erdoğan-V. Kayhan, İslâmoğlu Yy. İst. 1988.

Ebu'l Fazl- Ebu'l Fazl İzzetî, İslâm'ın yayılış Tarihine Giriş, Çev: Cahit Koytak, İnsan Yy. İst. 1984.

Ebu'l Fedail- Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebu'l Fedâil, Batınilerin ve Karmatilerin İçyüzü, Çev: İsmail Hatib Erzen, DİB. Yy. Ank. 1948.

Ebü'l Ferec- Ebü'l Ferec İbnülebrî, Tarihi Muhtasarüddüvel, Çev: Prof. Dr. Şerafeddin Yaltkaya, Maarif V. Yy. İst. 1941.

Ebülgazî- Ebülgazî Bahadır Han, (Şecere-i Terakime), Türklerin Soy Kütüğü, Çev: Muharrem Ergin, Tercüman 1001 Temel eser, İst. tarihsiz.

Eflâkî- Ahmed Eflâkî, Ariflerin Menkıbelerî, Çev: Tahsin Yazıcı, MEB. Yy. Ank. 1953.

Eflâtun Kanunları- Ebû Nasr Fârâbî, Eflâtun Kanunlarının Özeti, Çev: Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bk. Yy. Ank. 1985.

Ehl-i Sünnet- Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ehl-i Sünnet ve Şia, AÜİF Yy. Ank. 1983.

El-Alim- Bkz: Beş Eser

El-Fıkhu'l Ebsat- Bkz: Beş Eser

El-Fıkhu'l Ekber- Bkz: Beş Eser

El-Vasiyye- Bkz: Beş Eser

El-İnsâf- Bkz: Özen

Elmalılı- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitb. 9 cilt, İst. tarihsiz.

Ergil- Doç. Dr. Doğu Ergil, İdeoloji ve Milliyetçilik, Turhan Kitb. Ank. 1983.

Eröz- Prof. Dr. Mehmet Eröz, Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, Doğuş Yy. İst. 1983.

Esed- Muhammed Esed, Mekkeye Giden Yol, Çev: Cahit Koytak, İnsan Y. İst. 1984.

Esin- Emel Esin, Türk Kültür Tarihi (İç Asya'daki Erken Safhalar), Atatürk Kültür Merkezi Yy. Ank. 1985.

Eski Türk Edebiyatı- Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İÜEF Yy. İst. 1980.

Esposito- John I. Esposito, Güçlenen İslâm'ın Yankıları, Çev: Erol Çatalbaş, Yöneliş Yy. İst. 1989.

Evliya- A. Yaşar Ocak, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri, Kültür Bk. Yy. Ank. 1984.

Fahrî- Prof. Dr. Macit Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, İklim Yy. İst. 1987.

Farabî- Prof. Dr. Cavit Sunar, İslâm'da Felsefe ve Farabî, 2 cilt, AÜİF Yy. Ank. 1972

Farabî ve Düşüncesi- Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Türk Filozofu Farabî ve Düşüncesi, Belleten, TTK. Yy. Ağustos 1985, sayı 194, 273-286 Arası

Fark- Muhammed el-Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, (el-Fark Beyne'l Fırak) Çev: Doç. Dr. Ethem Ruhî Fığlalı, Kalem Yy. İst. 1979

Faslu'l Makal- İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l Makal) Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yy. İst. 1985.

Fazlurrahman- Prof. Dr. Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev: Yrd. Doç. Dr. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yy. Ank. 1987.

Fecrü'l İslâm- Ahmed Emin, Fecrü'l İslâm, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Yy. Ank. 1976

Felsefe Kültürü- Mehmet Aydın, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Atatürk Kültür Merkezi Yy. Ank. 1985.

Felsefenin İlkeleri- Prof. Dr. Nihat Keklik Felsefenin İlkeleri, Doğuş Yy. İst. 1982.

Felsefenin Tekniği- Prof. Dr. Nihat Keklik, Felsefenin Tekniği, Doğuş Yy. İst. 1984.

Fevâihu'l Cemâl- Bkz: Tasavvufî Hayat

Fığlalı- Prof. Dr. Ethem Ruhî Fığlalı, İmâmiyye Şiası, Selçuk Yy. İst. 1984

Fıkıh Tarihi- Prof. Dr. Muhammed Yusuf Musa, Fıkh-ı İslâm Tarihi, Çev: Ahmet Meylânî, Arslan Yy. İst. 1973.

Fıkıh Usûlü- Prof. Dr. Abdulkerim Zeydan, Fıkıh Usûlü, Çev: Doç. Dr. Ruhî Özcan, 2. baskı, 1982.

Fîhî mâfih- Mevlâna Celâleddin Rumî, Fîhî Mâfih, Çev: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Devlet Kitapları, 4. baskı, İst. 1974.

Firdevsî- Firdevsî, Şehnâme, Çev: Necati Lugal, Devlet Kitapları, 4 cilt, İst. 1956.

Furon- Raymond Furon, İran, Çev: Galib Kemali Söylemezoğlu, Hilmi Kitb. İst. 1943

Fusûs- Muhyiddin-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, Çev: Nuri Gençosman, MEB. Yy. Ank. 1964.

Fütûhât- İbn'ül Arabî, el-Fütûhât el-Mekkiye, Yay. Hz; Prof. Dr. Nihat Keklik, 2 cilt, (İbn Arabî'nin eserinden fragmentler biçiminde hazırlanmış) İÜEF. Yy. İst. 1974, 1980.

Fütuhat Felsefesi- İbrahim Kafesoğlu, Türk Fütuhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi, Tarih Ens. Dergi. i, sayı: 2, Ekim 1971, İst.

Garaudy- Roger Garaudy, İslâm'ın Vadettikleri, Çev: Doç. Salih Akdemir, Pınar Yy. 4. baskı, İst. 1984.

Gökalp- Ziya Gökalp, Türk Devletinin Tekâmülü, Yay. Haz: Doç. Dr. Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bk. Yy. Ank. 1981.

Gökberk- Prof. Dr. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Yy. 4. baskı, İst. 1980.

Gökyay- Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkud'un Kitabı, Devlet Kitapları, İst. 1973.

Gölpınarlı- Abdülhakî Gölpınarlı, 100 soruda Tasavvuf, Gerçek Yy. 2. baskı, İst. 1985.

Grenard- Fernand Grenard, Asyanın Yükselişi ve Düşüşü, Çev: Orhan Yüksel, Devlet Kitapları, İst. 1970.

Guénon- Rene Guénon, İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu bakış, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yy. İst. 1989.

Güngör- Prof. Dr. Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yy. İst. 1982.

Hadîs Istılahları- Dr. Subhi Salih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları, Çev: M. Yaşar Kandemir, DİB. Yy. 3. Baskı, Ank. 1981.

Hadis Tarihi- Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, İlmi Yy.

Hadîste Nâsih- Dr. Ali Osman Koçkuzu, Hadîsde Nâsih-Mensûh, MÜİF. Yy. İst. 1985.

Hadîslerle Tefsir- İbn Kesir, Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, Çev: ve Yay. Haz; Dr. Bekir Karlığa, Dr. Bedreddin Çetiner, Çağrı Yy. 16. cilt, İst. 1983.

Halidiye- Ahmed b. Ali, Resale-i Halidiye Tercümesi ve Adab-ı Zikir, Sadeleştiren Mehmed Zahid Kotku, Elif matbaacılık, Ank.

Hallac- Louıs Massignon, Hallâc, İA. 5/1. cilt.

Hamidîyye- Hüseyir Cisrî Efendi, Risâle-i Hamidiyye, Çev: Manastırlı İsmail Hakkı Bahar Yy. İst. 1980.

Hamidullah- Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Çev: Prof. Dr. Salih Tuğ, 2 cilt, İrfan yy. 4. baskı, İst. 1980.

Hârizmşâh- Dr. Aydın Taner, Celâlü'ddin Hârizmşâh ve Zamanı, Kültür Bk. Yy. Ank. 1977.

Hisbe- İbn Teymiye, Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe, Çev: Vecdi Akyüz, İnsan Yy. İst. 1989

Hitti- Prof. Dr. Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, Çev: Prof. Dr. Salih Tuğ, Boğaziçi Yy. 4 cilt, İst. 1980.

Huart- Clément Huart, Arab ve İslâm Edebiyatı, Çev: Cemal Sezgin, Tisa Matb. Ank. tarihsiz.

Hudarî- Muhammed el-Hudarî, İslâm Hukuku Tarihi, Çev: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yy. İst. 1974.

Hulâgu- W. Barthold, Hulagu, İA. 5/1

Hulûl- Louıs Massignon, Hulûl, İA. 5/1. cilt.

Irakî- Fahrüddin-i Irakî, Parıltılar, Çev: Saffet Yetkin, MEB. Yy. İst. 1948.

İbn Fazlan- Ahmed b. Fazlân, İbn Fazlân Seyahatnâmesi, Çev: Ramazan Şeşen, Bedir Yy. İst. 1975

İbn Haldun- İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yy. İst. 1984.

İbn Hazm- İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı (sevgiye ve sevenlere dair), Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yy. İst. 1985.

İbn İshak- İbn İshak, Siyer, Yay. Hz; Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Çev: Sezai Özel, Akabe Yy. İst. 1988.

İbn Tufeyl- İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı (Ya da Hayy ibn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni), Yay. Hz; N. Ahmet Özalp, İnsan Yy. İst. 1985.

İctihad- Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, DİB. Yy.

İhya- İmâm Gazzâlî, İhyâu ulûmi'd-Din, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir yy. 4 cilt. İst. 1987.

İhya Hareketleri- Mevdudî, İslâm'da İhya Hareketleri, Çev: A. Ali Genç, Pınar Yy. İst. 1986.

İlimlerin Sayımı- Mehmed Farabî, İlimlerin Sayımı (İbsâ-ül Ulûm) Çev: Prof. Ahmet Ateş, Devlet Kitapları, İst. 1986.

İmadüddin- İmadüddin Halil, İslâm Tarihi (Bir Yöntem Araştırması) Çev: Ubeydullah Dalar, İnsan Yy. İst. 1985.

İmâm Malik- Prof. Muhammed Ebu Zehra, Ebu Zehra, İmâm Malik, Çev: Osman Keskioğlu Hilâl Yy. İst. 1984.

İmâm Şafiî- Prof. Muhammed Ebû Zehra, İmâm Şafiî, Çev: Osman Keskioğlu, DİB Yy. Ank. 1969.

İman- Toshihiko İzutsu, İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, Çev: Selahaddin Ayaz, Pınar Yy. İst. 1984.

İnan- Prof. Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bk. Yy. İst. 1976

İnayet- Hamid İnayet, Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce, Çev: Yusuf Ziya, Yöneliş Yy. 2. baskı, İst. 1988.

İnsan- Prof. Dr. Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, Çev: Prof. Dr. Süleyman Ateş, Kevser Yy. Ank. tarihsiz.

İnsan-ı Kâmil- Nicholson, İnsan-ı Kâmil, İA.

İslâm- Prof. Dr. Fazlur Rahman, İslâm, Çev: Doç. Dr. Mehmet Dağ-Doç. Dr. Mehmet Aydın, Selçuk Yy. İst. 1981.

İslâm Devletleri- Prof. Dr. C.E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, Çev: E. Meriç, M. İpşirli, Oğuz Yy. İst. 1980.

İslâm Düşüncesi- Seyyid Kutub, İslâm Düşüncesi, Çev: Hamid Şükrü, Mehmet Çelen, Resul Tosun, Dünya Yy. 3 cilt, 1986, 1987, 1988 İst.

İslâm Düşünürleri- Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşünürleri, AÜİF Yy.

İslâm Felsefesi- Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Selçuk Yy. 2. baskı tarihsiz.

İslâm Hukuku- Muhammed Hamidullah, İslâm Hukuku Etüdleri, Bir Yy. İst. 1984.

İslâm Medeniyeti- Prof. Dr. W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Çev: Prof. Dr. Fuat Köprülü, DİB. Yy. Ank. 1984.

İslâm Mezhepleri- Prof. Dr. Suphi es-Salih, İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri, Çev: İbrahim Sarmış, Bir Yy. İst. 1983.

İslâm Nedir- Dr. Ali Şeriatî, İslâm Nedir, Çev: Ali Seyyidoğlu, Bir Yy. İst. 1987.

İslâm Tarihi- Prof. Dr. H. İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, Çev: Komisyon, Kayıhan Yy. 6 cilt, İst. 1985.

İslâm Toplumu- Dr. Mücteba Uğur, İslâm Toplumu, Çağrı Yy. İst. 1980

İslâmcılık- İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, 2 cilt, Risale Yy. İst. 1987.

İslâm'da Devlet- Bernard Lewis, İslâm'da Devlet Müessese ve Telâkkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri, Çev: Salih Tuğ, İTE derg. 2. cilt, 2-4. cüz. 1958.

İslâm'ın Bugünü- Ahmet Emin, İslâm'ın Bugünü, İslâm Kitb. Gaziantep

İslâmî Direniş- Rifat Seyyid Ahmed, İslâmî Direniş Haritası, Çev: Cuma Ağaç, İşaret Yy. İst. 1989.

İslâmî Tedkikler- W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler (İslâm Felsefesi ve Kelâmı), Çev: Dr. Süleyman Ateş, AÜİF. Yy. Ank. 1968.

İsrâiliyyât- Dr. Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrailiyyât, DİB. Yy. Ank. 1979

İşarî Tefsir- Doç. Dr. Süleyman Ateş, İşarî Tefsir Okulu, AÜİF. Yy. Ank. 1974.

İzutsu- Prof. Dr. Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, Çev: Selâhaddin Ayaz, Pınar Yy. İst. tarihsiz.

Jaspers- Karl Jaspers, Felsefe Nedir, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yy. İst. 1986.

Kâbusnâme- Keykâvus, Kabûsnâme, Çev: Mercimek Ahmet, Yay. Hz., Orhan Şaik Gökyay, Maarif. V. Yy. 3. baskı, İst. 1974.

Kafesoğlu- Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 4. Baskı, Boğaziçi Yy. İst. 1986.

Karahanlı- Doç. Dr. Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilatı, Kültür Bk. Yy. İst. 1981.

Karî- Aliyyü'l-Karî, Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu, Çev: Ahmet Serdaroğlu, İlim Yy. İst. 1986.

Kavramlar- Mevdudî, İslâmî Kavramlar, Çev: Süleyman Akyüz, Pınar Yy. İst. 1986.

Kaygusuz Abdal- Doç. Dr. Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal, Kültür Bk. Yy. Ank.

Kelâbâzî- Kelâbâzî, Doğuş, Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)-Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yy. İst. 1979.

Kelâmcılar- Prof. Dr. Talât Koçyiğit, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar, DİB. Yy. Ank. 1984.

Kelâm İlmi- Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmine Giriş, Damla Yy. İst. 1981

Kerâmet- D.B. Macdonald, Kerâmet, İA. 6 cilt.

Keskioğlu- Osman Keskioğlu, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, Müftüoğlu Yy. Ank. 1969.

Keşif- D.B. Macdonald, Keşif, İA. 6. cilt.

Kevserî- Muhammed Zahid el-Kevserî, Hanefî Fıkhının Esasları, Çev: Doç. Dr. Abdulkadir Şener, Dr. M. Cemâl Sofuoğlu, Ank. 1982

Kınalızâde- Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, Çev: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. tarihsiz.

Kırca- Celâl Kırca, Kur'an'ı Kerim ve Modern İlimler, Marifet Yy. İst. 1981.

Kıyas- Dr. Abdülkadir Şener, Kıyas-İstihsan-İstislah, DİB. Yy. Ank. 1974.

Kirman- Prof. Dr. Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Kültür Bk. Yy. İst. 1980.

Kitabu'l Haraç- İmâm Ebû Yusuf, Kitabu'l Haraç, Çev: Ali Özek, İst. 1973.

Kitabü't-Tavasîn- Hallâc-ı Mansûr, Kitâb'üt-Tavasîn (Hallâc-ı Mansûr ve Eseri), Yay. Hz., Yaşar Nuri Öztürk, İst. 1976.

Klaviyo- Klaviyo, Timur Devrinde Semerkanda Seyahat, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Nakışlar Yy. İst. 1975.

Kotku- Mehmed Zahid Kotku, Tasavvufî Hayat, 5 cilt, Seha Neşriyat, Ank. Tarihsiz.

Kozmoloji- Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev: Nazife Şişman, İnsan Yy. İst. 1985.

Köymen- Prof. Dr. M. Altay Köymen, Tuğrul Bey Ve Zamanı, Kültür Bk. Yy. İst. 1976.

Kramers- J.H. Kramers, İran, İA. 5/2

Kur'an İlimleri- Dr. Suphi es-Salih, Kur'an İlimleri, Çev: M. Said Şimşek, Hibaş Yy. Konya. tarihsiz.

Kuşeyrî- Kuşeyrî, Kuşeyrî Risâlesi, Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yy. İst. 1978.

Kutadgu Bilig- Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, Çev: Reşid Rahmeti Arat, AKD ve TYK Ank. 1988.

Kur'an-ı Kerim- Kur'an'ı Kerim (Süleyman Ateş Meali), Kılıç Ktb. Ank. 1983.

Kütüb-ü Sitte- Kütüb-ü Sitte, Çağrı Yy. İst. 1980.

Kutub- Seyyid Kutub, Yoldaki İşaretler, Çev: Muhammed Ömeroğlu, Dünya Yy. İst. 1986.

Kültür- Ali Şeriatî, Kültür ve İdeoloji, Çev: Orhan Bekin, Bir Yy. İst. 1986.

Lewis- Bernard Lewis, Tarihte Araplar, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İÜEF. Yy. İst. 1979.

Maarif- Sultan Veled, Maârif, Çev: Meliha Ü. Anbarcıoğlu, Devlet Kitb. Ank. 1974.

Manas- Manas Destanı, Çev: Abdulkadir İnan, Devlet Kitb. İst. 1972.

Mantran- Prof. Dr. Robert Mantran, İslâm'ın Yayılış Tarihi, Çev: Doç. Dr. İsmet Kayaoğlu, AÜİF. Yy. Ank. 1981.

Massignon- Louıs Massignon, Tasavvuf, İA. 12/1

Maturidiyye- Nûreddin E.-Sabûnî, Mâtürîddiyye Akaidi, Çev: Bekir Topaloğlu, DİB. Yy. tarihsiz.

Mazeherî- Ali Mazeherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları, Çev: Doç. Dr. Bahriye Üçok, Varlık Yy. İst. 1972.

Medeniyyetin Temelleri- Will Durant, Medeniyyetin Temelleri, Çev: Nejat Muallimoğlu, Boğaziçi Yy. İst. 1978.

Medinetü'l Fazıla- Farabî, El-Medinetü'l Fazıla, Çev: Nafiz Danışman, Maarif Basım. İst. 1956.

Mefkûre- Prof. Dr. Osman Turan, Türk Cihan Hâkîmiyeti Mefkûresi Tarihi, 2 cilt birlikte Nakışlar Yy. 6. Baskı, İst. 1980.

Melikşâh- İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşâh, Devlet Kitb. İst. 1973.

Meriç- Cemil Meriç, Kültürden İrfana, İnsan Yy. İst. 1976.

Mesnevî- Mevlâna, Mesnevî, Çev: Veled İzbudak, Maarif V. Yy. 5 cilt İst. 1958.

Metodoloji- Prof. Dr. Muhammed Ebû Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi, Çev: Prof. Dr. Abdulkadir Şener, Fecr Yy. 4. baskı, Ank. 1986.

Mevdudî- Seyyid Ebûl Alâ Mevdudî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı, Çev: Ahmed Asrar, 2 cilt, Pınar Yy. İst. 1985

Mevlâna- Ahmet Kabaklı, Mevlâna, 3. baskı Toker Yy. İst. 1976.

Mevzû- M. Yaşar. Kandemir, Mevzû Hadisler, DİB. Yy. Ank. 1975.

Mezâhibi'l Mutasavvıfa- Bkz: Kelâbâzî

Mezhepler- Prof. Dr. Neşet Çağatay-Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, AÜİF. Yy. İst. 1976.

Mezhepler Tarihi- Prof. Dr. Muhammed Ebû Zehra, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, Çev: Dr. Abdulkadir Şener, Hisar Yy. İst. 1978.

Mizân- Kâtib Çelebi, Mizanü'l Hakk Fî İhtiyari'l-Ahakk, Çev: Orhan Şaik Gökyay, MEB. Yy. İst. 1972.

Moğolca- Osman Nedim Tuna, Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler, Türkiyat mecm. 17. cilt, İÜEF. Yy. İst. 1972.

Mukaddime- İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Zâkir Kadirî Ugan, Devlet Kitapları, 3 cilt, 2. baskı İst. 1968, 1970, 1957 baskı.

Mukayese- İ. Hakkı İzmirli, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sadeleştiren: S. Hayri Bolay, DİB. Yy. Ank. 1977.

Mutasavvıflar- Prof. Dr. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB. Yy. 6. baskı, Ank. tarihsiz.

Müzekki'n Nüfûs- Eşrefoğlu Rumî, Müzekki'n Nûfûs, Çev: Yaman Arıkan, Saadet Yy. İst. 1987.

Nakşibend- Nasrullah Efendi, Veliler Başbuğu Şah-ı Nakşibend, Tetkik ve Takdim Mehmed Şevki Eygi, Buhara Yy. İst. tarihsiz.

Nasır-ı Hüsrev- Nâsır-ı Hüsrev, Saadet Nâme, Çev: M. Ülker Tarıkâhya, 2. baskı Devlet Kitapları, İst. 1966.

Nasr- Prof. Dr. S. Hüseyin Nasr, İslâm (İdealler, Gerçekler), Çev: Dr. Ahmet Özel, Akabe Yy. İst. 1985.

Nazmî- Yrd. Doç. Dr. Osman Türer, Türk Mutasavvıfı ve Şairi Muhammed Nazmî, Kültür ve Turizm Bk. Yy. Ank. 1988.

Nedvî- Ebu'l Hasan el-Nedvî, İslâm Düşünce Hayatı, Çev: Said Şimşek, Dergah Yy. İst. 1977.

Nevrûz- Doç. Dr. Abdulhalûk Çay, Türk Ergenekon Bayramı Nevrûz, TKAE. Yy. Ank. 1985.

Nicholson- Reynald A. Nicholson, İslâm Sufileri, Çev: Komisyon, Kültür Bk. Yy. İst. 1978.

Nizamî- Nizamî, Mahzen'i Esrar, Çev: M. Nuri Gençosman, 3. Baskı, Devlet Kitapları, Ank. 1964.

Numanî- Şiblî Numanî, Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi, Çev: Dr. Talip Yaşar Alp, 2 cilt, Çağ Yy. İst. 1975.

O'leary- De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Çev: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF. Yy. 2. baskı, Ank. 1971.

Orhun Abideleri- Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Devlet Kitapları, İst. 1970.

Osmanlı- M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, 2. baskı, Başnur Matb. Ank. 1972.

Ögel- Bahaaddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, 2 cilt, Devlet Kitapları.

Özen- Şükrü Özen, Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması, Pınar Yy. İst. 1987.

Pendnâme- Feridüddin-i Attar, Pendnâme, (Öğüt Kitabı); Çev: M. Nuri Gençosman, MEB. Devlet Kitapları, 4. baskı, İst. 1968.

Peters- Rudolf Peters, İslâm ve Sömürgecilik, Çev: Süleyman Gündüz, Nehir Yy. İst. 1989.

Pezdevî- İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, Çev: Doç. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy. İst. 1980.

Rabbanî- Doç. Dr. Hayreddin Karaman, İmam-ı Rabbanî ve İslâm Tasavvufu, 2. baskı, İklim Yy. İst. 1987.

Randall- John Herman Randall, Jr. Justus Buchler, Felsefeye Giriş, Çev: Doç. Dr. Ahmet Arslan, EÜSBF. Yy. İzmir 1982.

Razî- Fahreddin Râzî, Kelâm'a Giriş (El-Muhassal), Çev: Prof. Dr. Hüseyin Atay. AÜİF. Yy. Ank. 1978.

Ref'ul-Melâm- Bkz: Dört Risâle.
Rıtter- H. Rıtter, Celâleddin Rumî, İA. 3. cilt.
Risâle İle'l Hâim- Bkz: Tasavvufî Hayat.
Risâlet'ü Ebi Hanife- Bkz: Beş Eser
Rosenthal- M. Rosenthall-P. Yudin-Materyalist Felsefe Sözlüğü, Çev: Ender Aytekin-Aziz Çalışlar, 4. baskı, Sosyal Yy. İst. 1980.
Rubailer- Mevlâna, Rubailer- Çev: M. Nuri, Gençosman, Devlet Kitapları, 2. baskı, İst. 1974.
Russell- Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi, Çev: Muammer Sencer, 3 cilt, 2. baskı, Bilgi Yy. İst. 1973.
Sabrî- Bkz: İslâmcılık.
Sahâbe- Dr. Nevzât Aşık, Sahâbe ve Hadîs Rivayeti.
Said- Cevdet Said, Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları, Çev: İlhan Kutluer, İnsan Yy. İst. 1984.
Schacht- Prof. Dr. Joseph Schacht, İslâm Hukukuna Giriş, Çev: Doç. Dr. Mehmet Dağ-Dr. Abdulkadir Şener, AÜİF. Yy. Ank. 1977.
Sefernâme- Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme, Çev: Abdülvehap Tarzî, MEB. Devlet Kitapları, 2. baskı, İst. 1967.
Selçuklu Devri- Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, 2. baskı, AÜDTCF. Yy. Ank. 1982.
Selçuklu Tarihi- İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, Devlet Kitapları, İst. 1972.
Selçuknâme- Ahmed Bin Mahmud, Selçuk Nâme, Yay. Hz., Erdoğan Merçil, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1972.
Sentez- Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, Türk-İslâm Sentezi, Aydınlar Ocağı Yy. İst. 1985.
Serdar- Ziyaeddin Serdar, İslâm Medeniyetinin Geleceği, Çev: Deniz Aydın, İnsan Yy. İst. 1986.
Siyaset- İbn Teymiye, Siyaset (es-Siyasetü'ş-Şeriyye), Çev: Vecdi Akyüz, Dergâh Yy. İst. 1985.
Siyasetnâme- Nizâmü'l Mülk, Siyâset Nâme, Çev: Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, Kültür ve Turizm Bk. Yy. Ank. 1982.

Siyasî Mezhepler- Prof. Dr. Muhammed Ebû Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi, Çev: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yy. İst. 1983.

Soruşturma- Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, Aylık Dergi, 1985, 1-2. sayı.

Sosyal Âdet- Prof. Dr. Nermin Erdentuğ, Sosyal Âdet ve Gelenekler, Kültür Bk. Yy. Ank. 1977.

Sosyoloji Sözlüğü- Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, MEB. Devlet Kitapları, İst. 1969.

Su Boyu Ovalar- Baykan Sezer, Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları, İÜEF. Yy. İst. 1979.

Sunar- Prof. Dr. Cavit Sunar, Tasavvuf Tarihi, AÜİF. Yy. Ank. 1975.

Sühreverdî- Sühreverdî, Nur Heykelleri, Çev: Saffet Yetkin, MEB Devlet Kitapları 2. baskı, Ank. 1963.

Sülemî- Dr. Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, Sönmez Neşr. İst. 1969.

Sümer- Prof. Dr. Faruk Sümer, Oğuzlar, (Türkmenler)-Tarihî, boy Teşkilatı, Destanları, İlaveli 3. baskı, Ana Yy. İst. 1980

Sünnet- Prof. Dr. Mustafa Sıbaî, İslâm Hukukunda Sünnet, Çev: Edip Gönenç, Evs Yy. İst. 1981.

Süyutî- Celâleddin Süyûtî, Takriru'l İstinad, Bkz.: Özen

Şafiî- İmam Şafiî, Er-Risâle, Çev: A. Muhammed Şakir, Nur Yy. Ank. Tarihsiz.

Şamanizm- Abdulkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, (Materyaller ve Araştırmalar) 3. baskı, TTK. Yy. Ank. 1986.

Şebüsterî- Şebüsterî, Gülşen-i Râz, Çev: Prof. Abdülbakî Gölpınarlı, MEB. Yy. 2. baskı, İst. 1968.

Şecere-i Terakime- Bkz.: Ebülgazi

Şerh'ul Akaid- Taftazanî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerh'ul Akaid)-Çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yy. İst. 1980.

Şeriatî- Dr. Ali Şeriatî, Dine Karşı Din, Çev: Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, İşaret Yy. İst. 1987.

Şia- R. Strohmann-Şia, İA. 11. cilt.

Taberî- Taberî, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, Çev: Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir, Devlet Kitapları, 6 cilt, İst. 1966.

Taftazanî- Prof. Dr. Ebu'l Vefa El-Taftazanî, Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri, Çev: Doç. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yy. İst. 1980.

Tahtacılar- Neşet Çağatay, Tahtacılar, İA. 11. cilt.

Takiye- R. Strohmann, Takiye İA. 11. cilt.

Tan- Doç. Dr. E. Emine Tan, Toplumbilime Giriş (Temel Kavramlar), AÜİF. Yy. Ank. 1981.

Tanerî- Aydın Taneri, Mevlâna Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri, KTB. Yy. Ank. 1987.

Tarih- Mazharuddin Sıddıkî, Kur'an'da Tarih Kavramı, Çev: Süleyman Kalkan, Pınar Yy. İst. 1982.

Tarikat- Louis Massignon, Tarikat, İA. 12/1

Tasavvuf- Mahir İz, Tasavvuf, 3. baskı, Türdav Neşr. Yay. Hz., Ertuğrul Düzdağ, İst. Tarihsiz.

Tasavvuf Doktrini- Titus Burckharth, İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş, Çev: Fahreddin Arslan, Ribat Yy. İst. 1982.

Tasavvuf Felsefesi- Prof. Dr. Cavit Sunar, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, AÜİF. Yy. Ank. 1974.

Tasavvufî Hayat- Necmüddin Kübra, Tasavvufî Hayat Çev: Mustafa Kara, Dergâh Yy. İst. 1980.

Tatar- Faruk Sümer, Tatar, İA. 12/1.

Tebrîzî- Şems-i Tebrîzî, Konuşmalar, (Makalât) Çev: M. Nuri Gençosman, Hürriyet Yy. İst. 1974.

Tefhim- Ebu'l A'lâ el-Mevdudî, Tefhimu'l Kur'an, Çev: Komisyon, İnsan Yy. 7 cilt, İst. 1986.

Tefsir Usûlü- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Diyanet vakfı Yy. Ank. 1983.

Tehafüt- Gazzâlî, Tehafüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı), Çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yy. İst. 1981.

Tehafüt Haşiyesi- Kemal Paşa-Zâde, Tehafüt Hâşiyesi (Haşiya alâ Tahafut al-Falâsife) Çev: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bk. Yy. Ank. 1987.

Tevhid- Muhammed Abduh, Tevhîd Risâlesi, Çev: Doç. Dr. Sabrî Hizmetli, Fecr Yy. İst. 1986.

Teymiye- Şeyhulislâm İbn Teymiye, İbn Teymiye Külliyatı, 5 cilt, Çev: Kurul, Tevhid, Yy. İst. 1986 ve sonrası.

Trıtton- A.S. Trıtton, İslâm Kelâmı, Çev: Prof. Dr. Mehmet Dağ, AÜİF. Yy. Ank. 1983.

Turan- Prof. Dr. Osman Turan, Selçuklular zamanında Türkiye Tarihi, Nakışlar Yy. 2. baskı, İst. 1984.

Tümer- Prof. Dr. Günay Tümer, Bîrunî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, DİB. Yy. 2. baskı, Ank. 1986.

Türbe- Abdülkadir İnan, Türbelere Paçavra Bağlama ve Mum Yakma Hurâfelerinin Menşeî, Diyanet Derg. 1961.

Türk Edebiyatı- Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, Yy. Hz., Dr. Orhan F. Köprülü, Nermin Pekin, 2. baskı, Ötüken Yy. İst. 1980.

Türk Dervişleri- Prof. Dr. Ö. Lütfi Barkan, Kolonizatör Türk Dervişleri, Yayınevi, basım yeri ve tarihi yok.

Türk Devletleri- Prof. Dr. Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İÜEF. Yy. İst. 1985.

Türk Dini- Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Kültür Bk. Yy. Ank. 1980.

Türk-İslâm Medeniyeti- Prof. Dr. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti 3. baskı, Dergâh Yy. İst. 1980.

Türk Medeniyeti- Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, Yay. Hz., İsmail Aka, Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bk. Yy. İst. 1976.

Türk Tarihi- Ord. Prof. Dr. A. Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, Enderun Yy. 3. baskı, İst. 1981.

Türklerde Devlet- Prof. Dr. Bahaeddin Ögel, Türklerde Devlet Anlayışı, (13. yüzyıl sonlarına kadar), Başbakanlık Basımevi, Ank. 1982.

Uludağ- Süleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergâh Yy. İst. 1979.

Usûlü Aşere- Bkz: Tasavvufhi Hayat.

Üç Eser- Farabî, Farabî'nin Üç Eseri, (Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi, Aristo Felsefesi), Çev: Prof. Hüseyin Atay, AÜİF. Y. İst. 1974.

Üç Müslüman- S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, Çev: Ali Ünal, İnsan Yy. İst. 1985.

Üç Mütefekkir- Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Üç Türk İslâm Mütefekkiri, (İbn Sinâ, Fahreddin Razî, Nasireddin Tûsî), Düşüncesinde Varoluş, Kültür ve Turizm Bk. Yy. Ank. 1985.

Üçok- Doç. Dr. Bahriye Üçok, İslâm Tarihi (Emevîler-Abbasîler), MEB. Yy. Ank. 1979.

Ülken- Hilmi Ziya Ülken, İbn Rüşd, İA. 5/2. cilt.

Vakıf- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yy. Ank. 1988.

Vârîdat- Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Vâridat, Yy. Hz., Vecihi Mecmuası 17. cilt, İst. 1972.

Vaux- B. Carra de Vaux-Tenâsuh, İA. 12/1.

Watt- Prof. Dr. W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: E. Ruhî Fığlalı, Umran Yy. Ank. 1981.

Weber- Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev: H. Vehbi Eralp, 2. baskı, İÜEF. Yy. İst. 1949.

Yalman- Ali Rıza Yalman (Yalkın), Cenupta Türkmen Oymakları, 2 cilt, Kültür Bk. Yy. Ank. 1977.

Yıldırım- Doç. Dr. Suat Yıldırım, Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri- Kayıhan Yy. İst. 1983.

Yol- Muhammed Esed, Yolların Ayrılış Noktasında İslâm, Çev: Hayreddin Karaman, Nesil Yy. 5. baskı, İst. 1986.

Yönetim- Muhammed Esed, İslâm'da Devlet Biçimi, Çev: M. Beşir Eryarsoy, Düşünce Yy. Ank. Tarihsiz.

Yöntem- Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Temel Kaynaklardan Yararlanmada Yöntem, İşaret Yy. İst. 1988.

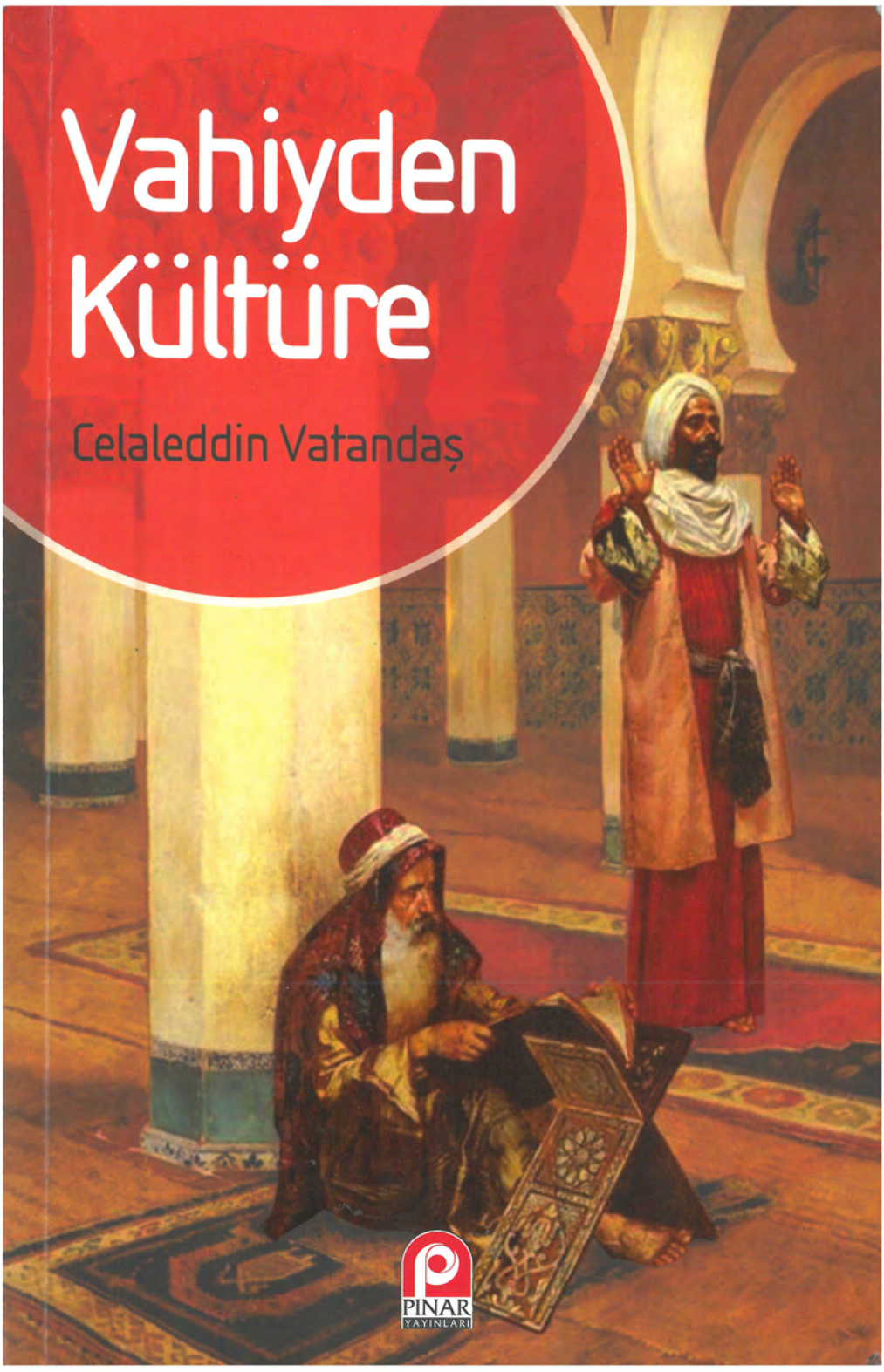
Yunus Emre- Abdülbakî Gölpınarlı, Yunus Emre, Altın Yy. 4. baskı, İst. 1981.

Yurdaydın- Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF. Yy. 2. baskı, Ank. 1982.

Zeydan- Prof. Dr. Abdulkerim Zeydan, İslâm Hukukuna Giriş, Çev: Doç. Dr. Ali Şafak, Sırdaş Yy. İst. 1976.

Vahiyden Kültüre

Celaleddin Vatandaş



PINAR YAYINLARI